

Olga Regina Frugoli Sodré

**Monges em diálogo a caminho do
absoluto – estudo psicossocial do
diálogo inter-religioso monástico**

Tese de Doutorado

Departamento de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em
Psicologia Clínica

Rio de Janeiro
Outubro de 2005

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Olga Regina Frugoli Sodré

**Monges em diálogo a caminho do
absoluto – estudo psicossocial do
diálogo inter-religioso monástico**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de P s-gradua o
em Psicologia do Departamento de Psicologia da
PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para
obten o do título de Doutor em Psicologia Clínica.

Orientadora: Prof^a. Monique Rose Aimée Augras

Volume I

Rio de Janeiro
Outubro de 2005

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Olga Regina Frugoli Sodré

**Monges em diálogo a caminho do
absoluto – estudo psicossocial do
diálogo inter-religioso monástico**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de P s-gradua o em Psicologia do Departamento de Psicologia da PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para obten o do título de Doutor em Psicologia Clínica.

Orientadora: Prof^a. Monique Rose Aimée Augras

Volume II

Rio de Janeiro
Outubro de 2005



Olga Regina Frugoli Sodré

**Monges em diálogo a caminho do
absoluto – estudo psicossocial do
diálogo inter-religioso monástico**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de
Pós-Graduação em Psicologia Clínica do
Departamento de Psicologia do Centro de Teologia
e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela
Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Monique Rose Aimée Augras
Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof^a. Maria Helena Novaes Mira

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Mario de França Miranda

Departamento Teologia - PUC-Rio

Prof. Geraldo José de Paiva

Departamento de Psicologia – USP-SP

Prof^a. Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros

Departamento de Ciências Sociais - UERJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, / /200

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Olga Regina Frugoli Sodré

Trabalha atualmente como psicóloga clínica (CRP - 5/6371), tendo feito mestrado (1987) e doutorado (2005) em Psicologia pela PUC-Rio, doutorado em filosofia pela Sorbonne - Paris IV (1985), e pós - doutorado em filosofia pelo Instituto Católico de Paris (2000/2001). Foi consultora, pesquisadora e professora, em diversas institui es brasileiras e estrangeiras, entre elas: Divisão de Política Científica (UNESCO), Laboratório de Psicologia Social (EHESS - Paris), Associa o de Preven o da Delinq ncia (DASS - Paris), Faculdade de Ciências Humanas Clínicas (Paris VII - Sorbonne); Secretaria de Desenvolvimento Social (RJ), PUC-RJ, e UEG (atual UERJ).

Ficha catalográfica

Sodré, Olga Regina Frugoli

Monges em diálogo a caminho do absoluto : estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico / Olga Regina Frugoli Sodré ; orientador: Monique Rose Aimée Augras. – Rio de Janeiro : PUC-Rio, Departamento de Psicologia, 2005.

423 f. ; 2 v. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia.

Inclui referências bibliográficas

1. Psicologia - Teses. 2. Psicologia religiosa. 2. Diálogo inter-religioso. 3. Monaquismo. 4. Alteridade. 5. Identidade I. Augras, Monique Rose Aimée. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia . III. Título.

CDD: 150

Resumo

Sodré, Olga Regina Frugoli; Augras, Monique Rose Aimée (Orientadora). **Monges em diálogo a caminho do absoluto – estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico**. Rio de Janeiro, 2005. 423p. Tese de Doutorado - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente tese investiga uma forma nova de diálogo entre monges, o diálogo de experiência, focalizando o processo psicossocial de identidade-alteridade religiosa. A pesquisa baseou-se em documentos e testemunho do Diálogo Inter-religioso Monástico (DIM), órgão ligado ao Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso (CPDI) do Vaticano, que reúne monges de mosteiros católicos do mundo inteiro, participando de comissões de diálogo com monges de outras tradições religiosas. Embora recente este tipo de diálogo indica uma tendência inovadora na relação entre as religiões ocidentais e orientais; e é fruto não apenas do esforço pessoal de alguns pioneiros, mas também das transformações religiosas e sociais que se aceleraram na atual etapa de mundialização. Assim sendo, após apresentar os fundamentos do monaquismo, tendo salientando as diferenças entre suas principais tendências e a referência a uma base comum, situo o desenvolvimento deste tipo de diálogo na perspectiva da história monástica cristã, do atual contexto de pluralismo religioso e de elaboração católica sobre o tema. A importância deste tipo de diálogo para o campo de estudo da religião reside em sua ênfase na experiência, em sua associação entre diálogo e contemplação (ou meditação), e no compartilhamento de práticas monásticas por membros de diferentes tradições religiosas. Ao mesmo tempo, como as experiências relatadas pelos monges estão enraizadas em uma vida religiosa tanto pessoal como comunitária e foram orientadas para o testemunho, elas permitiram um enfoque das representações históricas que relaciona estas representações às práticas religiosas, às experiências espirituais, e às histórias de vida dos monges e comunidades monásticas. A convergência da reflexão vinda de vários campos do conhecimento em direção à experiência transformou esta última em um ponto nodal de referência, em torno do qual foi possível integrar estes campos e estabelecer uma articulação com o testemunho, a narração e o processo psicossocial. Baseada na fenomenologia hermenêutica de Ricoeur e na concepção da consciência religiosa de Nabert, e tendo colocado em evidência a contribuição da psicologia social para esclarecer a dinâmica de identidade-alteridade entre o ego e o alter, a tese analisa o sentido, a formação e a consolidação de uma nova dinâmica desenvolvida no contexto do diálogo intermonástico, estudando-a do ponto de vista da comunidade monástica católica e de sua experiência viva e histórica de diálogo e contemplação. Esta rompe com a visão de subjetividades separadas e com a negação e exclusão da alteridade religiosa, chegando a uma perspectiva de unidade na pluralidade e a um novo tipo de identidade e espiritualidade dialogal. Tendo verificado a importância central desta dinâmica e seu sentido religioso para o desenvolvimento do diálogo entre contemplativos, a tese destaca não apenas a dimensão psicossocial desta dinâmica, mas seu enraizamento no mais profundo centro do ser, sublinhando a relação estabelecida pelos monges católicos entre o diálogo inter-religioso e seu diálogo com Deus. A

concepção cristã da alteridade de Deus e do próximo foi determinante para a formulação e prática dialogal de reconhecimento mútuo e para as experiências monásticas de paz e harmonia entre os monges de diferentes religiões. É possível, portanto, distinguir a dinâmica de reconhecimento mútuo da dinâmica de autoafirmação e recusa do outro, relacionada à experiência de negação da diferença, de guerra e eliminação da alteridade. A dinâmica de reconhecimento mútuo é favorecida pela ruptura social da vida monástica, pelas práticas contemplativas e pelo profundo processo de reformulação da identidade-alteridade pela qual passam os monges em sua caminhada para o Absoluto. Atualmente, o reconhecimento da identidade cristã e da alteridade religiosa está sendo considerado por estes monges como central para seu diálogo inter-religioso e está lhes permitindo rever sua relação com a própria identidade, ultrapassando, ao mesmo tempo, as representações históricas negativas sobre as outras religiões e promovendo a abertura para outros seres, culturas e religiões. Estes monges consideram que sua tradição monástica católica está sendo renovada pela esperança espiritual e pela pesquisa de outras tradições e que o diálogo os está ajudando a aprofundar sua própria identidade cristã. A tese descreve suas profundas transformações pessoais e comunitárias, as resistências e avanços, assim como as mudanças nas representações históricas dos monges católicos em relação com a experiência da alteridade e do aprofundamento da identidade cristã, que provocaram uma revisão crítica da postura católica sobre as outras religiões. A análise de todas estas mudanças em relação com o contexto da Babel contemporânea pôs em relevo a contribuição monástica para uma nova perspectiva dialogal sobre a unidade na diversidade de linguagens e seres, permitindo distinguir a visão de pluralidade no reconhecimento da identidade-alteridade de outras perspectivas de unidade e pluralidade baseadas apenas na identidade.

Palavras-chave

Psicologia religiosa; diálogo inter-religioso; monaquismo; alteridade; identidade.

Abstract

Sodré, Olga Regina Frugoli; Augras, Monique Rose Aimée (Advisor). **Monk's Dialogue in the way to Absolute – Social Psychological study of inter-religious Monastic Dialogue**. Rio de Janeiro, 2005. 423p. Doctorate Thesis - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present thesis investigates a new form of dialogue among monks, the dialogue of experience, bringing into focus the psychosocial process of religious identity-alterity. The research is based on documents and testimonies of the Monastic Inter-religious Dialogue (MID), organism attached to the Vatican's Pontifical Council for Inter-religious Dialogue (PCID), that gathers monks from Catholic's monasteries of all the world participating at dialogue's commissions with monks of others religious traditions. Although recent, this type of dialogue indicates a renewable tendency in the occidental and oriental religions' relationship; and it is fruit not only of the personal efforts of some pioneers, but also of religious and social transformations, that are accelerating in the actual world-wideness stage. Then, after presenting the monachism's foundations, having presented the differences among their main tendencies and the references to a common base, I situate the dialogue's development in the perspective of Christian monastic history, of the current context of religious pluralism and of Catholic's elaboration about this subject. The importance of this type of dialogue to the religious study's field lies in its experience's emphasis, in its association between dialogue and contemplation (or meditation) and in the sharing of monastic practices by the different religious traditions' members. At the same time, as the monk's experience accounts are rooted in their personal and communitarian religious life and are orientated to testimony, they allowed an approach of historical representations that relates these representations to religious practices, to spiritual experiences and to life's histories of monks and monastic communities. The convergence of reflections coming from various fields toward experience has transform this one in a central point of reference around which it was possible to integrate these fields and establish the articulation of experience to testimony, narration and psychosocial process. Based on Ricoeur's hermeneutical phenomenology and on Nabert's conception of religious consciousness, and having put in evidence the social psychology's contribution to clarify identity-alterity's dynamic between the ego and the alter, this thesis analysis the sense, the formation and the consolidation of a new dynamic developed in the inter-monastic dialogue's context, studying it from the point of view of the catholic's monastic community and of their living and historical dialogue and contemplation's experience. This one breaks off with the separated subjectivities' vision and with the negation and exclusion's of religious alterity, arriving to a unity in plurality's inter-subjectivity perspective and to a new type of catholic dialogical identity and spirituality. Having verified the central importance of this dynamic and its religious sense to the dialogue's development among contemplatives, the thesis stands out not only this dynamic's psychosocial dimension, but also its rooting in the deepest center of being, underlying relation established by catholic monks

between the inter-religious dialogue and their dialogue with God. The Christian conception of God and fellow's alterity has been determinant to the dialogical mutual recognition and to the peace and harmony's monastic experiences among monks from different religions. The study of this conception and of its application on inter-monastic dialogue conducts to the distinction between this dialogical dynamics from the one established in terms of auto-affirmation and other's deny, that is related to the differences' negation, to war, and to several kinds of alterity's elimination. The mutual recognition was favored for the monastic social rupture, for the contemplative practices and for the profound process of identity-alterity's reformulation the monks go through in their path toward the Absolute. Nowadays, the recognition of Christian identity and religious alterity is being considered by these monks as central to their inter-religious dialogue, and is allowing them to revise their own identity going, at the same time, beyond negative historical representations about other religions and promoting an opening to other beings, cultures and religions. These monks consider that their catholic monastic tradition has been renewed by the spiritual hope and research of other traditions, and that dialogue is helping them to go deeper in their own Christian identity. The thesis describes their profound personal and communitarian transformations, the resistances and progress, as well as the changes in historical representations and spiritual experiences, provoking a great reformulation of catholic posture about others religions. The analyses of all this changes in relation with the contemporary Babel context put in relief the monastic contribution to a new dialogical perspective about unity in diversity of languages and beings, allowing distinguishing the vision of plurality in the recognition of identity-alterity from others perspectives of unity and plurality based only on identity.

Keywords

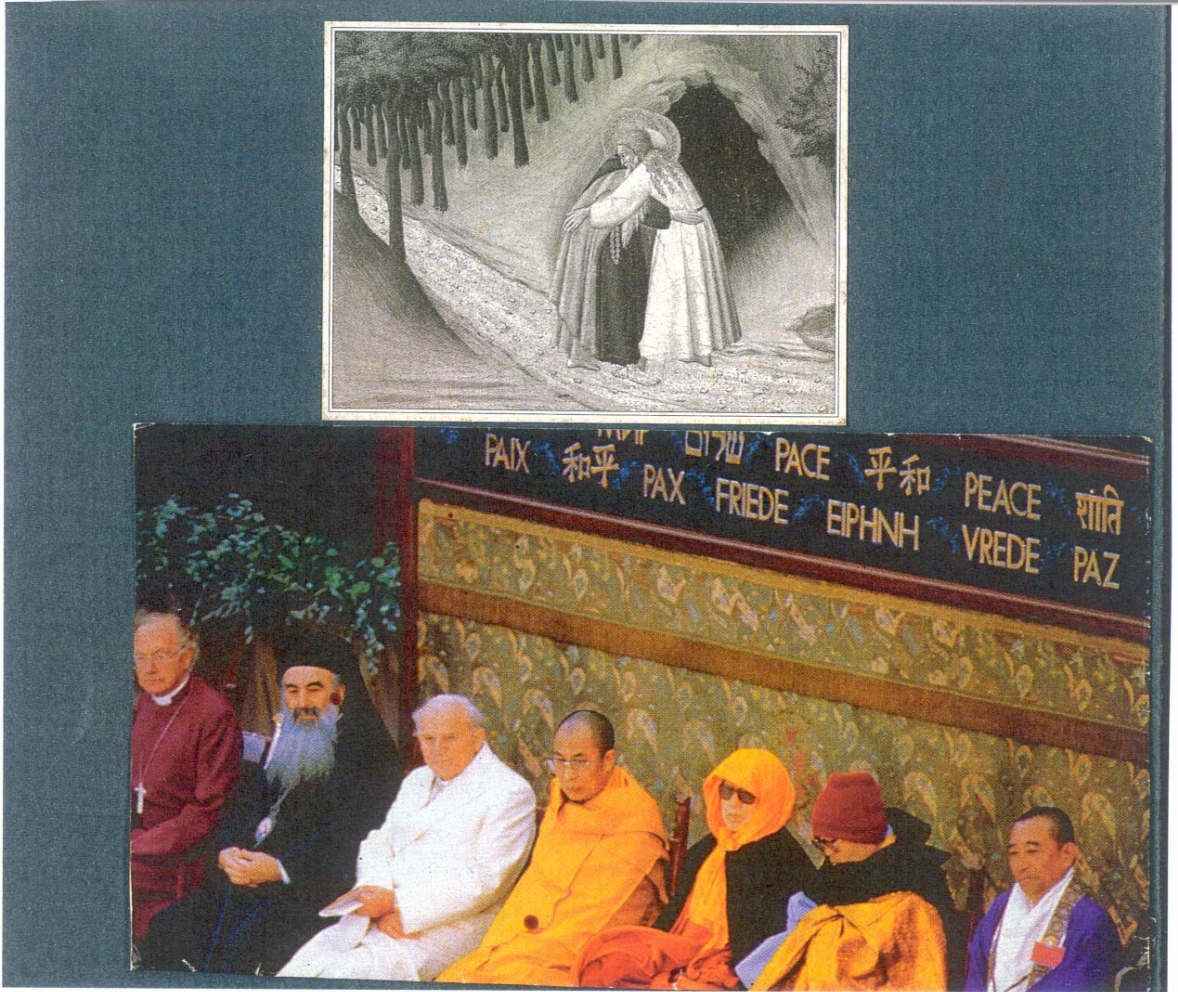
Religious Psychology; Inter-religious dialogue; monachism; alterity; identity.

*Para Madre Dorotéia Rondon Amarante, OSB
Primeira Abadessa do Mosteiro N. Senhora da Paz.
E para minha mãe, Yolanda Frugoli Sodrê.*

Sumário

Introdução	13
1. Psicologia Social e Fenomenologia Hermenêutica	26
1.1. Renovação atual da Psicologia Social	26
1.2. Especificidade da Abordagem Psicossocial	33
1.3. A Questão da Identidade-Alteridade e a Subjetividade	40
1.4. Contribuição da Abordagem Global e Histórico-Cultural	48
1.5. Contribuição da Fenomenologia Hermenêutica	55
2. Campo de Estudo da Religião: a Razão, a Experiência, o Divino e a Busca do Absoluto	63
2.1. Experiência Fenomenológica e Razão Hermenêutica	63
2.2. A Consciência, o Absoluto e o Divino	72
2.3. Psicologia da Religião e Experiência Religiosa	80
2.4. Dimensão Subjetiva e Objetiva da Experiência Religiosa	88
3. Enfoque Histórico-Cultural da Identidade-Alteridade	97
3.1. Cultura, Religião e Simbolismo	97
3.2. O Ser, Sua Identidade e Narração	106
3.3. A Abertura da Subjetividade, a Alteridade e o Social	115
3.4. Dinâmica do Reconhecimento, Conflito e História	124
4. Fundamentos do Monaquismo e Base de Diálogo	133
4.1. Base Comum do Monaquismo e Diferenças Religiosas	133
4.2. Universalidade e Especificidade do Monaquismo Cristão	140
4.3. Modo de Vida e Transmissão dos Conhecimentos Monásticos	149
4.4. Diálogo entre Religião e Materialismo	158
5. Desenvolvimento Histórico do Monaquismo e Surgimento do Diálogo Inter-Religioso Monástico	169
5.1. Consolidação do Monaquismo Cristão e da Cristandade	169
5.2. Renovação atual e Intercâmbio entre as Religiões	178
5.3. Antecedentes do Diálogo Inter-Religioso Monástico	188
5.4. Desenvolvimento do Diálogo Inter-Religioso	195
5.5. Sentido atual do Desenvolvimento Monástico	202
6. Identidade Cristã numa Época de Pluralismo Religioso e Multiculturalismo	213
6.1. A Hermenêutica do ser Cristão na Babel Contemporânea	213
6.2. Mundialização, Pluralismo e Identidade Religiosa	220
6.3. O Pluralismo Religioso e a Questão do único e do Múltiplo	226
6.4. Dinâmica do Diálogo e Aprofundamento da Identidade Cristã	233
6.5. A Identidade Cristã Dialogal no Novo Pentecostes	239
6.6. Discurso, Experiência e Transformação da Identidade	246

6.7. Consolidação das Novas Formas de Relação e Identidade	252
6.8. Características da Identidade Cristã Dialogal	259
7. Processo de Mudança, Dinâmica de Alteridade e Testemunho do Divino	267
7.1. O Sentido da Alteridade e suas Diferentes Dinâmicas	267
7.2. Eixo de Hegemonia ou de Alteridade Oriente-Occidente	274
7.3. Testemunhos do Divino e Experiências de Alteridade	281
7.4. Experiência de Unidade na Pluralidade Cultural-Religiosa	288
7.5. Unidade, Pluralidade e Alteridade Religiosa	296
7.6. Representações, Experiências e Histórias de Vida	302
7.7. Diálogo de Experiência, Contemplação e Alteridade	309
7.8. Caminhada para o Absoluto, o Oriente e a Alteridade	315
Conclusão	325
Referências Bibliográficas	336
Anexo I. Algumas Referências Monásticas das Religiões Orientais	351
Anexo II. Florescimento do Monaquismo e Início da Cristandade	360
Anexo III. Idéias e Documentos sobre a Implantação do Diálogo Inter-Religioso na Igreja Católica	368
Anexo IV. Apresentações e Referências sobre as Condições atuais do Diálogo	382
Anexo V. Testemunhos, Relatos de Experiências e Discursos Extraídos de Boletins do DIM	401



Introdução

Esta tese partiu de um interesse pessoal em melhor compreender a dimensão espiritual da psique e de aprofundar o sentido, o lugar e a função da categoria do divino e do desejo de Deus para a psicologia do ser humano. Desde os meus primeiros contatos com a cultura indiana, no final da década de setenta, fiquei impressionada pela importância social da busca de Deus, da relação com o divino e dos santos, na Índia. Posteriormente, notei a ênfase dada pelo Papa João Paulo II ao exemplo dos santos. Meu convívio no meio religioso destas duas tradições permitiu-me observar não apenas a existência de um verdadeiro desejo de Deus em pessoas bem equilibradas e realizadas, mas constatar também a relevância da prática espiritual. Assim sendo, pareceu-me cada vez mais necessário estudar sem preconceitos anti-religiosos a contribuição que poderia trazer a experiência humana da relação com Deus para a psicologia¹.

Para isto, era imprescindível rever os referenciais psicológicos construídos muitas vezes a partir do estudo da patologia humana, e levar em consideração os testemunhos da vida de pessoas reconhecidas pelo seu elevado nível de desenvolvimento humano e espiritual. Pensei, portanto, inicialmente, em pesquisar o aspecto psicológico da vida dos santos e sua inserção em duas tradições religiosas distintas, que já vinha estudando há algum tempo: o hinduísmo e o cristianismo. Meu projeto inicial era focalizar a realização humana através da relação com Deus, investigando a vida de santidade nesses dois caminhos religiosos. Pretendia, desse modo, melhor compreender o elevado estado de consciência que tinha sido atingido nessa busca humana de Deus e destacar o fato de o testemunho dos santos demonstrar terem eles transformado a si mesmos e aos outros, modificando suas vidas e as de outras pessoas.

¹ Deixando de lado a indagação teológica sobre a existência de Deus, de um ser ou força divina, situei a abordagem psicológica do religioso no nível da experiência, do relacionamento humano e dos processos psicológicos envolvidos na relação com Deus. A psicologia não tem como responder às questões da fé na existência de Deus ou de uma ordem sobrenatural, mas considero fundamental para esta disciplina pesquisar a dimensão psicológica da questão religiosa na medida em que esta está relacionada à busca do sentido último e da plena realização do ser, e em que a psicologia estuda as questões de sentido e de desenvolvimento do ser humano. Não me parece, portanto, haver razão para excluir deste estudo a aspiração humana à plenitude do sentido e do ser almejada e pesquisada através de diferentes caminhos espirituais.

Aprofundando melhor a questão, percebi a importância do processo de elaboração da identidade–alteridade na relação com Deus, e resolvi avançar nesta direção. Este passo adiante tornou mais precisa a maneira de abordar a contribuição do testemunho dos santos para o desenvolvimento psicológico, fornecendo um ângulo específico de análise. Para distinguir as semelhanças e diferenças na busca do face a face com Deus nas duas tradições, procurei também delimitar a pesquisa ao âmbito da via monástica e contemplativa², pois esta trata da intimidade com Deus e possui vários pontos em comum nas duas tradições religiosas. Tal estudo preparatório me levou a rever os conceitos de desejo, identidade e alteridade de modo a poder compreender de maneira mais universal a dimensão psicológica da espiritualidade. Sabendo que tais conceitos vinham sendo aprofundados por vários pesquisadores das ciências humanas e sociais, procurei levar em conta as descobertas a este respeito.

Tendo percebido igualmente a importância dada à questão da experiência tanto na vida espiritual como no campo de estudo da filosofia³ e da psicologia da religião⁴, passei a refletir sobre a relação da experiência com o testemunho. Deste modo, afinei meu enfoque, diferenciando e articulando este dois níveis, o que me levou a destacar o papel do relato no aprofundamento da relação entre ambos. Distingo, portanto, a experiência propriamente dita do relato a este respeito, pois entendo que uma pessoa pode viver uma experiência do divino, sem que para isto seja necessário haver um relato. Além disso, a comunicação desta experiência

² A pesquisa deste terreno foi estimulada e orientada pelo contato com monjas e monges beneditinos, conhecedores da tradição monástica, entre os quais destaco: D. Estevão Bettencourt, do Mosteiro de s. Bento (RJ), meu professor de teologia no Curso Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro, Madre Dorotéia Rondon Amarante, primeira Abadessa do Mosteiro N.Senhora da Paz e Irmã Mônica Castanheira, professora do noviciado deste mosteiro e co-autora (com o Abade Joaquim Zamith,osb) do livro *Encontro com a Regra Beneditina – Estudos dirigidos*. Ambas me forneceram um amplo acesso aos preciosos livros da Biblioteca deste Mosteiro e me ajudaram no esclarecimento destas leituras. Muito importante foi também uma maior compreensão da espiritualidade beneditina missionária através da orientação dada por Ir. Cecília Tostes das Missionárias Beneditinas de Tutsing ao Grupo de Oblatos Beneditinos do Priorado de Sorocaba (SP) do qual participei, assim como a introdução ao diálogo inter-religioso monástico propiciado por Ir. Bénédicte do Priorado Ste. Bactilde (em Vanves, nos arredores de Paris) e a reflexão sobre o diálogo monástico com Daniele Nougé-Debat (Soeur Samuel, osb), professora de teologia monástica da Universidade católica do Oeste da França (Angers) cuja defesa da tese de mestrado em teologia, *Le Dialogue Interreligieux Monastique*, tive a oportunidade de assistir, nesta universidade, em 21 de junho de 2001.

³ Cabe destacar a relevância para esta tese das orientações e discussões sobre a filosofia da religião, a fenomenologia, a hermenêutica e o enfoque filosófico da mística com os professores do Instituto Católico de Paris: Jean Greisch, Philippe Capelle e Maria Vilela-Petit. Agradeço particularmente a esta última pelas discussões e orientações a respeito de Ricoeur.

⁴ Gostaria de ressaltar a contribuição para a minha tese do incentivo dado nesta área pelo professor Geraldo José de Paiva do Instituto de Psicologia Social da USP.

constitui um processo particular que tem uma dinâmica própria que interessa diretamente a minha tese. A prática clínica em psicoterapia me mostrou que a narração implica um modo diverso de relação consigo mesmo e com o outro, desempenha um importante papel transformador no contexto interpessoal e na elaboração simbólica da linguagem e do processo de mudança da identidade-alteridade.

Desse modo, a articulação entre a experiência, o testemunho e a narração passou a ter uma importância crucial tanto para o enfoque teórico como para a metodologia da pesquisa, levando-me a ressaltar a importância da linguagem, do simbólico e dos relatos de vida. Embora me baseando em documentos e narrações pessoais, não me mantive, contudo, fechada no nível do discurso, mas preferi focalizar as narrações no nível da relação das representações com os processos psicossociais. Parti, portanto, do caminho da psicologia social aberto pela teoria das representações sociais⁵, pois mesmo tendo uma visão crítica sobre esta teoria, percebo que vem permitindo o avanço na área das ciências humanas e sociais, ultrapassando uma perspectiva psicológica meramente individual e pondo em relevo a relação ao outro.

Esta tese integra a contribuição desses pesquisadores da psicologia social, e os avanços já realizados na área da psicologia da religião, preservando a especificidade da área psicológica e de seu tipo de estudo. Adota, no entanto, uma visão interdisciplinar aberta para outros ramos do conhecimento. Esta foi necessária a fim de procurar pensar a psicologia social, a dimensão psicossocial da religião e o diálogo inter-religioso⁶ levando em conta as transformações do pensamento contemporâneo e as descobertas sobre as questões da tese já realizadas em outros campos do conhecimento, como o campo filosófico e o campo de estudo da religião. Foram também reconhecidas as formas de conhecimento monásticas e a atual elaboração do pensamento católico a respeito do diálogo com as outras religiões.

⁵ Sou grata a Serge Moscovici, Denise Jodelet e Angela Arruda pelo apoio que deram à minha pesquisa, e faço uma revisão crítica da contribuição deles para a psicologia social, no primeiro capítulo desta tese.

⁶ O diálogo inter-religioso tomou impulso a partir do final do século XX, encontrando maiores obstáculos que o diálogo ecumênico (entre as religiões cristãs e monoteístas), desenvolvido há mais de um século. Seu desenvolvimento me parece estar, portanto, relacionado às atuais transformações da Igreja Católica e de suas relações com as outras religiões.

O enfoque da tese se beneficiou igualmente de um esforço já em processo na área da psicologia para romper com a concepção de objetividade psicológica, limitando-a à observação exterior dos fatos e comportamentos e procurando eliminar qualquer vestígio da subjetividade do pesquisador. Acentuando esta ruptura, proponho uma perspectiva científica baseada na observação participante, na descrição fenomenológica das situações, no testemunho dos atores da história, na análise e interpretação de documentos e narrações, assim como em depoimentos tanto dos protagonistas como do observador e intérprete da pesquisa. Para poder melhor estudar o diálogo de experiência entre monges de diversas tradições religiosas, escolhi, portanto, o enfoque da fenomenologia hermenêutica de Ricoeur, pois este não apenas enfatiza a experiência e preserva o sentido próprio do campo religioso, mas aprofunda também os temas centrais desta tese: a questão da identidade, da alteridade e do reconhecimento mútuo na pluralidade de pontos de vista.

Antes de apresentar a construção geral da tese, parece-me importante indicar que ela se insere em uma caminhada intelectual e espiritual que é o pano de fundo para a compreensão mais ampla de seu sentido. Tendo retornado ao Brasil em 1980, após ter vivido desde 1966 a condição de estrangeira na França, pareceu-me importante repensar a minha prática clínica em função do percurso anterior e para isto escrevi uma tese de mestrado na PUC-Rio (Sodré, 1988)⁷. Esta foi um passo fundamental e é um elo importante para a reflexão deste doutorado em psicologia, pois tratou da teoria e da experiência do si-mesmo através da concepção do ator, da fantasia e de seus personagens, na psicologia indiana⁸.

Segundo a corrente filosófica desta forma de psicologia por mim estudada, as modificações da mente e as mudanças do mundo exprimem manifestações do ser considerado como um ator capaz de assumir a forma de diferentes personagens

⁷ Monique Augras, que orientou tanto a minha tese de mestrado como o atual doutorado em psicologia, proporcionou-me não apenas um diálogo frutuoso para a elaboração intelectual de ambas, mas também o estabelecimento de uma ponte entre países, culturas e religiões diversas.

⁸ Tratava-se de uma pesquisa teórica baseada em textos clássicos da corrente filosófica e mística que ficou conhecida como o Xivaismo da Caxemira, e se desenvolveu nesta região do norte da Índia entre os séculos IX e XII, e cuja tradição oral remonta ao século V a.C.

e criar a fantasia do mundo⁹. Deste ponto de vista, a experiência do mundo é construída através da capacidade imaginária da consciência, considerada como um poder divino do ser, que é capaz de criar a ilusão do mundo (Mâyâ) com base no funcionamento do psiquismo e da linguagem.¹⁰ Descortina-se, assim, uma interessante perspectiva sobre o imaginário, que liga a realidade do estado de sonho e de vigília, e permite estabelecer uma íntima relação entre a questão do ser, da linguagem e do simbólico.

Não trato neste doutorado diretamente da dimensão imaginária do psiquismo, pois decidi focalizar a questão do ser do ponto de vista da dinâmica da identidade-alteridade através de um enfoque distinto desenvolvido também a partir da relação do ser com a linguagem e o simbólico. Baseando-me em Ricoeur, ressalto a importância da história, da ação, da representação histórica, do testemunho, da experiência e da narração para a pesquisa na área da psicologia social (Capítulo 1). Cheguei, deste modo, a uma outra abordagem dos atores e protagonistas que, situados no cenário histórico, desempenham um drama de proporções épicas.

No que diz respeito à dimensão religiosa, este enfoque possibilitou-me não apenas rever algumas categorias do campo de estudo da religião (a razão, a experiência, o divino e o Absoluto), no Capítulo 2, como também tratar sob um novo ângulo a experiência do divino e a busca do Absoluto. Pude, então, interpretar os esforços e batalhas da vida monástica e das práticas de meditação e contemplação dos monges católicos como uma epopéia, situada na perspectiva mais ampla de uma caminhada para o Absoluto por diferentes caminhos religiosos, que se cruzam no atual contexto mundial do diálogo inter-religioso.

Esta abordagem tornou possível tratar a questão da identidade-alteridade religiosa (Capítulo 3) numa perspectiva intersubjetiva e narrativa do ser e da alteridade, com base na cultura, na linguagem e na história. Tendo em vista meu percurso anterior no terreno destes assuntos e o contexto atual do chamado retorno

⁹ Esta é descrita a partir de uma concepção filosófica que se distingue das outras correntes indianas pela sua visão dinâmica do ser e pela especificidade de seu enfoque da unidade interior do universo. A diversidade e as divisões são explicadas pela concepção da fantasia (Mâyâ) criada através da linguagem, fonte do eu imaginário (ahamkâra) e das diferentes significações, pensamentos, emoções, impulsos e sentimentos.

¹⁰ Ao contrário das outras concepções indianas sobre Mâyâ, esta não é, portanto, considerada pelo Xivaismo da Caxemira nem como uma ignorância subjetiva nem como imposta ao psiquismo de fora, mas relacionada à capacidade de criar as diferentes formas, a visão de sujeitos e objetos distintos e separados, as diferentes identidades pessoais e o drama do mundo.

do religioso, é importante esclarecer que não concordo nem com os espiritualistas que reduzem o mundo e a história a uma ilusão, nem com os materialistas para os quais a religião cria e mantém uma ilusão. Não recuso, contudo, a contribuição da espiritualidade e da psicologia indiana, anteriormente mencionada, quando alerta sobre o perigo do poder imaginário por sua capacidade de encobrir, enganar e criar ilusão.

O envolvimento da mente com as projeções imaginárias a aprisiona, e a possibilidade de poder perceber a história como uma representação (*a play*) do ser ajuda a ter um recuo, a se colocar na observação do desenrolar do drama, descolando-se assim das injunções das cadeias mentais. Continuo, portanto, a considerar fundamental perceber os véus com os quais Mâyâ reveste os símbolos, entrelaça a linguagem, permeia o psíquico e tece a dinâmica histórico-cultural. Dou uma grande importância ao imaginário, que está sempre presente não apenas no estado de sonho, mas também no estado de vigília, na vida diária, na religião e na história. Entretanto, não misturo estes diversos planos da realidade, e diferencio o poder de imaginar das demais funções ou capacidades psicológicas. Além disso, não acho necessário retirar os véus, pois eles embelezam e tornam fascinante a dança da vida. Parece-me interessante igualmente que eles encubram as portas do espaço sagrado. Os véus da linguagem e dos sentidos delimitam o espaço do sagrado, resguardando-o aos olhos dos que não estão preparados para ver¹¹.

Continuo achando, portanto, pertinente a concepção de atores e protagonistas do drama do mundo, numa visão da representação histórica tanto no nível das idéias como da ação e desenrolar dos acontecimentos. Prossigo, ao mesmo tempo, o aprofundamento desta concepção do ‘drama do mundo’ em relação com o simbólico, a linguagem e a cultura. Mudaram, contudo, alguns elementos-chaves e o próprio enfoque de pesquisa. O cristianismo e a perspectiva filosófica desenvolvida por Ricoeur distinguem o ser humano do ser divino e enfatizam a importância da ação e da história. Esta não é tratada como uma ilusão, mas como tendo um sentido tanto para o ser humano como para a relação com Deus, que se fez presente na história. O imaginário e o mundo dos sonhos deixam

¹¹ A ocultação e desvelamento do sagrado aparecem não só no Antigo Testamento (por exemplo, no contexto da relação de Deus com Moisés e com o povo de Israel, no deserto do Sinai, descrita no Livro do Êxodo, em particular nos capítulos 3, 19, 34 e 40), mas também, no Novo Testamento, quando Jesus explica aos discípulos porque fala ao povo em parábolas (Mt 13, 10-17).

de serem vistos apenas sob o ângulo ilusório e enganador, e passam a serem vistos positivamente pela possibilidade de criar, construir e transformar o mundo.

Pareceu-me, pois necessário apresentar os fundamentos do monaquismo e destacar as diferenças dos pontos de vista presentes no diálogo inter-religioso, mostrando, ao mesmo tempo, a base do diálogo monástico (Capítulo 4)¹². A compreensão das referências comuns e das diferenças é necessária para a comunicação entre os diferentes caminhos monásticos, e permite por em relevo a dimensão simbólica do monaquismo e sua contribuição para a psicologia. Tendo destacado a importância da história, da cultura e da religião, tanto no nível pessoal como coletivo, delineio o desenvolvimento histórico do monaquismo e o surgimento do diálogo inter-religioso monástico (capítulo 5)¹³, chegando a uma caracterização do contexto de diálogo em relação com a atual predominância da mundialização, do pluralismo religioso e do multiculturalismo.

Depois de situar histórica e culturalmente o diálogo inter-religioso monástico, trato, no capítulo 6, da reelaboração da identidade cristã, ocorrida ao longo do processo de diálogo proposto pelo DIM¹⁴ e no desenrolar da experiência monástica de contemplação e diálogo¹⁵. A pesquisa do percurso realizado durante

¹² Este capítulo é complementado por informações sobre as religiões orientais, que se encontram no Anexo I.

¹³ Como subsídio para este capítulo, apresento, no Anexo II, o florescimento do monaquismo e o início da cristandade; no Anexo III, algumas idéias e documentos sobre a implantação do diálogo inter-religioso, que serão citados também nos capítulos seguintes; e, no Anexo IV, algumas referências complementares sobre as atuais condições do diálogo inter-religioso monástico.

¹⁴ Órgão ligado ao Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso do Vaticano.

¹⁵ O acesso a esta experiência foi propiciado através de um contato pessoal com o Secretário Geral do DIM, Pierre de Béthune, Abade do Mosteiro Saint-André (em Ottignies, perto de Louvain-la-Neuve, na Bélgica) que me forneceu não apenas toda documentação sobre o diálogo inter-religioso monástico, mas também discutiu pessoalmente comigo minhas análises dos documentos e questões surgidas na pesquisa. Tive, aliás, a oportunidade inédita de participar da vida comunitária deste mosteiro masculino, quando lá residi, num quarto especial da clausura masculina, em fevereiro de 2003. Pude assim comparar esta experiência com a experiência realizada no mosteiro feminino N.Senhora da Paz. O mais importante a realçar é que cada mosteiro beneditino tem as suas feições próprias, embora predominem as linhas gerais da orientação estabelecida na Regra de S. Bento. Existem particularidades das comunidades masculinas e femininas que não cabe aqui detalhar, mas valem a pena realçar a beleza da atmosfera interior da clausura desses dois mosteiros e o deleite de experimentar as diferenças entre os traços de um conjunto monástico masculino e de um conjunto monástico feminino, que se expressam inclusive nas vozes dos cantos. O silêncio, a intimidade, a alegria e a delicadeza das relações de cooperação e respeito mútuo são indescritíveis e me fizeram sentir estar já vivendo no Reino de Deus.

os dez anos de publicação dos boletins e documentos deste organismo¹⁶ permitiu-me estabelecer uma metodologia histórico-narrativa de análise e interpretação dos testemunhos desses monges, focalizando o relato das transformações pessoais e comunitárias que levaram ao delineamento de uma nova identidade cristã dialogal¹⁷. O enfoque histórico-cultural e o método narrativo nele alicerçado levaram à descoberta de um novo sentido atribuído não só à própria identidade como também à alteridade religiosa.

Tendo acompanhado o delineamento de uma nova dinâmica de identidade-alteridade, apresento o surgimento e consolidação deste processo ao longo do desenvolvimento histórico da relação inter-religiosa entre os monges e na experiência de reconhecimento mútuo e de unidade na pluralidade cultural-religiosa (capítulo 7). Torna-se assim possível não apenas descrever a hermenêutica do ser cristão na Babel contemporânea e apreender o seu sentido histórico na perspectiva da unidade plural, mas também distinguir a visão de alteridade da visão de pluralidade, traçar o processo de mudança e focalizar o desabrochar da espiritualidade cristã dialogal na caminhada conjunta para o Absoluto, e na perspectiva cristã de uma Alteridade Absoluta.

Parece-me importante explicitar que estou também realizando uma caminhada pessoal nesta direção, e que experimentei em minha história de vida este diálogo entre o Ocidente e o Oriente. A elaboração intelectual, as teses e trabalhos acadêmicos¹⁸ refletem esta caminhada e permitem nela avançar com maior discernimento, aprofundando as questões surgidas na experiência espiritual¹⁹. É interessante observar que a questão do ser, da linguagem e do simbólico constitui um eixo central relacionando os campos filosófico,

¹⁶ Que integra monges das comunidades monásticas católicas do mundo inteiro participando desse tipo de diálogo com monges de outras tradições religiosas através de comissões de diálogo.

¹⁷ Alguns trechos de testemunhos, relatos de experiência e discursos extraídos dos boletins do DIM, aos quais faço referência, são reunidos no Anexo V.

¹⁸ O doutorado em filosofia (Sodré, 1985), o mestrado em psicologia clínica anteriormente mencionado (Sodré, 1988), o pós-doutorado em filosofia (2000-2001) e o atual doutorado em psicologia (2002-2005).

¹⁹ Isto foi necessário pelo fato de minha busca espiritual ter se inserido numa história familiar que recusava a religião e a espiritualidade e a opunha à atividade intelectual. Esta integração do espiritual e do intelectual pareceu-me importante igualmente na medida em que a religião é algumas vezes associada ao atraso e à falta de instrução de pessoas fracas, que precisam recorrer à explicação de Deus e a ela se submetem sem discernimento. Esta atitude acentuou-se com a afirmação secular, com o anticlericalismo e a atitude anti-religiosa de alguns movimentos e regimes políticos. Procuo, portanto, fazer uma síntese do espiritual e do intelectual, por considerar ambos importantes para minha vida, assim demonstrando, ao mesmo tempo, não existir tal oposição.

psicológico e religioso. Ao longo deste eixo, foi se aprofundado a perspectiva do observador, do ator, do drama e de seus personagens e a relação destes com a questão da contemplação de Deus no mundo e na história, que transparece nas linhas e entrelinhas deste doutorado.

O período de minha história pessoal entre 1988 a 1998, foi um momento de intenso trabalho em psicologia clínica, de aprofundamento da prática espiritual e entrelaçamento entre ambas²⁰. Não cabe aqui contar como meu retorno à espiritualidade, em 1978, levou-me a um interesse pelo monaquismo hindu e pela meditação, nem como a caminhada pela espiritualidade indiana me conduziu à descoberta da mística cristã, a um retorno ao cristianismo, em 1994, e a uma descoberta do monaquismo cristão, que antes ignorava completamente, embora tendo sido educada por missionárias beneditinas. Num texto inédito²¹, escrito em 1998, *A Descoberta do Valor Atual da Vida Monástica*, traço as linhas gerais desse itinerário, no momento, em que decidi ingressar num mosteiro beneditino²².

Neste texto reflito sobre minha experiência de vida no confronto com os movimentos da minha época e as indagações espirituais, e revejo a contribuição particular da formação e da fé católicas postas em relevo pelas descobertas feitas nos outros caminhos espirituais²³. Descrevo o paradoxal percurso de afastamento e retorno à espiritualidade beneditina num movimento de ascensão para Deus, que comparo a uma espiral, pois eleva e integra as conquistas anteriores numa subida em torno de um centro ligando o céu e a terra. Mostro que embora tenha sentido a

²⁰ Como se pode verificar através de algumas publicações deste período (Sodré 1993 a, 1993 b, 1995), que se diferenciam das publicações de caráter psicossocial ou sociológico do período anterior (Sodré 1971, 1974, 1983 a, 1983 b).

²¹ Ele foi escrito e lido em voz alta para a comunidade das monjas beneditinas do Mosteiro N. Senhora da Paz, em Itapecerica da Serra (S. P), num momento do dia, em que se costuma fazer a leitura de biografias e hagiografias, que ilustram a caminhada monástica.

²² Neste texto procuro compreender minha caminhada para Deus e meu interesse pela vida monástica, impulsionada por um forte retorno às raízes da minha formação religiosa e da minha identidade cristã. Descrevo a descoberta de um sentido enriquecedor, mesmo nos aparentes desvios do caminho espiritual, assim como o processo de volta ao cristianismo através de uma alegoria. Esta conta a história de alguém que toma consciência de ter soterrado uma preciosa construção antiga para erguer um prédio moderno de menor valor, mas que se dá ao trabalho de escavar o terreno à procura das antigas ruínas; as restaura, aproveitando as novas concepções da arquitetura e o que era bom e belo tanto na construção moderna como na antiga; chegando assim a uma nova síntese de ambas as construções.

²³ Procuro entender o significado da opção pela vida monástica, assim como a contribuição desta para a Igreja Católica e para o mundo moderno. Embora lamentando não ter podido seguir mais cedo a vocação religiosa e sentindo no próprio coração o eco do pesar de S. Agostinho por uma conversão tardia, considero que o reencontro com Deus permitiu-me olhar para traz e entender o sentido global e o enriquecimento de todo o percurso realizado. Considero que minha participação política e minha militância comunista, assim como a pesquisa pessoal em psicoterapia e a busca espiritual no oriente correspondem a tendências e escolhas que desenham o que sou hoje.

Presença divina junto a mim desde a infância, só recentemente descobri ser possível encontrá-la no núcleo dessa espiral, que integra os diferentes momentos das histórias de vida pessoais e comunitárias na caminhada em direção ao Absoluto.

Partindo, na base da espiral, de uma formação beneditina incipiente, o retorno atual à vida contemplativa dos monges beneditinos permitiu-me integrar a experiência realizada em outros caminhos, nesse movimento de ascensão em espiral. No início da subida, apesar da dedicação ao estudo religioso e bíblico, permaneci na superfície da fé católica, pois desconhecia sua espiritualidade e a contribuição da longa história cristã mantida sempre viva através da chama de seus inumeráveis santos. O retorno ao caminho beneditino e o amor que ele me inspira, mesmo percebendo as inúmeras limitações próprias do ser humano, parece-me uma prova contundente de que algo muito fundamental me foi nele transmitido e permaneceu dentro de mim. Guardo, por exemplo, também uma lembrança positiva da experiência comunista, mas percebo ser ela de uma outra ordem, em relação com certos ideais e com a admiração pela coragem e dedicação de algumas pessoas que deram suas vidas por um mundo melhor e mais fraterno, no qual acreditavam sinceramente²⁴.

Hoje, olhando para trás, percebo que busquei no comunismo e na ioga verdades contidas no catolicismo, porém desconhecidas para mim, na época. Por imaturidade e falta de informação deixei um catolicismo que não me parecia abrir qualquer perspectiva de mudar o mundo, que não fazia arder o coração nem preenchia os sonhos. Foi a interiorização contemplativa do Cristo no coração, que me permitiu sentir sua Presença nos sacramentos antes esvaziados por uma prática meramente externa e uma leitura intelectual dos ensinamentos. Infelizmente, a ausência da prática contemplativa e do diálogo interior com Deus parecem ter esvaziado não apenas a minha prática religiosa de adolescente, mas também a religiosidade atual de muitos católicos, os quais multiplicam suas devoções externas e não entram em contato mais íntimo com Cristo.

²⁴ Não recusei estes ideais, mas um projeto comunista imposto pela força e pela violência, e que não se fundamenta numa radical transformação do ser humano. As comunidades monásticas cristãs parecem-me realizar melhor esta proposta, pois estando enraizadas na vivência da mensagem cristã e do amor de Cristo têm meios para superar as paixões e egoísmos humanos, que impedem a união e a solidariedade entre os seres humanos.

Tendo tomado contato com minhas próprias paixões e egoísmos e sabendo o quanto é difícil vencê-los, posso imaginar minhas dificuldades pessoais para integrar-me numa comunidade monástica. Acho mesmo que se contasse somente com as minhas forças, essa tentativa seria, no mínimo, extremamente exaustiva, árida e até impossível. A história dos santos deu-me, contudo, coragem para me lançar no grande desafio da vida monástica, consciente das minhas limitações. Ao compartilhar com meus amigos de diferentes credos minha decisão de ingressar no mosteiro, observei uma reação geral bastante reveladora para a contextualização do sentido monástico elaborado neste doutorado. A notícia teve sobre as pessoas um efeito contraditório e mais questionador do que qualquer explicação doutrinária.

Senti que minha decisão mexia com os ideais de felicidade estabelecidos até mesmo por muitos católicos, que me perguntavam estupefatos: Você vai deixar seu apartamento tão bonito e sua vida tão confortável? E seus interesses intelectuais, seu trabalho de psicologia, os seus estudos e pesquisas? E todas as suas relações, seus amigos? Nunca mais vai poder viajar, ter roupas e objetos bonitos? Você tem ainda uma vida pela frente e possibilidades de realização profissional e amorosa! Por que deixar tudo, no auge da vida, tendo tantas possibilidades? Vai abrir mão da liberdade que sempre gozou e de todas as suas potencialidades e possibilidades ainda por vir? Alguns se surpreendiam mais com a escolha católica, considerada retrógrada e ultrapassada e viam até com melhores olhos uma opção contemplativa de tipo oriental.

Mesmo entre os católicos, o questionamento da escolha monástica foi grande e me perguntavam: Você não acha que poderia ajudar mais a Igreja com seus conhecimentos e atividades? Por que não entrar para uma ordem mais ativa, voltada para as obras sociais e para o trabalho missionário? Estas e outras questões me fizeram perceber o quanto a tradição contemplativa da Igreja Católica, seu valor e contribuição para os católicos e para o mundo é pouco conhecida e até ausente da vida e da prática religiosa dos próprios cristãos. Em nenhum outro momento, percebi de forma tão aguda a dessacralização da vida, a desvalorização da relação com Deus, assim como o endeusamento das coisas e

conquistas meramente humanas e materiais²⁵. Contraponho a estas características de uma religiosidade superficial, a sacralização possibilitada pela extraordinária força e beleza da liturgia beneditina, que permite abrir as portas dos olhos e ouvidos e ingressar no espaço divino²⁶.

Embora percebendo as diferenças entre a espiritualidade da ioga e a espiritualidade católica e tendo optado claramente pelo caminho do encontro com Deus em Jesus Cristo, sinto a importância de reconhecer e procurar entender como outros caminhos exprimem a busca humana de Deus. Não identifico meus antigos mestres espirituais indianos com a divindade²⁷, mas reconheço neles um grau de grande perfeição das potencialidades humanas e da espiritualidade, realizadas nos quadros de uma outra tradição religiosa. Este tipo de mestre²⁸ atinge um extraordinário aperfeiçoamento de capacidades humanas, particularmente mentais, normalmente inexploradas pela maioria das pessoas, e desenvolvem um outro tipo de santidade, que embora diversa da cristã, reflete aspectos do divino, que os cristãos reverenciam em Cristo.

Existem, portanto, concepções diversas da divindade e da santidade, tendo um núcleo comum em torno de uma proposta de aperfeiçoamento da condição humana e de união com Deus por caminhos e finalidades distintas. Considero fundamental que a psicologia leve em conta os conhecimentos humanos

²⁵ Esse relato toca o âmago da dificuldade atual de uma espiritualidade submersa na vida secular e pode até nos ajudar a entender por que as pessoas preferem uma espiritualidade que promete visões de meditação, conversas com espíritos, curas e poderes, assegurando uma felicidade imediata, inserida no mundo material. A história monástica cristã integra-se na história da revelação de Deus, e é, ao contrário, uma história de ruptura com o meio circundante, de lutas e dificuldades para superar as limitações humanas num esforço de abertura para o transcendente. Uma história escrita e relida através dos sinais de uma outra dimensão e da realidade do Outro, que está além e nos ultrapassa, embora presente em nossa história e em nossos corações. O que me atrai, na vida monástica cristã, é justamente o fato de o monge estar voltado completamente para Deus e de questionar, por sua própria escolha e renúncia, a redução da realidade à pura materialidade, ao imediato e a uma representação puramente subjetiva de Deus em meditação.

²⁶ Lembro-me nitidamente, até hoje, do impacto causado pela visão inicial da organização do círculo das monjas, durante a celebração litúrgica, no Mosteiro N. Senhora. Da Paz, em Itapeverica da Serra (S. P.). Este primeiro círculo circunda o altar, colocado no centro, estando também o povo atrás, num círculo maior e mais externo. Quando a beleza do canto encheu o local da Igreja, no enlevo daquele momento inesquecível, senti-me transportada para o céu e associei o círculo das monjas ao dos serafins, os anjos que estando sempre voltados para a face de Deus difundem a sua Luz para os demais círculos concêntricos, em torno de Deus. Também nos Ashrams (comunidades espirituais indianas reunidas em torno de um mestre), os monges ficam sentados, no círculo mais próximo ao mestre, que colocado no centro representa Deus, na terra. Já no mosteiro beneditino de N. Senhora da Paz, a abadessa e a priora encabeçam e fecham o círculo das monjas, em torno da Presença do Cristo consagrado no altar, vivo no centro da celebração e em cada um dos cristãos.

²⁷ Como fazem aqueles que seguem a tradição hindu.

²⁸ Chamados *siddhas*.

acumulados nesses diferentes caminhos e estude os processos psicológicos neles envolvidos do ponto de vista dos referenciais próprios de sua área de estudo. É o que me proponho a fazer nesta tese, ampliando e adaptando para isto o enfoque psicossocial ao campo de estudo da religião. A reflexão nela realizada permitiu-me uma outra perspectiva sobre a psicologia social, sobre a questão religiosa, sobre a concepção do diálogo e do caminho monástico, além de interessantes descobertas sobre o processo de elaboração da identidade-alteridade e sobre a dinâmica destas duas polaridades, possibilitando-me inclusive estabelecer uma relação entre o sentido geral desta tese e a perspectiva aberta pela espiritualidade cristã dialogal.

1

Psicologia Social e Fenomenologia Hermenêutica

1.1

Renovação atual da Psicologia Social

Antes de abordar o terreno do diálogo de experiência dos monges católicos com os monges de outras tradições religiosas e focalizar a questão da identidade-alteridade no testemunho desses monges, parece-me fundamental não apenas apresentar a ótica adotada para a pesquisa deste terreno e do objeto de estudo desta tese, como também situá-la no campo da psicologia. Tendo em vista que minha pesquisa sobre diálogo inter-religioso parte do contexto histórico-cultural da experiência monástica e das atuais relações do catolicismo e de seus monges com as outras religiões, ela se insere na área da psicologia social²⁹, na qual a identidade e a alteridade já vêm sendo estudadas. É o caso, por exemplo, de uma outra pesquisa na qual tive a ocasião de participar³⁰, no final da década de sessenta do século passado, no Laboratório de Psicologia Social da EHESS³¹ de Paris.

Apesar dos avanços mais recentes da psicologia nesta área, em particular no aprofundamento do estudo da identidade e da alteridade, verifiquei, contudo, ser imprescindível levar em consideração o sentido religioso e a especificidade da experiência contemplativa monástica em relação com as características dos monges católicos e sua busca do Absoluto. Assim sendo, foi necessário não apenas integrar a renovação atual da psicologia social, mas também ampliar este esforço científico através da contribuição da fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur, cujos fundamentos me parecem permitir uma melhor articulação da questão da identidade-alteridade com o campo de estudo da religião e com a abordagem e interpretação do ponto de vista deste grupo religioso e do sentido de

²⁹ Esta disciplina está voltada para o estudo dos processos psicológicos nas relações interpessoais e nas relações entre os grupos sociais, como é o caso do processo de elaboração da identidade-alteridade dos monges em diálogo.

³⁰ A identidade e a alteridade eram, porém, abordadas no enfoque das representações sociais da loucura.

³¹ École des Hautes Études en Sciences Sociales.

sua proposta de vida e de diálogo de experiência inter-religiosa, como demonstrarei ao longo desta tese.

O grande valor do estudo do diálogo de experiência proposto pelos monges católicos do DIM para a psicologia social está em sua forma de viver a experiência espiritual de outras tradições monásticas no reconhecimento da alteridade religiosa e no aprofundamento da própria identidade cristã. Era, portanto, crucial recorrer a um enfoque que fornecesse os elementos teóricos para a abordagem da experiência religiosa e da dinâmica da identidade-alteridade em termos de reconhecimento mútuo. Preocupei-me em levar em conta também o esforço desses monges para ultrapassarem o nível das construções sociais, da dimensão cognitiva de suas próprias concepções religiosas e culturais e a perspectiva de alteridade em termos de oposições nas relações sociais. Assim sendo, não me pareceu adequado utilizar um enfoque psicossocial que enfatizasse a dimensão cognitiva social, enfocasse a questão da alteridade em termos de oposição entre o eu e o outro e não permitisse entender a especificidade da experiência religiosa e de seu sentido espiritual.

Considero da maior importância para a minha tese a contribuição dos avanços da pesquisa na área da psicologia social, em particular na configuração do enfoque psicossocial e no aprofundamento da questão da identidade-alteridade em termos de representações sociais, mas procurei, contudo, dar relevo e até mesmo radicalizar a ruptura já em curso na psicologia social com a preponderância do cognitivismo social através da fenomenologia hermenêutica. A aproximação das ciências humanas e sociais com a filosofia já vem sendo realizada por outros pesquisadores e se manifesta de modo bastante criativo em várias obras de Ricoeur³², em particular em sua abordagem da identidade-alteridade, das histórias de vida, da história social, dos testemunhos e representações históricas, da linguagem, e da narração, que adoto nesta tese.

O esforço já realizado por Ricoeur nesta direção me permitiu desenvolver um enfoque histórico e hermenêutico da psicologia social que não se limita ao estudo das significações e sentidos das palavras e à interpretação dos textos, mas focaliza as narrações e testemunhos em relação com as ações e interações sociais integradas nas histórias pessoais e na história social dos grupos, culturas e

³² (1969, 1980, 1987, 1990, 2000, 2003, 2004).

religiões. Este realce do enfoque fenomenológico da história e da hermenêutica permitiu uma síntese e amadurecimento da minha reflexão sobre a psicologia social e sobre a importância de pesquisar outras formas de consciência, de ser e de conhecer³³. Tendo integrado o enfoque filosófico de Ricoeur, a psicologia social que apresento nesta tese pesquisa, portanto, o fenômeno religioso tanto ao nível dos discursos como ao nível das ações dos protagonistas do diálogo e dos grupos de monges nele envolvidos. Procuo, desse modo, melhor entender o processo psicossocial de elaboração da identidade-alteridade em relação com o sentido religioso e as significações culturais e religiosas das experiências de diálogo inter-religioso monástico não só através dos textos, como também através das posturas e ações expressas nas narrações e testemunhos a respeito do diálogo.

Antes de aprofundar este enfoque da psicologia social é preciso, todavia, entender a virada permitida pela fenomenologia hermenêutica a partir dos avanços e da perspectiva aberta pelos pesquisadores nesta área da psicologia, procurando compreender a linha geral dessas contribuições no que diz respeito ao tema desta tese, às diferenças de abordagem e às tentativas de ampliar ou ultrapassar os limites teóricos atuais. Tendo em vista esta finalidade, situei minha análise da psicologia social a partir da predominância do cognitivismo nesta área, pois verifiquei a preponderância desta corrente na própria definição da psicologia social, em livros clássicos de apresentação desta disciplina, como, por exemplo, o de Rodrigues, Assmar e Jablonski (2002). Esta é por estes autores definida em termos dos processos cognitivos e em termos de oposição ou adaptação entre o eu e o outro.³⁴

A *Introdução à Psicologia Social* de Krüger (1986), embora partindo também do enfoque cognitivo da psicologia social, introduz alguns aspectos novos e algumas considerações críticas sobre as características predominantes na psicologia social, na época desta publicação: o individualismo, o

³³ Já há algum tempo venho pesquisando outros tipos de psicologia, de filosofia, de cultura e religião: defendi uma tese sobre a filosofia indiana e outra sobre a psicologia da ioga, lutei pelo reconhecimento da psicologia oriental e procuro colaborar no intercâmbio, pesquisa e diálogo entre as religiões.

³⁴ A leitura da última edição deste livro mostra que essa tendência da psicologia social vem também se renovando e fazendo surgir novos temas de estudo, como por exemplo, o *self*, as emoções, a linguagem não verbal ou a memória. Contudo, a visão da psicologia social continuou dominada pela psicologia cognitiva, com uma crescente ênfase no estudo do eu e de seu papel na interação social. Desse modo, a psicologia social é ainda por Rodrigues, Assmar e Jablonski (2002) conceituada como “uma atividade científica cujo objetivo é entender a interação humana e os processos cognitivos a ela relevantes” (p. 61).

experimentalismo, a microteorização, o etnocentrismo, o utilitarismo, o cognitivismo e o a-historicismo. Ao lado do estudo das atitudes, preconceitos, valores e crenças, construídos através das experiências sociais, apresenta a formação do ser social em termos de socialização, aprendizagem, desenvolvimento da moralidade e das necessidades de realização, influência da sociedade e da cultura. Mostra como através das relações interpessoais, inclusive de poder, verifica-se a influência das circunstâncias sociais e culturais, historicamente localizadas; apresenta os principais aspectos dos processos grupais estudados pelos psicólogos sociais, assim como a investigação dos problemas sociais e as aplicações da psicologia social, aspirando a um consórcio mais sólido com as ciências sociais e a uma ênfase maior na historicidade.

A descrição de Krüger (1986) a respeito das principais características da psicologia social permite perceber claramente a relação entre o individualismo, o experimentalismo, a microteorização, o etnocentrismo, o utilitarismo e o a-historicismo com o cognitivismo. De fato, o cognitivismo, associado a uma metodologia experimental, enfrentou uma luta teórica com a psicanálise e o behaviorismo, tornando-se hegemônico no campo da psicologia social, na década de 40-50. Embora enriquecendo a psicologia social em muitos aspectos interessantes do processo de conhecimento, o cognitivismo enfatiza o controle racional das condutas humanas, preocupando-se com as construções e transformações lógicas, com a elaboração e com a articulação das estruturas cognitivas já formadas. Desse modo, negligencia a dimensão histórica - cultural e os aspectos não racionais do ser humano, que antes encontravam espaço nessa área da psicologia, como mostra a *Introdução à Psicologia Social* de Ramos (2003), publicada pela primeira vez em 1936, que retrata uma visão da psicologia social mais integrada às ciências sociais e mais interessada pelos aspectos dinâmicos da personalidade e dos grupos sociais.

Uma série de livros brasileiros recentes sobre a psicologia social, como a *Psicologia Social Contemporânea*³⁵, menciona que a crise dessa psicologia social cognitivista teria começado a partir de meados dos anos sessenta, tendo chegado ao Brasil por volta dos anos setenta. A nova abordagem da psicologia social surge a partir das transformações do pensamento científico, nesse período, em particular

³⁵ De Corrêa, Neves Strey, Guazzelli Bernardes, Guareschi, Carlos e Gali Fonseca (2002).

a partir das críticas aos fundamentos positivistas do chamado pensamento moderno. Criticam seus autores a perspectiva experimentalista e o pressuposto individualista que acabaram predominando na psicologia social de influência americana, após o período em que escreveu Ramos. Essa nova psicologia social brasileira enfatiza a dimensão social³⁶, abrindo-se, igualmente, para a dimensão histórica - cultural do ser humano e da vida social.

Uma leitura dos temas abordados pelas novas publicações nessa área permite perceber que os novos focos de interesse privilegiam a relação à cultura, às formas simbólicas, à linguagem, ao conhecimento, à comunicação, à subjetividade e identidade. Pode-se verificar, igualmente, que a origem dessas críticas surge na França e na Inglaterra, tendo chegado ao Congresso Interamericano de Psicologia, em 1976. Essa nova psicologia social se constrói no Brasil, no final dos anos setenta, e produz uma vasta literatura sobre o assunto a partir dos anos oitenta, utilizando alguns referenciais da psicanálise, do materialismo histórico e de concepções sobre as representações sociais, as comunidades, as instituições e culturas. Os autores desses livros procuram romper com a linearidade de causas e efeitos e com a tentativa de controle experimental predominante na psicologia social americana, propondo um olhar sobre o concreto e sobre as relações sociais mais amplas e complexas.

Nessa tentativa de romper com a dicotomia entre indivíduo e sociedade, as novas vertentes da psicologia social procuram se situar num espaço de interseção entre ambos, em particular a partir de uma perspectiva psicológica de relação ao outro e de alteridade (Arruda, 1998). É possível identificar várias vertentes dessa nova psicologia social³⁷, mas não caberia aqui detalhá-las.³⁸ Nesse movimento de renovação da psicologia social é necessário, entretanto, destacar a enorme contribuição da teoria das representações sociais de Moscovici, pois através dela foi possível desenvolver uma abordagem especificamente psicossocial e integrar o

³⁶ Em particular a partir de uma de suas mais influentes tendências, a da teoria das representações sociais.

³⁷ Elas estão organizadas num movimento reunido em torno da Associação Brasileira de Psicologia Social, a ABRAPSO.

³⁸ Pode-se citar, no entanto, como exemplos desta nova perspectiva da psicologia social brasileira o livro organizado por Lane e Bader B. Sawaia (1995), *Novas Veredas da Psicologia Social*, e o livro organizado por Freitas Campos, em 1996, *Psicologia Social Comunitária*, no qual Lane retoma o histórico do desenvolvimento das pesquisas desse grupo, na década de oitenta, complementada pela apresentação de Quintal Freitas sobre as práticas da psicologia em comunidade nas décadas de 60 a 90.

psicológico e o social num único enfoque mais abrangente que rompe com os limites da psicologia individual. Embora dando ainda relevo ao aspecto cognitivo do psiquismo, esta teoria procurou também incorporar seus demais aspectos, em particular sua dimensão afetiva e imaginária.

Ao fazer a apresentação histórica desta teoria em suas obras mais recentes, Moscovici (2001 e 2003) delinea o surgimento dessa noção, a partir de 1961³⁹, e o espírito novo por ela criado no estudo dos comportamentos e relações sociais ao permitir estudar os problemas da cognição e dos grupos sociais, que se tendia a negligenciar cada vez mais. O estudo das representações sociais constitui-se, desde então, a partir da abordagem da cognição social, da difusão dos saberes, da relação pensamento com a comunicação e da gênese do senso comum. A partir da década de sessenta, Moscovici projeta-se, portanto, como um expoente da psicologia social européia, dando forma a uma teoria do ‘olhar psicossocial’ das interações humanas, diverso do olhar de outros psicólogos ou sociólogos. Sua teoria das representações sociais consolida-se em suas obras publicadas a partir da década de setenta e oitenta⁴⁰, quando passa a ser reconhecido também pelos psicólogos sociais brasileiros como um dos grandes defensores de uma perspectiva social em psicologia, em contraposição às perspectivas individualistas, então, predominantes.

A difusão atual da utilização da noção de representação social é relacionada por Moscovici aos progressos da psicologia cognitiva e à convergência que esta noção possibilitou entre as diferentes ciências humanas e sociais.⁴¹ De fato, seu enfoque da psicologia social abre esta disciplina para as pesquisas realizadas por estas diferentes ciências, sempre ressaltando a área específica de estudo propriamente psicossocial. Na descrição histórica do percurso de elaboração da noção de representação social, Moscovici (2001) salienta a evolução das representações coletivas para as representações sociais e aproxima assim sua teoria do esforço feito por Lévy-Bruhl no estudo cultural comparado.

³⁹ “Por volta do início dos anos 60, pareceu-me possível retomar o estudo das representações (Moscovici,1961) e despertar o interesse de um pequeno grupo de psicólogos sociais fazendo reviver tal noção.” (Moscovici, 2001, p.45).

⁴⁰ Como mostram, por exemplo, suas publicações de 1976, 1978, 1979, 1984.

⁴¹ “Pode-se supor que, consecutivamente a esse trabalho e aos recentes progressos da Psicologia Cognitiva, assiste-se a uma difusão da noção. Atualmente, a Sociologia e a Antropologia redescobrem-na e vemo-la expandir-se por toda parte, até mesmo no vocabulário corrente. Assim se opera, em torno das representações sociais uma convergência notável entre as diversas Ciências Psicológicas e Sociais (Jodelet, 1984)”. (Moscovici, 2001, p.46)

Sublinha que este esforço leva à conclusão que os fenômenos sociais poderiam ser explicados a partir das representações e das ações por elas autorizadas. Ao analisar os estudos culturais comparados, situa sua maior deficiência na perspectiva individual adotada.⁴² Conclui, portanto, pela necessidade de relacionar as crenças, mitos e formas simbólicas em geral à própria sociedade onde se constituíram, procurando atribuir os absurdos e erros não mais à lógica falha dos indivíduos, mas à própria representação coletiva, cuja significação teria de ser compreendida.

Não se pode, portanto, negar a importância dada por Moscovici à história e à cultura, mas que estas dimensões do social são, contudo, abordadas em termos de desenvolvimento cognitivo e de evolução social das mentalidades. Desde seu ensaio sobre a história humana da natureza, Moscovici (1968) se interessa pelas transformações do pensamento, e tem o mérito de ter reabilitado o conhecimento comum e seu papel na modernidade, focalizando a gênese do senso comum e sua relação com as representações. Preocupa-se, portanto, cada vez mais com a questão histórica e cultural, procurando retomar o elo entre as representações coletivas e o desenvolvimento cultural a partir de Lévy-Bruhl e do aprofundamento de suas idéias por Piaget e Vygotsky.

Sua reavaliação de Lévy-Bruhl destaca a importância da contribuição deste para o desenvolvimento de sua própria reflexão sobre a existência de diferentes formas de racionalidade, não apenas em diferentes sociedades como também num mesmo indivíduo.⁴³ Ao por em relação a representação coletiva, a lógica e a cultura, Lévy-Bruhl permite a Moscovici diferenciar distintas maneiras de pensar e raciocinar. Moscovici defende, então, a hipótese da coexistência atual destes diferentes modos de pensar⁴⁴, mostrando que a racionalidade moderna procura,

⁴² “Assim muitos sociólogos e antropólogos, estudando os mitos e os conhecimentos práticos das sociedades longínquas, descobriram um tecido de absurdos e de superstições. Sem olhar à sua volta e comparando-os ao Ocidente, tendiam a explicar essas aberrações pelas limitações dos indivíduos, incapazes de raciocinar como nós, e por erros de associação mental, cuja origem seria psicológica. Ora se associarmos crenças, mitos e formas simbólicas em geral à própria sociedade, tudo muda. Absurdos e erros não são mais atribuídos à lógica falha dos indivíduos, mas à própria representação coletiva, cuja significação tem de ser compreendida (2001, p. 49)”.

⁴³ Recusa Moscovici (2003) a idéia de que o senso comum é distorcido e errado, achando que ele deve ser entendido no seu contexto histórico e cultural a partir de suas produções incorporadas à linguagem, ao folclore e mesmo à literatura e à ciência.

⁴⁴ Propõe uma concepção de polifasia cognitiva, segundo a qual haveria uma tendência a empregar maneiras diversas e até opostas de pensar (tais como a científica e a religiosa, a metafórica e a lógica), mostrando a tendência moderna não apenas para racionalizar, mas também para fazer deuses.

contudo, eliminar as formas de vida mental e social conservadas pela tradição, substituindo-as pelas da ciência e tecnologia, estigmatizando sem examinar todos os pensamentos e crenças diferentes, relegando-os a uma categoria inferior e condenando-os ao desaparecimento.

Moscovici confronta-se assim com os limites do cognitivismo social e do racionalismo. Considera que as representações sociais identificadas no senso comum são constituídas tanto por crenças baseadas na fé como por elementos de conhecimento baseados na verdade. A pobreza do cognitivismo não estaria no fato dele ignorar as questões de sentido, mas no fato de deixar de fora as crenças, pois as representações sociais só estão vivas se as pessoas nelas acreditam em determinado momento. Sua perspectiva do olhar psicossocial contribui, portanto, para a elaboração de um enfoque específico da psicologia social, que explora as fronteiras de várias disciplinas humanas e sociais e a conduz aos limites do domínio do cognitivo. Cabe agora aprofundar esta nova configuração da psicologia social, ressaltando o processo de ampliação e integração em curso nesta área.

1.2

Especificidade da Abordagem Psicossocial

Moscovici (2003) mostra que a relação entre representação coletiva e cultura estabelecida por Lévy-Bruhl está na base da visão social do desenvolvimento cognitivo elaborado por Piaget e Vygotsky. Nesse livro (2003), critica a idéia de evolução do primitivo ao civilizado e de um processo histórico único de passagem da representação religiosa primitiva a uma representação científica moderna, mostrando a possibilidade de uma mudança descontínua na passagem de uma cultura a outra. Mostra-se ainda interessado por esta passagem do primitivo ao moderno, mas considera que esta ocorre de modo não contínuo e sim pela substituição de um padrão de pensar e sentir pelo seu contrário. Sublinhando o fato que a lógica e o pensamento científico não substituem inteiramente o pensamento pré-científico, valoriza a teoria de Lévy-Bruhl como a chave para o estudo histórico – cultural da transformação das representações científicas em representações do senso comum, permitindo mostrar que o pensamento pré-científico não pode ser erradicado.

Moscovici diferencia e relaciona a ciência e o senso comum, apresentando-os como modos distintos de compreender o mundo e a ele se relacionar, que são irredutíveis um ao outro. Distingue, então, essas duas formas de conhecimento não apenas por questões de ordem lógica, mas também psicológicas. Põe, portanto, em causa, neste livro (2003), o que considera o mito da racionalização total, segundo o qual haveria a assimilação das representações sociais por representações científicas e uma ascensão das formas de pensamento.⁴⁵ Ressalta, ao contrário, o movimento inverso pelo qual as representações sociais se tornam representações do senso comum e as representações do senso comum se transformam em representações científicas. Moscovici critica, deste ponto de vista, a concepção a – cultural e a - histórica, segundo a qual o senso comum seria um estágio arcaico de compreensão, incluindo conhecimentos que não teriam mudado. Pondera que as representações sociais se constroem aos nossos olhos, nos diferentes processos de comunicação, na mídia e nos lugares públicos.⁴⁶ Assim sendo, essa discussão em torno das representações e formas de pensamento histórico-culturais tem o mérito de por em causa a hegemonia da chamada racionalidade moderna, ressaltando o papel das crenças e dos significados. Esta nova perspectiva da psicologia social, abre, desse modo, suas portas para o estudo de outras formas de racionalidade e de experiência, como aquelas elaboradas no campo da religião.

Sem negar a importância da passagem da explicação do nível individual para o nível coletivo nem a importância dessa abertura para outras formas de pensar, parece-me, igualmente, importante chamar a atenção para a necessidade de que a compreensão do outro, tanto ao nível das pessoas como das coletividades, ultrapasse as avaliações em termos de oposição entre a sociedade do eu e a sociedade do outro, seja esta evolução das sociedades e das mentalidades

⁴⁵ Ou seja, uma evolução das formas de pensamento estabelecidas a partir da percepção para as formas de pensamento construídas pela razão, do concreto ao abstrato, do primitivo ao civilizado, da criança ao adulto.

⁴⁶ Estabelece, desse modo, uma linha entre ciência popular, senso comum e representações sociais, num processo de criação contínua, compartilhada e transformada através de influências recíprocas e de negociações implícitas no curso das conversações, onde as pessoas se orientam para modelos simbólicos, imagens e valores compartilhados específicos, constituindo um repertório comum de interpretações e explicações, regras e procedimentos aplicáveis à vida cotidiana. O compartilhamento das representações ocorre através de relações estabelecidas na comunicação e as representações sociais não são consideradas como um reflexo do mundo, pois evocariam e reconstituiriam, igualmente, o que está ausente. As representações sociais constituiriam, inclusive, a identidade e o *self*.

considerada contínua ou descontínua. Sem entrar neste aspecto, Moscovici enfatiza, sobretudo, a contribuição de Lévy-Bruhl ao deslocar o estudo das representações da perspectiva individual para a perspectiva do conjunto das crenças e idéias, sublinhando a impossibilidade de explicar os fatos sociais a partir da psicologia dos indivíduos ou do pensamento individual e a importância da pressão das representações dominantes na sociedade sobre o indivíduo.

Considera, ao contrário, as crenças e idéias como conjuntos que são moldados pela sociedade e formam as mentalidades que variam de uma sociedade para outra.⁴⁷ Desse modo, esvazia a importância dos protagonistas da ação e elaboração das idéias e valoriza as estruturas intelectuais e afetivas das representações em geral.⁴⁸ Não caberia aqui aprofundar as transformações de sua concepção sobre estes estudos comparados⁴⁹, nem seu esforço para explicar o processo pelo qual as representações passam da vida de todos para a vida de cada um, do nível consciente para o nível inconsciente, da representação do mundo da criança para a representação do adolescente e depois do adulto, procurando entender as etapas do desenvolvimento cognitivo e do processo de intelectualização. É importante distinguir sua ênfase no domínio do macrossocial de outros enfoques, como o de Ricoeur, que procura aprofundar o estudo do microssocial e articular a história pessoal e a história social.

É importante mencionar, no entanto, as consequências dessas conclusões sobre a abordagem da psicologia social. Julga Moscovici que esta deve se voltar para a exploração das representações vivas na imaginação dos contemporâneos que as produzem e partilham.⁵⁰ Deixando de lado o estudo histórico-cultural do desenvolvimento das formas cognitivas, a Psicologia Social deveria se esforçar por apreender o movimento oposto ao observado nestes estudos comparados e

⁴⁷ “O indivíduo sofre a pressão das representações dominantes na sociedade e é nesse meio que pensa ou exprime seus sentimentos. Essas representações diferem de acordo com a sociedade em que nascem e são moldadas. Portanto, cada tipo de mentalidade é distinto e corresponde a um tipo de sociedade, às instituições e às práticas que lhe são próprias” (2001 p.50).

⁴⁸ É em função deste destaque dado ao conjunto da sociedade e de sua mentalidade que resgata a contribuição de Lévy-Bruhl e o fato deste ter revelado os movimentos da vida mental coletiva, a configuração que as cimentam e as bases psíquicas do simbolismo inscritas em cada tradição.

⁴⁹ Que pode ser acompanhada, em particular, pela análise de duas de suas obras mais recentes (2001 e 2003).

⁵⁰ Em vez de se interessar pelo primitivo, pela criança ou pelo doente, as pesquisas atuais deveriam se interessar pelo outro termo da comparação: o civilizado, o adulto e o homem sadio. Caberia à Antropologia e a Psicologia da criança o estudo comparativo que estabeleceria a genealogia das formas cognitivas, indo do pensamento mítico ao pensamento científico, do conhecimento folclórico ao conhecimento racional, ou do pensamento operatório concreto ao pensamento operatório formal.

estudá-lo, na atualidade, quando ocorre sob o efeito das massas ou no curso da comunicação. A idéia defendida por Moscovici é, portanto, a de transferir para a sociedade moderna a noção de representação coletiva que parecia reservada às sociedades tradicionais, substituindo-a, entretanto, pela noção de representações sociais, assim definidas por guardarem sua dimensão social de conjunto e por serem elaboradas no curso de processos de trocas e de interações sociais. Com este novo enfoque das representações pretende levar em consideração uma certa diversidade de origem destas e deslocar o foco de interesse para o estudo da comunicação, pois esta permite que algo individual possa se tornar social ou vice-versa. Ao enfatizar as interações sociais reconhece que as representações são, ao mesmo tempo, construídas e adquiridas, o que realça o processo de mudança social.⁵¹ Assim sendo, ao fazer da representação uma passarela entre o mundo individual e o social e ao associá-la à idéia de uma sociedade em transformação, Moscovici muda o ângulo da representação do coletivo para o social, a fim de compreender não mais a tradição, mas a inovação e a vida social em via de se fazer.

Considero este aspecto do seu esforço intelectual e o deslocamento do foco de pesquisa da psicologia social para o estudo da interação social e da comunicação como contribuições científicas de grande importância para a construção desta área da psicologia, porém apresentarei logo adiante a contundente crítica de Ricoeur ao enfoque das representações coletivas, das mentalidades e da oposição entre o tradicional e o moderno, do qual procuro também me dissociar. Além disso, acho importante que a psicologia não deixe de lado a perspectiva histórico-cultural das interações sociais. É o que procuro fazer em minha atual tese sobre o diálogo entre os monges e entre as comunidades monásticas, na qual ponho em relevo a mudança na abordagem da alteridade cultural e religiosa em termos de oposição e progresso do tradicional ao moderno. Nesta pesquisa, levo em consideração não apenas a interação social e a comunicação, mas também o processo histórico-cultural e as diferenças entre as

⁵¹ “Vê-se facilmente o porquê. De um lado, era preciso considerar uma certa diversidade de origem, tanto nos indivíduos quanto nos grupos. De outro, era necessário deslocar a ênfase sobre a comunicação que permite aos sentimentos e aos indivíduos convergirem; de modo que algo individual pode tornar-se social ou vice-versa. Reconhecendo-se que as representações são, ao mesmo tempo, construídas e adquiridas, tira-se-lhes esse lado preestabelecido, estático, que as caracterizava na visão clássica. Não são os substratos, mas as interações que contam” (idem, p. 62).

representações históricas de cada cultura e religião. Estas divergências teóricas não invalidam, contudo, o reconhecimento da contribuição trazida pela teoria das representações sociais para a área da psicologia social e para meu enfoque desta pesquisa.

De qualquer modo, a discussão científica vem enriquecendo as reformulações e ampliações desta teoria, que tem demonstrado grande vitalidade e capacidade de inovação. Em uma recente publicação sobre as representações sociais, Jodelet (2001) as apresenta como um domínio em expansão, abarcando várias áreas de conhecimento. Referindo-se à ampliação das pesquisas atuais sobre esse tema, mostra as representações sociais como fenômenos complexos, organizados sob a forma de um saber sobre a realidade ou como uma totalidade significativa em relação com a ação. Introduce, então, uma caracterização da representação social que continua a enfatizar a relação entre os processos cognitivos e as interações sociais, mas as apresenta de forma mais abrangente e de um modo sobre a qual a comunidade científica estaria de acordo:

“... é uma forma de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, com um objetivo prático, e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social. Igualmente designada como saber de senso comum ou ainda saber ingênuo, natural, esta forma de conhecimento é diferenciada, entre outras, do conhecimento científico. Entretanto, é tida como um objeto de estudo tão legítimo quanto este, devido à sua importância na vida social e à elucidação possibilitadora dos processos cognitivos e das interações sociais (p.22)”.

Em sua densa introdução ao estudo das representações sociais no campo das ciências humanas, Jodelet apresenta as representações sociais como fenômenos cognitivos ou modalidades de pensamento cuja especificidade vem de seu caráter social, com implicações afetivas e normativas, em relação com a interiorização de experiências, práticas, modelos de conduta e pensamento, socialmente inculcados ou transmitidos pela comunicação social ou a ela ligados. Mostra que as representações sociais permitem a abordagem da vida mental individual e coletiva como produto e processo de apropriação da realidade exterior ao pensamento e de elaboração psicológica e social dessa realidade. Tendo acentuado a relação das representações com a prática social e com a ação, sua

apresentação das representações sociais confere-lhes uma dimensão dinâmica, na qual se percebe mais claramente esse processo de elaboração psicológica e social, seus aspectos simbólicos, interpretativos e sua relação com os elementos afetivos e não apenas lógicos e racionais.

Após indicar o ângulo do sujeito, de sua produção mental e de elaboração da representação social, Jodelet ressalta, contudo, que a teoria das representações sociais não se detém nesse nível do processo cognitivo. Reconhece, contudo, a autonomia deste processo, mostrando-o como um ato de pensamento específico, diverso das demais atividades mentais, e pelo qual o sujeito se reporta a um objeto, representando-o mentalmente ou reconstruindo-o e interpretando-o simbolicamente. Desse modo, a representação social traz a marca do sujeito, de sua atividade e criatividade, pois a elaboração da representação comporta uma parte de reconstrução, de interpretação do objeto e de expressão do sujeito. Mas a particularidade do estudo das representações sociais seria a de procurar integrar os elementos mentais, afetivos e sociais (que remetem aos processos cognitivos, aos mecanismos intrapsíquicos, à linguagem e à comunicação), levando em consideração as relações sociais que as afetam e a realidade material sobre a qual elas intervêm.

Aprofundando o aspecto da comunicação posta em relevo por Moscovici, Jodelet mostra ser ela primordial no processo psicossocial, pois através dela ocorre a transmissão da linguagem, que é portadora das representações, assim como os processos de interação social, influência, consenso ou dissenso e a polêmica em torno das representações julgadas pertinentes para a vida prática e afetiva dos grupos. Ressalta que a análise da partilha social das representações mostra que o fato de partilhar uma mesma condição social produz efeitos sobre o modo de conceber a cultura e de afirmar o vínculo social e a identidade, em particular na esfera religiosa ou política, servindo desse modo à consolidação da unidade do grupo e da pertença a ele. Assim sendo, esta teoria realça o modo pelo qual as representações sociais desempenham um papel na manutenção da identidade social e do equilíbrio cognitivo social de cada grupo. Este papel se realiza na medida em que as representações sociais permitem a proteção e legitimação do grupo social, a orientação das condutas de seus membros, as comunicações e a justificação das interações sociais e das relações intergrupais.

Em função do interesse pela produção do conhecimento social e do processo cognitivo, o estudo das representações sociais é orientado para o levantamento dos conteúdos representativos buscando-se apreender os constituintes das representações e o princípio de coerência que estrutura os campos de representação. A teoria das representações sociais não fica, no entanto, apenas ao nível da análise cognitiva do discurso, mas amplia o conceito de psique e focaliza a gênese e desenvolvimento do conhecimento social ultrapassando assim o nível descritivo das teorias de cognição social. O estudo da psique não é limitado à análise dos processos internos e individuais, mas focaliza o estudo da produção simbólica das significações e sua relação com a capacidade de imaginar e criar eventos ao nível social. A abertura para a linguagem, o simbólico, o imaginário social e a comunicação se faz, contudo, em função da idéia central de pensar a cognição como algo social, o que leva seus pesquisadores a enfatizarem a busca dos processos cognitivos que fundam a ordem social.

Nota-se, portanto, uma preocupação constante em remeter os diferentes aspectos da psique ao processo cognitivo e às suas condições sociais de produção e circulação. Denise Jodelet complementa esta visão estrutural das representações sociais por uma perspectiva dinâmica sobre elas ao relacioná-las com a prática, a ação, as necessidades, desejos e interesses dos grupos sociais. Neste sentido, ela não apenas complementa e enriquece a teoria, mas permite também estabelecer um elo com a concepção de Ricoeur sobre as representações históricas, sobretudo ao aprofundar a relação destas com a prática e a elaboração simbólica. Permanecem, contudo, diferenças fundamentais entre os dois enfoques, em particular no que diz respeito à ruptura de Ricoeur com o cognitivismo, sua abordagem histórico-cultural da experiência de vida para além dos limites da cognição e da produção do conhecimento social, e sua perspectiva microssocial da dinâmica das ações, das histórias de vida e de seu entrelaçamento com a história social.

Bezerra Jumberg (2002) mostra que, depois dos anos setenta e principalmente nos anos oitenta, a psicologia social começou a descartar os modelos hegemônicos da psicologia e da sociologia sob a influência de alguns teóricos pioneiros, como Moscovici, na França, e Henri Tajfel, na Inglaterra. Chega-se, deste modo, a um novo modelo especificamente psicossocial. A contribuição de Moscovici para esta nova psicologia social é por ela ressaltada,

em particular por ter ele descartado o modelo funcionalista em sua teoria da influência social de minorias, que leva em consideração a interação recíproca entre maioria e minoria e a confrontação dos agentes sociais em conflito.⁵² Este é um dos tópicos que mais aprecio em sua obra, pois introduz um aspecto dinâmico e histórico em sua concepção, na medida em que as minorias ativas são encaradas como deflagrações de transformações sociais.⁵³

O conceito de representação social se torna, deste modo, o foco de estudo de uma importante escola de psicologia social reunida em torno das propostas lançadas por Moscovici (1968, 1976, 1984, 2001). Ela é introduzida, no Brasil, por Jodelet (1985, 1989, 2001) há vinte anos atrás.⁵⁴ E tem grande difusão em nosso país e na América Latina. A teoria das representações sociais desenvolve, portanto, cada vez mais uma fecunda visão de interação social, de representação partilhada e de comunicação entre o sujeito social e o outro, mas sem repensar a questão da subjetividade como um todo ao enfatizar mais o processo cognitivo no contexto atual das relações sociais, particularmente as de influência e conflito social. Isto vai se refletir no enfoque da questão da identidade-alteridade em termos de representação social. Como esta questão é o foco principal da minha tese e desempenha um papel central na concepção da fenomenologia hermenêutica e de uma psicologia histórica-hermenêutica parece-me importante mostrar o aprofundamento já realizado a este respeito para melhor diferenciá-lo do enfoque desta tese.

1.3

A Questão da Identidade-Alteridade e a Subjetividade

Várias pesquisas na área da psicologia social vêm se voltando para o estudo da alteridade, como mostra o livro, *Representando a alteridade*, organizado por Angela Arruda (1998), que teve um papel fundamental na

⁵² A conformidade, a uniformidade e a estabilidade descritas pelo funcionalismo passam, então, a serem vistas apenas como estágios no processo contínuo de mudanças sociais.

⁵³ Elas não só transgridem as normas vigentes, mas também se opõem e questionam sua legitimidade, criando e difundindo propostas alternativas e inovadoras.

⁵⁴ Ao incluírem a perspectiva das relações intergrupais (em relação com a identidade social, com a função dos papéis sociais ou com a possibilidade de mudança social a partir da ação das minorias), esses psicólogos sociais tornaram possível a multiplicação das pesquisas psicossociais que levam em consideração os grupos ou categorias sociais mais amplas, situando as investigações psicossociais em seu contexto brasileiro.

implantação da teoria das representações sociais no Brasil. Essas pesquisas têm confirmado, que a alteridade não é apenas uma dimensão externa ao ser. Ela é constitutiva do ser e tem a ver tanto com o processo de construção da identidade e da pluralidade psíquica, como com as relações de proximidade e distância entre as pessoas. Esses estudos mostraram, também, a importância da compreensão e significado atribuído ao outro na definição do si mesmo, pondo em relevo, que o mesmo e o outro se apresentam como as duas faces de uma mesma moeda.⁵⁵ Jodelet (1998), sublinha, contudo, que a psicologia social pouco tinha se interessado pela reflexão sobre a questão da alteridade, tendo se voltado mais para as formas concretas pelas quais ela é percebida.

Dá a importância da reflexão filosófica de Ricoeur (1990) a esse respeito, assim como sua aplicação às pesquisas das ciências humanas e sociais, sobretudo tendo em vista que nelas⁵⁶ a alteridade foi estudada principalmente no nível cognitivo das relações sociais sem levar em conta a alteridade da própria consciência ou a subjetividade como um todo. De modo geral, parte-se da constatação que, na vida social, existe uma tendência de oposição entre o *ego* e o *alter*, e se realça, então, o fato de o outro ser tratado como o não – eu, uma alteridade que deve ser afastada ou considerada estrangeira por lhe serem atribuídas características opostas àquelas integradas na identidade do *ego*. Isso aconteceu também nas relações e na convivência entre as religiões. O diálogo inter-religioso é um caminho de transformação desse tipo de confronto e uma tentativa de superação desta visão da alteridade em termos de oposição entre o eu e o outro.

No contexto social dominante, contudo, a alteridade não designa o próximo, que apesar de distinto apresenta similitudes com o eu, mas é utilizada para estabelecer uma distância radical em relação à identidade do *ego*. As pesquisas sociais buscam, então entender como se passa do próximo ao outro e da diferença à alteridade. Já é reconhecido o papel que o outro desempenha na constituição de cada pessoa, como mostram a psicanálise e a própria psicologia social. Contudo, quando o outro é considerado como diferente ou pertencendo a um grupo social diverso do próprio grupo, externo a ele ou estrangeiro, a

⁵⁵ Observa-se que a ligação entre estes dois pólos pode ser reconhecida ou negada: no primeiro caso, ocorre a apropriação e a integração da relação; enquanto no segundo caso, há a recusa e exclusão do que é desconhecido e diferente.

⁵⁶ Com algumas exceções entre as quais as pesquisas de Augras que apresentarei logo a seguir.

diferença de sua alteridade é transformada em estranheza, distância e ruptura. Esta postura em relação à diferença e a alteridade é particularmente importante para o estudo das relações entre as religiões, influenciando na adoção de atitudes de confronto ou de diálogo e reconhecimento mútuo das diferenças. É interessante, portanto, procurar entender como esta concepção de alteridade em termos de oposição predomina mesmo no contexto cristão, apesar de a proposta de amor universal ao próximo ter sido sempre defendida pelo cristianismo.

Vários estudos, dos quais Jodelet é uma pioneira, vão procurar mostrar os processos simbólicos e práticos, que inseridos dentro de determinadas relações sociais, constroem a marginalização e a exclusão do diferente⁵⁷. Procurando explicar como se passa da concepção do outro como próximo ao outro marginalizado e excluído, estes estudos contribuem para superar a definição meramente negativa de que o outro não é o mesmo. Põem eles em evidência que, embora partindo de elementos naturais, estas distinções e a articulação entre identidade e diferença são construídas socialmente a partir de códigos culturais regidos por instituições e sistemas de representação e de pensamento. Alguns pesquisadores da psicologia social, como Jovchelovitch (1994), embora reconhecendo que a relação do eu com o outro tem provocado medo, segregação e exclusão, revelando uma tendência para conceber a alteridade em termos negativos, assinalam, no entanto, que a perspectiva negativa na relação com a alteridade não esgota nem explica completamente a questão da alteridade. Esses pesquisadores sublinham a positividade psicológica da alteridade para a construção da linguagem, da identidade e da produção de sentido, assim como para o desenvolvimento da vida simbólica da criança.⁵⁸ É importante observar que sem o estabelecimento de uma visão positiva da alteridade e da diferença não se constroem os parâmetros, que possibilitam ao eu a elaboração do seu próprio sentido e de sua identidade.

⁵⁷ Ao focalizar a questão da alteridade e observar que a diferença se traduz numa visão negativa do outro, Jodelet (1985 e 1989), vai pesquisar os processos concretos de sociabilidade, de produção simbólica e o papel das representações sociais na construção social desse tipo de alteridade e na exclusão social do diferente.

⁵⁸ Assim como a vivência positiva da alteridade contribui para o desenvolvimento psicológico desses aspectos, de modo semelhante, pode-se imaginar que a vivência negativa da distância, em particular na infância, pode vir a dificultar a construção da alteridade e da relação ao diferente, tendo conseqüências prejudiciais no desenvolvimento da vida simbólica.

Um papel fundamental do outro no desenvolvimento psicológico, em particular infantil, é, portanto, o de estar próximo, mas saber, ao mesmo tempo, respeitar as separações e diferenças de modo a permitir a dinâmica positiva da relação entre o si-mesmo e a alteridade na constituição e transformação da pessoa humana. Só assim torna-se possível o descentramento do eu, consolida-se um novo grau de liberdade, de imaginação, de construção simbólica e de conhecimento a respeito de si mesmo e do outro. Apesar de meu interesse anterior sobre a questão da alteridade, em particular a partir de minha experiência clínica a este respeito, não tinha inicialmente cogitado focalizá-la na pesquisa para esta tese.⁵⁹ Não cheguei a pensar na importância deste tema e sua relação com a concepção cristã do próximo para meu estudo do monaquismo e do diálogo inter-religioso monástico, antes de aprofundar minha análise e reflexão sobre o material da pesquisa.

A elaboração desta tese me permitiu formular uma concepção da alteridade, que a relaciona também ao acolhimento do outro, à vivência de proximidade e de reconhecimento mútuo das diferenças. Foi o acesso ao testemunho dos monges e à constatação da importância da alteridade nas experiências de diálogo interreligioso, que me levaram a reorientar o foco da tese para a dinâmica da identidade – alteridade, em função inclusive da importância do tema tanto para a psicologia como para a abordagem teórica de Ricoeur. A maioria das pesquisas das ciências humanas e sociais sobre a alteridade, embora tendo levantado questões que considero importantes para o aprofundamento da pesquisa na área da psicologia da religião, não relacionaram diretamente a questão da subjetividade e da alteridade com o campo de estudo da religião. No capítulo seguinte, aprofundarei, portanto, estas considerações teóricas a respeito da questão da identidade-alteridade a partir da articulação do enfoque de minha tese com o campo de estudo da religião e com a experiência monástica.

No que diz respeito ainda à pesquisa da psicologia sobre a alteridade, quero apenas mencionar que um passo fundamental para o aprofundamento desta questão foi dado por Augras, em 1978, ao publicar pela primeira vez seu livro *O Ser da Compreensão – Fenomenologia da Situação de Psicodiagnóstico* (2002). Nesta obra, coloca a questão do ser em termos de sua existência com os outros e o

⁵⁹ Minha proposta inicial para o projeto de tese era pesquisar o diálogo interreligioso em relação à questão da santidade, na tradição ocidental e oriental.

conhecimento do ser e do outro como não limitado ao plano intelectual, mas como uma forma de compreensão do ser nessa coexistência. Apresenta a dificuldade de relacionar-se com a própria alteridade e com a estranheza da duplicidade do ser, quando este se manifesta à própria consciência não só como aquele idêntico a si mesmo, mas também como um outro distinto de si mesmo. Interessa-se, portanto, pelo estudo da duplicidade, nos diferentes aspectos assumidos pelo outro dentro de si. Amplia, deste modo, o estudo da alteridade ultrapassando o nível das representações de si mesmo e focalizando a subjetividade na pluralidade do ser. Abre também caminho no campo de estudo da religião, ao assinalar que a vivência da alteridade é particularmente patente na experiência mística, e que a superação total da duplicidade exige uma referência à transcendência. Posteriormente, estudando a questão da subjetividade e da alteridade, em várias pesquisas e publicações (1995, 1996), trata desta questão no âmbito da experiência religiosa, pondo em relevo a dinâmica das transformações psicológicas e a alteridade como fator de metamorfose.

A abordagem da identidade-alteridade no campo de estudo da religião exige que se leve em consideração as características próprias desta questão em relação a este campo, de modo que foi necessário fazer a articulação, que apresento no próximo capítulo, entre o enfoque da psicologia social adotado e este campo específico de estudo. Existem, por exemplo, não só vários aspectos importantes e específicos da questão da identidade-alteridade, que foram introduzidos pelo cristianismo e pelo monaquismo, mas uma dimensão espiritual da busca do Absoluto, que norteia o projeto de diálogo de experiência inter-religioso dos monges cristãos. Minha pesquisa realça a especificidade e originalidade dessas contribuições, em particular em relação com a concepção cristã de Deus e do próximo. Assim sendo, para estudar a identidade-alteridade no contexto cristão, considere necessário levar em consideração a dimensão religiosa e espiritual desta questão e não quis reduzi-la apenas à dimensão social da relação do eu e do outro.

Minha pesquisa sobre o diálogo inter-religioso monástico parte do entrelaçamento desses três níveis (social, psicológico e religioso), procurando entender melhor a dinâmica da identidade – alteridade, em particular no que diz respeito à relação entre experiência religiosa e sua construção simbólica. Defendo a idéia que o reconhecimento da identidade e da alteridade permite não apenas sair

da subjetividade e introduzir a objetividade do outro no coração do simbólico, mas permite também a abertura para a intersubjetividade e a pluralidade do ser. Este enfoque será aprofundado ao longo da tese e relacionado, no próximo capítulo, ao esforço filosófico e científico para pesquisar o campo de estudo da religião. No momento, é importante salientar apenas que considero a construção social do eu e do outro como interdependente e sublinho a inter-relação destes dois pólos num processo simultâneo de elaboração da identidade e da alteridade tanto na subjetividade como nas relações psicossociais. Será, deste modo, necessário aprofundar igualmente uma concepção teórica da psicologia social que integre o estudo da subjetividade e das relações psicossociais, como mostrarei logo a seguir.

A relevância da unidade desta dinâmica fica evidenciada nos testemunhos dos monges, que consolidam a própria identidade cristã face à alteridade das outras tradições religiosas experimentadas através do diálogo. Os testemunhos dos monges e monjas do DIM sobre o diálogo interreligioso foram analisados procurando-se apreender seu ponto de vista sobre a identidade cristã e a alteridade religiosa, assim como melhor compreender que papel uma perspectiva a esse respeito representa para o aprofundamento das relações com as outras tradições monásticas. Focalizo as representações históricas do si mesmo e do outro e o modo pelo qual estas se estabelecem e se desenvolvem através da vivência das diferenças. Investigo a concepção e a experiência de alteridade dos monges católicos em sua relação com os monges de outras religiões e o que esta experiência traz para a relação com a própria religião e para a elaboração da identidade cristã.

Ao focalizar mais de perto este tipo de experiência, afasto-me do estudo da alteridade apenas ao nível das representações sociais e do processo cognitivo no contexto atual das relações sociais dominantes, mostrando como a perspectiva monástica pode levar à superação das relações interpessoais marcadas pela luta de poder e pela propensão à emancipação ou à sujeição ao outro. A abordagem da relação do eu e do outro em termos de oposição descreve, sem dúvida, a situação social atual na qual predominam tanto o centramento no eu individual como as relações em termos de imagem social e de valorização do eu, de seu próprio grupo social e de seus interesses materiais. A proposta monástica caminha, contudo, no sentido inverso e em direção a uma experiência de descentramento e reconhecimento mútuo, procurando ultrapassar essa situação e os conflitos dela

decorrentes, como mostrarei a partir do capítulo seguinte. Ao aprofundar a concepção do si-mesmo e do outro e as relações de alteridade em termos de reconhecimento mútuo, Ricoeur vai me permitir repensar a questão da identidade-alteridade tanto ao nível da subjetividade como das relações psicossociais e poder melhor descrevê-la e interpretá-la no contexto da proposta monástica.

Antes de aprofundar a contribuição de Ricoeur para a psicologia social, parece-me importante, no entanto, salientar o esforço atual de vários pesquisadores nesta área para romper com os limites do cognitivismo social e chegar a uma perspectiva mais global sobre a subjetividade e integrar a dimensão da identidade e da alteridade. Procurei mostrar até agora que a abordagem social do processo psíquico através do cognitivismo social e da teoria das representações sociais trouxe um enorme avanço para a pesquisa psicológica, mas como me interessa por um enfoque mais global e histórico-cultural dos processos psicossociais, não posso deixar de mencionar a crescente tomada de consciência sobre a importância do desenvolvimento da psicologia social nesta direção.

As críticas e reformulações mais recentes da psicologia social estão conduzindo a novas propostas em psicologia social que caminham em direção de uma perspectiva mais global e histórico-cultural dos processos psicossociais, como se pode constatar pela análise do livro *Paradigmas em Psicologia Social* (2002)⁶⁰. Cabe mencionar, em particular, o capítulo de Farr sobre *A individualização da Psicologia Social*⁶¹, no qual ele aponta para a emergência, desde o final dos anos sessenta, de novos campos de pesquisa interdisciplinar, entre eles o da pesquisa transcultural, que interessa diretamente minha tese atual. Este esforço vem se aprofundando e tem posto em evidência a necessidade de uma abordagem da psicologia social mais global, que integre as várias dimensões do psiquismo e do social e leve em conta o processo histórico-cultural.

⁶⁰ Organizado por Freitas Campos e Guareschi, este livro reúne as reflexões do Colóquio Internacional “Paradigmas em Psicologia Social para a América Latina”, patrocinado pela ABRAPSO e realizado na Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte, em setembro de 1997.

⁶¹ Neste texto, ele mostra que tanto o behaviorismo como o cognitivismo contribuíram para essa individualização, destruindo igualmente a possibilidade de um enfoque multidisciplinar, na medida em que as variações naturais pesquisadas pelo estudo comparado não podiam ser submetidas ao controle experimental.

No Brasil, a área da psicologia social vem se ampliando e revelando um interesse crescente pelo aspecto social do psiquismo⁶² e pela incorporação dos aspectos históricos e culturais. Desenvolvem-se abordagens da identidade como metamorfose e dinâmica de integração de realidades múltiplas e contrastantes e das transformações da consciência. Esta nova psicologia social vem assim ocupando o espaço deixado vago por uma psicologia social de cunho individualizante e pela perspectiva macro social de outras disciplinas sociais. Surge igualmente uma visão de permanente construção social, na qual se introduz a questão do sujeito como ator social, que não só possui conhecimentos e continuamente os produz, mas que pensa, atua e cria. Enfatiza-se a relação do eu e do outro e as formas específicas de relação entre pessoas unidas por laços de identidade construídos historicamente na vida comunitária.

Assim sendo, aborda-se a relação entre o individual e o coletivo e se considera a identidade pessoal como algo que torna um ser humano único e percebido como membro de determinado grupo, comunidade ou espécie, em função de suas semelhanças e diferenças em relação aos outros indivíduos, sendo criticada a separação entre os estudos da psicologia e da sociologia. Critica-se a fragmentação da psicologia em duas áreas distintas: a que utiliza o paradigma ‘experimental – científico – acadêmico’ e a que segue as ‘orientações clínicas, prático – construtivistas’. Salienta-se que essa dicotomia acabaria por conduzir à ruptura com os paradigmas tradicionais da ciência que ratificaram esta visão dualista. A psicologia social passa, deste modo, a receber a influência de teóricos oriundos de campos diversos.

Rompe-se, deste modo, a fronteira entre a psicologia social e as demais ciências ou áreas da psicologia e põe-se em causa a distância e a discriminação entre o próprio grupo e o grupo dos outros. Surgem várias pesquisas psicossociais, em particular brasileiras, que introduzem uma visão dinâmica da interação social e das relações com o outro. O outro passa a ser visto como o parâmetro para a construção da personalidade, das comparações e diferenciações sociais. Amplia-se, portanto, o horizonte da psicologia social, tornando possível romper com a visão de uma realidade simples e exterior, que pode ser separada em partes a serem estudadas isoladamente, e cuja evolução e transformação pode ser prevista

⁶² Em particular pela sua dimensão coletiva e comunitária, pelos movimentos sociais, pela transformação social e individual, pela participação social.

e controlada. Como a teoria das representações sociais deu uma contribuição fundamental neste sentido⁶³, pode-se dizer que ela preparou o terreno para uma mais radical e abrangente reformulação da psicologia social, que está sendo agora buscada a partir de um enfoque mais global e histórico-cultural.

1.4

Contribuição da Abordagem Global e Histórico-Cultural

Atualmente, psicologia social abre-se, desse modo, para campos novos de pesquisa, em particular o campo religioso, como mostra Paiva (1990)⁶⁴. Além disso, denuncia-se a fragmentação das ciências humanas e sociais em geral, e da própria psicologia por separar o modelo de pesquisa acadêmica e a prática clínica. Critica-se, igualmente, a separação artificial entre o investigador ou sujeito do conhecimento e o objeto do conhecimento, assim como a independência temporal e contextual das observações, explicadas em termos de causa e efeito. Valoriza-se a subjetividade, o processo histórico – social e o contexto social e cultural.⁶⁵ Passa-se de uma perspectiva macro social para o estudo de temáticas microsociais e dos chamados processos psicossociais, no nível do cotidiano e da vida pública e privada. Alguns destes novos ângulos decorrentes da transformação da psicologia social são analisados por Freitas (2002), que após sublinhar a tendência ainda predominante a aprofundar os aspectos particulares, indaga se não estariam os pesquisadores dessa vertente distanciando-se de uma perspectiva mais abrangente e globalizadora necessária para a articulação dos fenômenos psicossociais, repetindo assim a tendência à fragmentação por eles criticada.

⁶³ Como mostrei anteriormente, a teoria das representações sociais deu uma contribuição fundamental para todo este movimento de renovação ao permitir delinear e repensar a especificidade do fenômeno psicossocial integrando uma variedade de aspectos psicológicos e sociais num enfoque único e mais amplo, mas que enfatiza a dimensão cognitiva e não formula uma concepção mais global da subjetividade.

⁶⁴ Seu trabalho será abordado no capítulo seguinte ao ser apresentada a psicologia da religião e a articulação da psicologia social com este novo campo de estudo da psicologia.

⁶⁵ A pesquisa psicossocial, sobretudo na América Latina, volta-se para o estudo da realidade social concreta, refletindo e questionando as relações, os diferentes tipos de prática e as condições sociais. Amplia-se a reflexão sobre os aspectos teóricos e metodológicos da pesquisa e sua relação com a solução dos problemas sociais e com a ação social.

Embora reconhecendo ter havido a ampliação das temáticas e propostas de mudança nos diferentes setores sociais⁶⁶, considera haver agora necessidade de ancorar tais propostas analíticas em projetos amplos, com clareza filosófica e política, no nível macro social. Parece-lhe que o aspecto concreto e pontual deveria ser compreendido à luz de concepções mais globais e históricas, que explicitassem a finalidade de tais trabalhos, em coerência com os pressupostos filosóficos, que orientaram a adoção dos instrumentos e a construção das categorias conceituais. De fato, parece-me imprescindível avançar em toda essa reflexão para chegar à formulação de uma visão mais abrangente do psíquico. Não se trata de abandonar o estudo do processo de conhecimento e de sua produção social, nem de negar a importância das relações sociais em sua constituição. Não me parece tão-pouco suficiente complementar o estudo parcial das representações sociais pelo estudo dos afetos, pois se mantêm as visões fracionadas do psicológico, que continua dividido entre o cognitivo, o afetivo e as demais dimensões do psiquismo.

É, portanto, fundamental romper com a ênfase dada pela psicologia social ao cognitivo para dar um salto qualitativo em direção a uma nova e mais global configuração da psicologia social, que aborde as diferentes formas de configuração psicológica e o processo de sua formação, inseridas tanto na história pessoal, como nas relações sociais, na cultura e na história social mais ampla dos grupos, instituições e sociedades, como mostra Rey (2003). Para isto, é preciso levar em conta que a fragmentação da psicologia e a predominância da vertente cognitivista em psicologia social não decorrem de circunstâncias objetivas e necessárias de caráter científico, mas foram estabelecidas historicamente a partir dos conflitos, divisões e recortes do campo científico da psicologia. Uma visão mais integrada e histórico-cultural do ser humano já fora inclusive esboçada, nos primórdios da psicologia social, como mostra a *Introdução à Psicologia Social* (1936) de Arthur Ramos.

O vasto panorama da psicologia social por ele traçado foi sendo posteriormente dissociado para a constituição de diferentes áreas e correntes estanques de conhecimento. Ampliou-se a falta de contacto e entendimento entre as diversas teorias e práticas, divididas em especializações. Estas perderam de

⁶⁶ Bairros, favelas, igrejas, sindicatos, escolas, locais de trabalho, hospitais, e diversos tipos de grupos, comunidades e associações.

vista o homem total pelo qual se interessava particularmente Arthur Ramos. Os psicólogos clínicos voltaram-se para o estudo dos aspectos patológicos da psique e fecharam-se nos consultórios, perdendo de vista o social. Por sua vez, os psicólogos sociais voltaram-se para a experimentação, para a pesquisa social de campo ou para a psicologia aplicada às diferentes áreas sociais. Desse modo, a psicologia social e a psicologia clínica deixaram de se enriquecer mutuamente.

Embora tendo reservas sobre a visão médica do psicossocial apresentada por Arthur Ramos, em particular no que diz respeito ao cultural e ao religioso, considero extremamente enriquecedora sua tentativa de integração e de busca de uma perspectiva mais complexa do homem em sua totalidade, abrangendo tanto a pesquisa social como a pesquisa clínica⁶⁷. Assim sendo, independentemente desta visão crítica sobre vários aspectos de sua obra, acho importante reconhecer seu esforço de síntese e de elaboração de um enfoque histórico-cultural em psicologia social.⁶⁸ Considero-o um estudioso polivalente de várias áreas das ciências humanas e sociais em busca de alternativas modernas e científicas para a compreensão da doença mental e do comportamento dos grupos sociais, tendo se dedicado em particular ao estudo dos grupos negros e da cultura afro-brasileira.⁶⁹ Em termos de sua apresentação da psicologia social, pode-se dizer que seu trabalho de pesquisa se situa no campo da psicologia da cultura, abarcando diversas áreas do conhecimento, como a psiquiatria, a psicologia, a psicanálise, a sociologia e a antropologia.⁷⁰

Além disso, ele escreveu sua *Introdução à Psicologia Social* (1936) numa época em que predominava o intercâmbio entre a psicologia européia e americana. Os pesquisadores americanos não tinham imposto ainda sua hegemonia e seus critérios científicos à psicologia social. O conhecimento de Arthur Ramos sobre

⁶⁷ Minhas reservas e críticas a Arthur Ramos são frutos de um caminho pessoal na área social e clínica, mas correspondem também a toda uma evolução da pesquisa psicossocial atual. Penso que a contribuição de cada pesquisador e de sua obra só pode ser avaliada em função dos avanços e limites do conhecimento, em sua época.

⁶⁸ Arthur Ramos fazia parte de um grupo pioneiro de intelectuais, em particular psiquiatras, que não permaneceram fechados em seus gabinetes, mas se voltaram para realidade social brasileira e buscavam compreender a dimensão psicossocial da cultura e da religião do povo brasileiro à luz dos conhecimentos científicos da sua época.

⁶⁹ De 1937 em diante, isto é um ano após a publicação da *Introdução à Psicologia Social*, embora sempre trabalhando na clínica médica, ele se volta cada vez mais para os estudos da cultura e do folclore brasileiros, ligando-se à área da antropologia.

⁷⁰ A partir de 1937, ele passa a se referir, contudo, cada vez mais à antropologia e se aproxima de outras abordagens teóricas diversas da psicanálise. Aproxima-se de intelectuais marxistas, preocupa-se com a democratização e popularização do ensino, e assume uma atuação política crítica.

os autores americanos, ingleses, franceses, alemães permite-lhe traçar uma visão bastante rica e variada da psicologia social, que é abandonada nos manuais e introduções escritas posteriormente, quando se estabelece o predomínio de certas escolas, como por exemplo, o cognitivismo. Nesse livro (1936), Arthur Ramos desenvolve uma visão complexa e múltipla do ser humano, articulando diferentes abordagens (psicanalítica, etnológica, biológica etc) e desenhando um vasto panorama das principais teorias a respeito da dimensão psicossocial do ser humano.

Não cabe aqui aprofundar sua ampla e sistematizada apresentação dos principais conceitos psicológicos em relação com a psicologia social.⁷¹ Graças aos seus conhecimentos das mais diferentes escolas⁷² e dos autores representativos de suas mais diversas tendências⁷³, ele nos enriquece com uma multiplicidade de perspectivas, que não se encontram reunidas em outros livros de introdução à psicologia social. Estes vão posteriormente se limitar aos expoentes das correntes hegemônicas ou defendem simplesmente uma apresentação da psicologia social restrita e definida em função da tendência adotada pelos autores. Como não me proponho a uma introdução à psicologia social, o mais importante para esta tese não é discutir estas várias tendências, escolas e teorias, mas salientar a visão mais ampla, global e complexa da psicologia social a que chega, desse modo, Arthur Ramos.

Levando em conta este vasto panorama, sua definição da área da psicologia social abarca desde as bases psicológicas do comportamento social, em relação com a psicologia individual até os fenômenos de inter-relação dos indivíduos na vida social (dimensão inter psíquica), a influência dos grupos sobre a personalidade e a relação intergrupala e histórico-cultural (em relação com a sociologia psicológica e a psicologia da história e da cultura). Considera assim a psicologia social incompleta sem o estudo da personalidade como um todo indivisível, abrangendo as relações sociais, o círculo de vida, a história, os ideais e aspirações de cada pessoa e grupo social. Opondo-se, igualmente, a uma perspectiva impessoal, Arthur Ramos postula que esta visão do homem total não

⁷¹ Tais como imitação, sugestão, instinto, libido, hábito, condicionamento, aprendizagem, *gestalt*, conflito, adaptação social, desvio ou personalidade.

⁷² Tais como a psicanálise, a *gestalt*, o behaviorismo, o cognitivismo ou a reflexologia.

⁷³ Entre eles, Freud, Jung, Adler, Piaget, Koffka, Lewin, Watson, Mc Dougall, Ross, Allport, Pavlov, Vigotski, Sausure, Charcot, Binet, Janet, Kretschner, Adam Smith, Tarde, Durkheim e Gurvitch.

poderia ser apreendida de maneira esquemática, fora do tempo e do espaço, através de instrumentos de medida, de escalas e testes, que não permitem o estudo mais complexo e histórico-cultural do psicossocial. Sua visão da psicologia social distingue-se, portanto, completamente das definições em termos apenas cognitivos ou predominantemente sociais que acabaram predominando na psicologia social.

Propondo uma análise das diferentes formas de vida e das categorias psicossociais integradas nos círculos sociais e culturais do eu, de forma bastante abrangente, delineia Arthur Ramos uma perspectiva de psicologia da cultura e de psicologia comparada com pontos bastante discutíveis, que não precisam ser aqui aprofundados, pois se revestem dos limites e preconceitos da ciência de seu tempo. Apesar de algumas restrições fundamentais, considero, portanto, que Arthur Ramos teve mérito de abrir o horizonte da psicologia social, integrando-a tanto às ciências humanas e sociais como ao estudo histórico – cultural. Esta contribuição merece ser repensada, sobretudo, tendo em vista o esforço atual nesta direção, que transparece nos debates e nas mais recentes publicações brasileiras na área da psicologia social.

Uma vertente mais recente deste tipo de psicologia social é apresentada por. Jacó - Vilela (1999), do departamento de Psicologia Social da UERJ, ao mostrar os desafios contemporâneos das abordagens sócio-históricas em Psicologia Social numa linha de pesquisa de cunho sócio – histórico, interdisciplinar e articulado com a antropologia, a história, a filosofia e a sociologia. Outros psicólogos e equipes de pesquisadores brasileiros atuais vêm contribuindo igualmente de forma inovadora para o estudo psicossocial da subjetividade, valorizando o processo histórico – social e o contexto cultural, entre eles os pesquisadores da pós – graduação em psicologia clínica da PUC-Rio, em particular Augras (1983, 1995, 1996, 2000, 2002).

Em seu livro, *Sujeito e Subjetividade*, González Rey (2003) apresenta uma concepção histórico-cultural bastante ampla e consistente que procura integrar as contribuições da psicologia social e da psicologia geral e clínica. Revelando um vasto conhecimento crítico das descobertas mais recentes nessas áreas, consegue uma síntese atualizada da psicologia social sobre a questão do sujeito e da subjetividade numa perspectiva marxista que leva em consideração o enfoque

fenomenológico.⁷⁴ Desenvolve, então, uma visão integrada e global da psique e da experiência inseridas nas relações sociais, na história social e na cultura.⁷⁵ Apesar das diferenças entre as perspectivas filosóficas de Rey e Ricoeur, estes dois autores me parecem ser os que mais permitem avançar no estudo da linguagem e da interpretação da pluralidade de linguagens e identidades, assim como aprofundar uma perspectiva histórico-cultural capaz de explorar aspectos novos da dinâmica psicossocial. A compreensão de Rey (2003) sobre o sujeito e a subjetividade se diferencia de outras perspectivas por ele discutidas neste livro⁷⁶ e o aproxima da compreensão fenomenológica de Ricoeur

O aspecto mais relevante de sua contribuição, em particular para minha tese, é sua articulação da subjetividade com a experiência e o processo histórico-cultural, enfatizando a importância da questão do sentido da subjetividade.⁷⁷ O social não é visto por Rey (2003) como um determinante externo do comportamento individual, mas como atuando a partir da própria condição subjetiva do homem comprometido na ação social, que não pode ser separada dos sentidos produzidos no curso da experiência do sujeito. Além disso, a consciência não é abordada apenas do ponto de vista da razão, mas como representação, intencionalidade e vivência do sujeito em relação com seu complexo mundo psicológico, que se transforma acompanhando a história das experiências do sujeito, a elaboração de seus sentidos subjetivos e as direções por ele escolhidas.

Seu enfoque da psicologia social me parece, portanto, um exemplo bem realizado de uma abordagem histórico cultural global, que consegue ultrapassar os impasses e parcialidades de outras teorias psicossociais atuais, como aqueles

⁷⁴ Realça assim o papel ativo e participativo do sujeito concreto inserido em sua condição atual, assim como da consciência como um processo orientado para a realidade e marcado por sua intencionalidade.

⁷⁵ Embora adotando um enfoque marxista, sua abordagem psicossocial relacionada à fenomenologia apresenta pontos em comum com a fenomenologia hermenêutica de Ricoeur, e colabora com as atuais tentativas da psicologia social de ampliar e aprofundar a sua área de estudos, ultrapassando os limites do cognitivismo e do positivismo.

⁷⁶ Como a racionalista, a empírica, a positivista e mesmo a psicanalítica, que, segundo ele, separam o homem da história e de seu mundo social.

⁷⁷ A subjetividade tem para ele um sentido que define a experiência humana dentro de um registro complexo de caráter histórico. Considera cada momento da relação do sujeito com a experiência vivida como sendo articulado com o sentido anterior da história pessoal, de modo a produzir o sentido atual do caráter subjetivo da nova experiência e a subjetivação da experiência.

apontados a respeito da teoria das representações sociais.⁷⁸ Consegue isto na medida em que, sem deixar de lado a dimensão social do processo histórico-cultural, realça a importância da história pessoal e da elaboração criativa de cada sujeito e subjetividade. Considera que nenhuma influência e nenhum comportamento pontual do sujeito podem ser analisados isoladamente, como tendo sido gerados de fora dessa subjetividade, na qual se sintetizam os sentidos de suas múltiplas experiências sociais ao longo de sua história individual concreta. Cada sujeito, em suas relações com os outros, é considerado capaz de integrar o social, de interpretá-lo, de escolher alternativas, rupturas e desenvolver caminhos próprios na existência social.

A experiência do sujeito e sua capacidade de organização subjetiva têm, portanto, um papel fundamental na constituição da subjetividade. Os próprios sentidos são encarados como o resultado de complexas sínteses da experiência individual, dentro dos espaços de experiência social. A construção psíquica de uma experiência por meio da linguagem e sua articulação com o pensamento é, inclusive, um dos processos, que definiriam o ser sujeito. Os processos de subjetivação são, portanto, associados à experiência social do sujeito concreto e às formas de organização e sentido dessa experiência, constituídas no curso da história pessoal e social.

Rey desenvolve, portanto, uma visão integrada e global da psique e da experiência, inseridas nas relações sociais, na história e na cultura, na qual considera que as representações (embora se manifestando no discurso) estão relacionadas a diversas formas que aparecem no imaginário social, nas tradições e crenças, formando uma unidade inseparável do emocional e do sentido da

⁷⁸ Ao introduzir seu conceito de subjetividade numa perspectiva histórico – cultural que procura ultrapassar a dicotomia entre o individual e o social, Rey (2003) contrapõe essa construção à psicologia social que enfatiza os processos ideológicos e de comunicação, “... deixando de fora o indivíduo como sujeito desses processos, posição na qual influenciou muito o conceito de psicossociologia criado por Moscovici”.(2003, p. 199) Ao apresentar as teorias de inspiração social na psicologia, Rey dá especial atenção à contribuição de Moscovici, embora sublinhando o aspecto parcial da teoria das representações e alguns pontos que poderiam nela serem aprofundados. Observa que Moscovici ao considerar como objeto da psicossociologia os fenômenos relacionados à ideologia e à comunicação, limita o estudo das representações sociais ao nível da constituição simbólica, deixando de lado sua elaboração ao nível da história social das pessoas concretas, que a elaboram. Rey considera, portanto, que essa teoria não aprofunda a dimensão individual, não levando em conta os sujeitos geradores de novos processos de subjetivação, abordados por ele em sua teoria histórico - cultural. As representações são para Rey como para mim apenas um dos processos constitutivos da subjetividade social e individual, fazendo parte da subjetividade mais ampla ou da psique que as integra.

subjetividade.⁷⁹ A partir desta perspectiva global e histórico-cultural, realça, então, a importância do sentido da subjetividade e de seu papel na orientação do processo psicológico e na história dos sujeitos. Estas características de sua proposta teórica vão assim na direção da visão histórica e cultural da fenomenologia hermenêutica, e abrem caminho para a relevância atribuída nesta tese à questão do sentido religioso da subjetividade dos monges católicos.

1.5

Contribuição da Fenomenologia Hermenêutica

Escolhi como fundamento teórico de minha tese a concepção de Ricoeur, filósofo francês que criou uma abordagem extremamente original para o estudo da questão da identidade e alteridade, com base na história de vida, no testemunho, na elaboração histórico-cultural (em particular das comunidades de fé) e na narração, pois esta concepção permitiu-me explorar aspectos novos da dinâmica do diálogo, com interessantes implicações para o trabalho psicológico e para uma melhor compreensão do diálogo inter-religioso. A fenomenologia hermenêutica de Ricoeur ensejou uma profunda reorganização teórica da minha caminhada como psicóloga social, uma revisão de meus conhecimentos psicossociais e uma reavaliação da contribuição da psicologia social de um ponto de vista histórico – cultural. Permitiu-me focar a história tanto no nível mais amplo e coletivo como no nível pessoal das identidades narrativas e das histórias de vida como um processo integrado e intimamente associado à filosofia da práxis e à interpretação dos sentidos e significados da ação.

Na perspectiva de Ricoeur sobre a história humana, a ação insere-se num processo de criação e transformação do mundo, de si-mesmo e da relação ao outro. Sua metodologia distingue-se, portanto, das tendências de descrição externa e objetiva dos fatos históricos, voltando-se para o testemunho do agir, da experiência e das descobertas humanas. Abre, assim, a história para uma dimensão subjetiva também estudada pela psicologia social. Ricoeur recusa-se, contudo, a tratar a questão da identidade do sujeito de um modo abstrato e indeterminado,

⁷⁹ Ao considerar as representações sociais sob um ângulo histórico-cultural, mostra que elas têm uma natureza simbólica e produzem significações, mas que não estão limitadas aos conteúdos mentais e sim relacionadas a uma capacidade de imaginar e de criar objetos e eventos dentro de um processo histórico pessoal e social.

criticando a visão a - histórica do eu em termos de uma identidade de mesmidade, que não se coloca a alternativa da permanência e da mudança no tempo. Seu enfoque dinâmico e histórico da identidade narrativa das pessoas concretas se diferencia, portanto de uma visão a – histórica e meramente cognitiva do ser humano.

Considera Ricoeur que a perspectiva cognitiva da subjetividade é desenraizada historicamente, conservando o vocabulário das substâncias com o qual procura romper. Ricoeur concebe, desse modo, um enfoque, que classifico como histórico – cultural, mas que enfatiza os fundamentos fenomenológicos e hermenêuticos. Leva em conta a dimensão simbólica e social, as significações e sentidos elaborados na experiência, realçando o fato que as pessoas e grupos têm uma história e que esta tem raízes culturais. Contudo, para Ricoeur as pessoas não apenas fazem a história social: elas fazem as suas histórias de vida e elas são também essas histórias. Este destaque dado à história o aproxima, portanto, da psicologia histórica, da psicologia da cultura e da psicologia social histórica – cultural. O que é fundamental em sua concepção histórica da pessoa e das comunidades é, no entanto, o fato de focalizar a capacidade de mudar e de realizar-se na história, na dinâmica da ação e ao longo de um processo de mudança, no seio da qual participam pessoas capazes de se designar como os autores de seus próprios atos.

Julgo que o enfoque da fenomenologia hermenêutica pode contribuir para a reformulação em curso na área da psicologia social na medida em que sua teoria da ação integrada à história permite relacionar a experiência pessoal e comunitária, as representações históricas, as práticas sociais e o processo sócio-histórico. Mostrei que um movimento semelhante de reflexão teórica em direção a uma visão mais ampla do social e do histórico em relação com as práticas sociais ocorreu, igualmente, no campo da psicologia social. A abertura da fenomenologia hermenêutica nesta direção assim como seu modo específico de abordar a consciência, a ação e a narração em relação com os fenômenos psicossociais e a interpretação do simbólico e do histórico-cultural parece-me criar, no entanto, as bases para uma virada ainda mais fundamental da psicologia social.

Ricoeur (2000) sublinha a existência de um plano intermediário ao pólo individual e coletivo, onde ocorrem concretamente as trocas entre as pessoas e as comunidades. Ricoeur assinala, igualmente, a existência de uma dinâmica, de uma

dupla polaridade e de um cruzamento entre o individual e o coletivo, entre o olhar interior e exterior, complementada pela hipótese da atribuição dos fenômenos psíquicos a si-mesmo, aos próximos e aos outros.⁸⁰ Partindo da diferenciação entre a macro – história e a micro – história⁸¹, Ricoeur focaliza esse plano intermediário das trocas e das relações entre as pessoas e grupos através da narração dos testemunhos dos participantes da ação⁸².

Na escala macro-histórica são focalizadas as estruturas de longa duração, sobretudo as estruturas anônimas, as normas sentidas como obrigatórias pelos protagonistas das práticas sociais, assim como os modelos progressivamente interiorizados à revelia destes no processo de socialização. Na escala micro-histórica passam a ser consideradas as estratégias no nível das comunidades, famílias, grupos e relações pessoais no ambiente social próximo. Para Ricoeur (2000 e 2004), a idéia de mudança de escalas permite levar em conta os recursos de inovação dos agentes sociais. Em sua mais recente obra (Ricoeur 2004), enriquece, todavia, esta concepção das escalas históricas e da ação dos protagonistas históricos complementando-a, com a idéia de reconhecimento mútuo nas relações interpessoais. Mostrarei, no capítulo 3, o lugar de destaque que esta concepção tem em minha tese, na qual procuro também integrar esta mudança de escala através da passagem da macro-história do monaquismo à micro-história dos monges e comunidades monásticas em diálogo com os monges e comunidades de outras tradições religiosas. Neste diálogo inter-religioso, a questão do reconhecimento mútuo⁸³ tem um papel fundamental.

A ênfase de Ricoeur (2000) na dimensão social da memória, da linguagem e do testemunho⁸⁴ faz com que considere a experiência de outrem tão primordial como a experiência de si-mesmo. Embora mais preocupado neste livro com a

⁸⁰ Essa dinâmica, essa polaridade e esse cruzamento interessam diretamente o campo das relações entre o psicológico e o social, que se tornou a área de estudo da psicologia social.

⁸¹ A passagem do macro-social ao micro-social é defendida por ele (2000, 2004) em termos da mudança na escala historiográfica, em particular a partir da obra de Jacques Revel (1996).

⁸² Este será também o foco desta tese e seu aprofundamento será feito posteriormente quando tratar da apresentação do terreno de estudo e dos resultados da pesquisa. Os testemunhos dos monges que participam do DIM, por exemplo, narram as experiências, trocas e transformações ocorridas no diálogo com os monges de outras tradições religiosas.

⁸³ Deixarei o aprofundamento desta questão do reconhecimento mútuo para depois a fim de melhor situá-la no enfoque histórico-cultural, após a articulação da psicologia com o campo da religião.

⁸⁴ O movimento de abertura de Ricoeur (2000) para o social e o histórico se baseia em particular nas questões de memória e linguagem, ou seja, no fato de as lembranças serem elaboradas numa linguagem comum, que é a linguagem dos outros. Não só considera que o relato tem uma estrutura pública patente, mas mostra que também o testemunho é pronunciado, recebido e transmitido aos outros, sendo eventualmente transformado em arquivo.

historiografia, Ricoeur (2000) mostra que a aproximação entre a fenomenologia e a sociologia foi favorecida pela teoria da ação, pelo distanciamento da fenomenologia em relação ao cognitivo e pela reformulação dos problemas colocados pela sociologia a respeito da memória coletiva.⁸⁵ Além disso, Ricoeur leva em conta que as atribuições pessoais e as relações entre o si-mesmo e o outro ocorrem dentro de uma dinâmica social apresentada como um processo histórico em intrínseca relação com a vida simbólica e cultural. As experiências são elaboradas e se exteriorizam nos testemunhos, nos arquivos, nas narrações, nas transmissões das representações e em suas interpretações, enraizadas na cultura, na ação e na dinâmica histórico – social.

Apesar de se referir às representações e à relação destas com o social, para Ricoeur (2000) este conceito tem um sentido diverso daquele que lhe é atribuído pela teoria das representações sociais. Não apenas todo o contexto filosófico da abordagem das representações pela fenomenologia hermenêutica é diverso do da teoria das representações sociais, como também Ricoeur destaca a dimensão histórica destas ao se referir a elas como representações históricas. Além disso, Ricoeur faz uma contundente crítica não só da concepção de mentalidade coletiva e do cognitivismo, como também das noções de sociedade primitiva, tradicional e moderna, que são referenciais importantes para a reflexão de Moscovici na elaboração de sua teoria.

Embora estas críticas tenham já sido feitas na abordagem historiográfica (Ricoeur 2000), acho importante retomar a linha geral destas críticas e sua relação com as representações históricas a partir do aprofundamento delas em seu mais recente livro, (Ricoeur, 2004). Antes de tudo, é bom lembrar que, ao introduzir as representações históricas, Ricoeur faz do testemunho e da ação (e não da cognição ou do discurso) a estrutura fundamental de transição entre a dimensão psicológica e social. Assim sendo, o aspecto cognitivo é sempre relacionado ao aspecto

⁸⁵ Em primeiro lugar, essa aproximação ocorre no campo da teoria da ação, exemplificada na coletânea dirigida por Bernard Lepetit, *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale* (1995). Observa a este respeito que a teoria da ação permite distanciar-se da fenomenologia mais voltada para os fenômenos perceptivos e cognitivos e relacionar as representações com as práticas sociais. Em segundo lugar, mostra que os problemas colocados pela sociologia da memória coletiva já foram reformulados pelos historiadores da escola dos Annales, em particular F. Braudel e que já se deram passos no sentido da redistribuição dos fenômenos de memória numa escala que vai da micro – história até a macro – história e se formularam esquemas que vão da memória individual à memória coletiva, como na obra dirigida por Jacques Revel, *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience* (1996).

prático, enquanto exercício e representação da ação e não apenas como uma idéia representada na mente individual ou grupal, sendo sempre ressaltada a importância do esforço ou capacidade pessoal no ato de sua elaboração, situada no campo da práxis e do ato de fazer história.⁸⁶ A ênfase da concepção de representação histórica é, portanto, colocada por Ricoeur (2000, 2004) na dinâmica da ação e no sentido atribuído por quem a realiza e vive o desenrolar da experiência histórica, mudando o mundo e a si mesmo nesse processo histórico.

Desse modo, o interesse do pesquisador não está voltado para o levantamento das representações através do detalhamento da análise do discurso, mas para o sentido e a dinâmica das experiências de vida, de onde provêm as representações históricas. A teoria da ação e da práxis permite, portanto, a Ricoeur um distanciamento em relação à fenomenologia voltada para os fenômenos perceptivos e cognitivos, possibilitando relacionar as representações com a dinâmica histórica das ações e práticas sociais realizadas pelos agentes ou atores da história social ou pessoal. Ricoeur considera que o estudo da dimensão coletiva das representações não pode ser derivado do estudo ao nível cognitivo individual, mas defende a hipótese de uma constituição distinta, embora mútua e cruzada, do individual e do coletivo através do conceito de atribuição dos atos e pensamentos e da dinâmica entre o si-mesmo e os outros.

Ao estabelecer uma íntima relação entre o testemunho e a representação no campo da mudança social estudado pelos historiadores, Ricoeur faz uma revisão da noção de representação, partindo da utilização do termo de mentalidade, introduzido em sociologia por Lévy-Bruhl e criticando a concepção cultural subjacente ao emprego do termo de mentalidade primitiva. As representações são então abordadas como componentes simbólicos na estruturação dos laços sociais e identidades, em estreita relação com as experiências e as práticas. Após fazer a crítica da grande confusão criada pela utilização do termo de mentalidade, associado a uma noção de história total, Ricoeur mostra o valor da substituição da idéia unilateral, indiferenciada e massiva de mentalidade pelo termo representação. Embora considerando como Moscovici que a idéia de representação exprime melhor a pluralidade de vozes e sua diferenciação, Ricoeur (2000) dá maior realce à temporalização múltipla dos fenômenos sociais e procura

⁸⁶ Aprofundarei, nos capítulos seguintes, a conexão dessa concepção com a minha pesquisa, mas no momento quero apenas ressaltar a especificidade da noção de representação histórica.

inserir este conceito na reflexão histórica, relacionando a representação aos agentes sociais, suas práticas e narrações. Através da expressão representação histórica dá relevo à dimensão histórica das representações relacionando-as à experiência de vida e à historicidade do ser humano.

A articulação da representação com a ação e com a história permite que Ricoeur encontre um caminho para o social diverso da abordagem em termos de mentalidade e representação coletiva. A representação histórica é por ele conjugada à ação e ao papel desta na estruturação da experiência viva, na qual ocorre a integração entre a ação, a representação e a totalidade do fato psicossocial em sua historicidade. Partindo da relação entre as práticas sociais, que integram o agir em comum e a esfera das representações, Ricoeur (2004) mostra as dificuldades dos historiadores influenciados por Durkheim e Lévy-Brühl ao tentarem abordar a cultura nos termos do estudo das mentalidades.⁸⁷ Ricoeur conclui sua análise destas abordagens ressaltando que a maior carência da noção de mentalidade é a de não deixar transparecer a relação com as práticas sociais.

A substituição do termo mentalidade pelo de representação (social ou histórica) abre, portanto, caminho para uma investigação relacionando as práticas sociais com os fenômenos acessíveis à descrição e explicação historiográficas e sua articulação com o resto do campo histórico-social.⁸⁸ Essa relação entre representações e práticas sociais é da maior importância para uma psicologia social histórico-cultural voltada para as ações e narrações dos atores sociais, pois as representações podem ser, então, estudadas em estreita relação com essas ações, sendo consideradas como mediações simbólicas nas situações nas quais se instauram laços sociais e modalidades de identidade e alteridade.

Tal enfoque histórico-cultural das representações em estreita relação com as práticas sociais permite, portanto, retirar o estudo das representações do nível cognitivo da descrição e enumeração das idéias, situando-o no plano mais

⁸⁷ “Esta noção tinha a vantagem de recobrir aproximadamente o mesmo campo que o termo *Weltanschauungen* (ou ‘visão de mundo’), em uso nas escolas alemãs de psicologia social. Ela tinha, em compensação, por desvantagem, além de sua imprecisão, a de afixar um parentesco embaraçoso com a idéia de pensamento ‘primitivo’ ou ‘pré-lógico’, com seu cortejo de superstições e sobrevivências ‘místicas’. (p.201)* “

⁸⁸ Mostra, então, Ricoeur a contribuição de Bernard Lepetit (1995), um dos sucessores de Braudel na direção da revista *Annales*, ao tornar a idéia de prática social não apenas um objeto e uma referência privilegiada da historiografia, mas também uma operação historiográfica que reveste a ciência histórica de uma dimensão pragmática.

dinâmico e complexo das transformações do universo simbólico e das dimensões psicológicas:

“As representações não são, portanto, idéias flutuantes se movendo num espaço autônomo, mas como acabamos de exprimir, mediações simbólicas contribuindo para a instauração do laço social; o que elas simbolizam são as identidades, que conferem uma configuração determinada a esses laços sociais em curso de instauração. Reciprocamente, é preciso concordar que ‘as identidades sociais ou os laços sociais não têm natureza, mas apenas empregos’.
*” (2004, p.202)

Essa abordagem da relação entre as representações históricas e as práticas sociais tem um particular interesse para o enfoque desta tese, pois coloca em primeiro plano o agente da mudança ou o protagonista social, tanto no nível coletivo como no nível pessoal, pondo em relevo sua capacidade de fazer história, de se transformar e transformar o mundo. Caminhando nesta direção, procuro mostrar como os monges católicos do DIM são os protagonistas das mudanças introduzidas por sua elaboração e participação no diálogo de experiência, que transformará não apenas o meio monástico católico e as relações com as outras tradições religiosas, mas também os próprios participantes deste processo, em particular no que diz respeito à questão da identidade-alteridade religiosa.⁸⁹

Considero, portanto, o ser humano como um microcosmo, aberto e integrado ao social, mas capaz de elaborar, criar e transformar suas relações, transcendendo sua época e seu meio e podendo, inclusive, orientar sua psique para o plano espiritual. A perspectiva de Ricoeur me permitiu um enfoque mais próximo dos seres humanos concretos e de suas experiências de vida, dilaceradas por forças destrutivas, mas sempre renovadas e revitalizadas pela possibilidade de amor, criação e reconstrução de si mesmo e do mundo. A questão do sentido religioso, da busca de Deus e da espiritualidade, que começarei a desenvolver a partir do próximo capítulo, têm a ver com opções religiosas de tipo monástico na busca de solucionar esse conflito humano pelo predomínio dos impulsos amorosos.

⁸⁹ Na realidade, constatei uma transformação bem mais ampla dos monges através do diálogo e que diz respeito a sua formação humana, social e espiritual e à capacidade de se relacionar amorosamente com os outros seres humanos.

A história do diálogo inter-religioso monástico e os relatos dos monges a esse respeito revelam que este diálogo foi construído através de um combate pessoal e comunitário nessa direção. Os precursores do diálogo interreligioso monástico, por exemplo, estavam inseridos na corrente da tradição beneditina, dela se enriqueceram e nutriram, mas foram capazes de abri-la ao diálogo com os monges de outras tradições religiosas, antes mesmo do surgimento deste processo de diálogo.⁹⁰ Assim sendo, considero que através da experiência partilhada uma pessoa pode vir a descobrir-se, transformar-se e mudar sua realidade social. Minha abordagem da psique no processo psicossocial e na experiência partilhada procura, portanto, compreender o universo psicossocial dos monges envolvidos no diálogo interreligioso e sua proposta de diálogo em relação com o sentido de sua vida religiosa.

Tendo em vista esta dimensão religiosa, situarei, no próximo capítulo, o enfoque acima delineado no contexto do estudo do campo da religião. Procurarei, desse modo, aprofundar e articular a abordagem psicossocial com os avanços da pesquisa neste campo, em particular no que diz respeito à questão da experiência religiosa e sua relação com o diálogo de experiência espiritual dos monges. A apresentação do estudo no campo da religião permitirá pesquisar o diálogo inter-religioso monástico no contexto histórico-cultural e religioso do monaquismo, da busca espiritual dos monges e do intercâmbio entre as religiões. Minha tese focalizará, então, as representações históricas dos monges católicos em diálogo e a dinâmica da identidade - alteridade religiosa procurando entender o sentido e as significações das transformações encontradas nos testemunhos dos monges ao longo desse diálogo de experiência com as outras tradições monásticas. Mostrarei como os monges cristãos, cujos testemunhos foram estudados, fazem a descoberta da alteridade das outras tradições monásticas na experiência do reconhecimento mútuo, aprofundando, ao mesmo tempo, sua identidade cristã.

⁹⁰ No trabalho clínico pude, igualmente, observar como as pessoas começam, em geral, o processo de psicoterapia fechados em seu mundo de idéias e representações oriundas do próprio meio social e familiar. Gradativamente, emergem emoções, impulsos e idéias antes desconhecidos, sendo elaboradas novas significações, novas representações e novos sentidos de vida.

2

Campo de Estudo da Religião: a Razão, a Experiência, o Divino e a Busca do Absoluto

2.1

Experiência Fenomenológica e Razão Hermenêutica

Após ter iniciado a apresentação do enfoque desta tese, no primeiro capítulo, articulando os avanços da psicologia social com a perspectiva aberta pela fenomenologia hermenêutica, é preciso agora completar a construção deste enfoque psicossocial relacionando-o com o campo de estudo da religião. Na realidade, estes dois momentos da construção teórica da tese⁹¹ não são separados, pois estão ambos ligados a um único e mesmo esforço de reflexão através do qual procuro abordar a dinâmica da identidade-alteridade religiosa no processo de transformação da subjetividade dos monges católicos inserida nas relações psicossociais estabelecidas no diálogo de experiência inter-religiosa com os monges de outras tradições religiosas. Neste capítulo, trata-se de refletir sobre a concepção da razão, da experiência e do divino que norteará a pesquisa sobre o diálogo de experiência desses monges em sua busca do Absoluto, antes de focalizar a dinâmica da identidade-alteridade, no contexto desse diálogo. A fim de melhor entender a dimensão religiosa da identidade-alteridade no testemunho monástico, parece-me fundamental, entretanto, situar estas questões no campo de estudo da religião e mostrar como a fenomenologia hermenêutica se insere na linha geral de um esforço filosófico e científico mais amplo, em particular na área da psicologia, para pesquisar este novo campo de estudo.

A contribuição de Ricoeur é ressaltada pela compreensão desse aprofundamento da questão religiosa no processo de conhecimento e de reformulação possibilitada pela atual mudança do paradigma filosófico e científico. Com efeito, a fenomenologia hermenêutica ultrapassa os paradigmas

⁹¹ O momento da construção teórica do enfoque psicossocial e o da abordagem do campo de estudo da religião.

anteriores, rompendo radicalmente com o cognitivismo e o racionalismo⁹², levando em conta as descobertas das ciências humanas e sociais⁹³ e situando a questão do ser e da consciência não mais em termos especulativos e abstratos, mas em relação com as experiências concretas, sociais e históricas das pessoas, grupos, instituições e comunidades. Assim sendo, introduzo a apresentação do desenvolvimento e mudança de paradigma⁹⁴ a fim de continuar aprofundando meu enfoque desta tese com base na fenomenologia hermenêutica e mostrar sua contribuição para o estudo da experiência religiosa e da dinâmica da identidade-alteridade nas relações inter-religiosas, que apresentarei no próximo capítulo.

A importância da fenomenologia hermenêutica para minha tese reside no fato de esta concepção viabilizar a abordagem histórico-cultural da pluralidade de linguagens, experiências e identidades religiosas em termos de reconhecimento da alteridade, permitindo assim estabelecer as bases para um novo enfoque do diálogo inter-religioso no atual contexto de mundialização e convivência das religiões. A filosofia e as ciências da religião já vinham realizando um grande esforço para entender a religião à luz da razão e ultrapassar os limites desta, mas os paradigmas mais recentes criam novas condições para estudar o campo da religião a partir das questões do ser, da consciência, da experiência humana do divino e da busca do Absoluto. A abordagem destas questões é essencial para a compreensão do caminho monástico e do diálogo entre os monges.

Ao tratar da relação entre razão e a experiência, no campo da religião, em um trabalho recente (Sodré, 2004), já esbocei as transformações ocorridas no desenvolvimento da filosofia da religião e dos paradigmas da razão. Assim sendo, limito-me agora a assinalar que, no amadurecimento deste processo surgiram

⁹² Em particular com o cartesianismo e sua concepção do ser e da consciência.

⁹³ Refiro-me, sobretudo, às descobertas a respeito da linguagem e do simbólico na interpretação dos significados e sentidos da consciência e em relação com a questão do ser, mas também a respeito de outras questões, tais como as já mencionadas, no capítulo anterior, e relativas à dimensão histórica da memória e da representação.

⁹⁴ A apresentação é feita a partir de meus estudos para o pós-doutorado em filosofia e dos trabalhos de Greisch (1985, 2002) a este respeito. Ressalto apenas a contribuição do paradigma fenomenológico e do paradigma hermenêutico para o campo de estudo da religião, tendo em vista a abordagem da fenomenologia hermenêutica para a presente tese, embora reconheça também, assim como faz este eminente especialista da questão, que os paradigmas anteriores deram igualmente relevantes contribuições para este campo de estudo.

críticas à hegemonia da razão⁹⁵ e um interesse crescente pelas demais dimensões do psiquismo, em particular através do desenvolvimento do método fenomenológico e de seu enfoque da experiência. Não caberia aqui delinear todo enorme esforço que está sendo realizado na área da filosofia para corrigir os exageros no uso da razão, em particular no que diz respeito à reflexão sobre a religião⁹⁶, mas é importante destacar que, a mais recente renovação da fenomenologia francesa vem permitindo não apenas a revisão crítica do racionalismo e do positivismo, como também a possibilidade de repensar a relação entre ciência, filosofia e religião. A inserção da fenomenologia no paradigma hermenêutico avança ainda mais nesse sentido ao tornar possível relacionar a experiência religiosa à linguagem e às dimensões simbólicas e imaginárias do psiquismo.

É importante, no entanto, não perder de vista⁹⁷ que a reflexão desencadeada pela filosofia da religião está intimamente relacionada com o processo de separação entre filosofia, ciência e religião⁹⁸ e entre fé e racionalidade. Tal reflexão se insere, portanto, ao menos inicialmente, na

⁹⁵ Em seu livro, *Le buisson ardent et les lumières de la raison – L'invention de la philosophie de la religion*, Greisch (2002) faz uma apresentação histórica do surgimento da filosofia da religião⁹⁵ procurando apreender o sentido geral do movimento de muitos filósofos para refletir sobre a religião à luz da razão, mas mostra também os limites da razão para captar essa relação ao divino e entrar no espaço do sagrado. Indica Greisch que este esforço da filosofia conduz, entretanto, à invenção de um modo de pensar a religião na totalidade de suas manifestações e ao desenvolvimento de uma nova disciplina: a filosofia da religião.

⁹⁶ Refletindo sobre a relação da filosofia e da experiência espiritual, Greisch mostra que a filosofia antiga se compreendia tanto como exercício espiritual quanto como construção doutrinal. Aborda essa questão de modo mais aprofundado em um curso dado e publicado no Instituto Católico de Paris, *Experiences philosophiques, exercices spirituels et thérapie de l'âme* (1996), no qual sublinha que sua reflexão sobre a filosofia enquanto exercício espiritual se insere na tradição filosófica do Instituto Católico de Paris e faz parte de sua herança e de sua identidade. Outros filósofos atuais, como André-Jean Voelk, Pierre Hadot e Martha Nussbaum vêm procurando mostrar a filosofia antiga como busca da sabedoria em relação com a dimensão existencial, com a experiência e a vida espiritual e não apenas como discurso teórico e construção de um sistema filosófico.

⁹⁷ Tal observação, que foi destacada por Greisch (2000), tem importância, sobretudo, quando se pretende refletir ou se referir à filosofia para pensar a respeito da inserção da religião, no contexto atual, ou quando se quer estudar e discutir a este respeito numa sociedade marcada pelo secularismo e por esta separação.

⁹⁸ Esta separação e sua relação com a secularização são assim apresentadas por Greisch: “A filosofia da religião é um dos produtos do processo de secularização, ao mesmo tempo em que faz desta um assunto de reflexão. É o que atestam os textos fundadores da disciplina que refletem uma situação de encontro intercultural, onde a religião do outro e mais ainda a visão de mundo do próprio incrédulo começa a questionar os fiéis de uma religião determinada. Sem negar os laços institucionais que os ligam a sua tradição religiosa particular, os crentes descobrem que certas questões relativas à essência mesma do religioso exigem um esforço de compreensão que é de uma outra ordem do que a dos teólogos, aos quais incumbe, segundo a célebre definição de Max Weber, a tarefa de estabelecer a coerência interna de uma visão de mundo particular” * (Greisch 2000, pp. 39/40).

racionalidade do iluminismo, no processo de secularização e no encontro intercultural que presidiram tal processo de separação. É interessante observar que esta constituição da filosofia da religião ocorre paralelamente ao nascimento da filosofia da história, da hermenêutica e da teoria da compreensão. O entrelaçamento dessas diferentes disciplinas transparece na obra de Ricoeur, que é fruto desse processo de desenvolvimento filosófico. Com a fenomenologia e a hermenêutica, contudo, passa-se a distinguir a compreensão da explicação: a primeira é a apreensão mais global de uma relação ou de uma significação, enquanto a segunda corresponde à análise objetiva, usando exclusivamente a razão. A psicologia da religião, embora marcada ainda pelas exigências racionais do iluminismo⁹⁹ sendo mais recente, desenvolve-se, contudo, no terreno de uma crítica à hegemonia da razão, podendo assim se beneficiar da posterior contribuição fenomenológica e hermenêutica.

A própria ciência da religião, típica herdeira do iluminismo e do empirismo, começa também a mudar seus pressupostos epistemológicos, já no final do século XIX. Com a crise do positivismo e com o desenvolvimento do método fenomenológico, passa-se a opor ao modelo de explicação (*Erklären*) o modelo da compreensão profunda e participada (*Verstehen*), considerando-se ser

⁹⁹ O livro de Filoramo e Prandi (1999) sobre *As ciências das religiões* apresenta o desenvolvimento das ciências da religião também como uma decorrência do iluminismo e do desenvolvimento dos estudos de história comparada e das ciências humanas, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX: “Junto com os estudos de história comparada, foram também se afirmando cada vez mais, durante a segunda metade do século XIX – alinhados com o desenvolvimento de ciências humanas como a lingüística, a antropologia cultural, a psicologia e a sociologia -, estudos e interpretações dos fatos religiosos metodologicamente novos, visando à integração e ao aprofundamento dos conhecimentos históricos. Foi-se, assim, progressivamente afirmando a exigência, tipicamente iluminista, de uma ciência da religião capaz de reunificar as contribuições que essas diferentes disciplinas vinham oferecendo, a partir de seu observatório particular, para o conhecimento científico das religiões” (p.7). Esses autores salientam, ao mesmo tempo, a relação da ciência da religião com o positivismo e a busca de um paradigma de cientificidade capaz de validar as pesquisas nessa área. Apesar de não caber aqui um aprofundamento maior da questão, parece-me importante salientar que enquanto a filosofia da religião procura delimitar o seu terreno em relação à razão, a psicologia da religião não pode se limitar apenas ao plano racional, na medida em que a psique compreende outras funções psicológicas igualmente relevantes para o estudo da religião, tais como os sentimentos, a imaginação, os impulsos e desejos. Além disso, as pesquisas e a prática psicológica confirmam a importância da dimensão inconsciente do psiquismo em relação à dimensão racional. Desse modo, parece-me que a psicologia da religião enfrenta a contradição de tentar inserir-se num paradigma científico e apresentar-se como uma ciência da religião, de um lado; e de outro lado, buscar a autonomia em relação aos modelos da racionalidade. Já assinalei o fato de que esta contradição atravessa também a área da psicologia social, mas ela é ainda mais aguda na abordagem do campo de estudo da religião e se acentua face à questão do pluralismo religioso e do crescente interesse pela dimensão intercultural.

este mais apropriado ao estudo dos fenômenos psicológicos e das experiências religiosas, como sublinham Filoramo e Prandi:

“Segue-se a necessidade de elaborar um método especial que corrija e supere os limites intrínsecos à explicação de tipo científico (a qual, por sua própria natureza, não pode permanecer senão na superfície do problema), ajudando-nos a captar...o núcleo da experiência vivida que está na base da experiência religiosa arquetípica. Esse método é a compreensão, uma técnica psicológica capaz de reviver aquele núcleo experiencial no qual se revelaria a essência mesma do fenômeno religioso” * (1999, p.10).

É nessa perspectiva de desenvolvimento da filosofia e das ciências da religião que deve ser entendida a contribuição da fenomenologia hermenêutica para este campo de estudo e para minha tese. Ao sintetizar todo um processo de desenvolvimento filosófico e científico e ao acompanhar as decisivas transformações do mundo contemporâneo, a concepção de Ricoeur tornou-se capaz de responder ao presente desafio do estudo do campo da religião num contexto intercultural e inter-religioso. Seu amplo enfoque incorpora os avanços da filosofia e das ciências humanas, fazendo, ao mesmo tempo, uma revisão crítica dos anteriores modelos da racionalidade. Isto me parece ter sido possível na medida em que soube integrar a reflexão de filósofos que, desde a antiguidade grega, procuram pensar a questão do ser, da consciência e da espiritualidade, ao esforço atual de romper com o racionalismo.

Meu enfoque do diálogo inter-religioso situa-se nessa nova perspectiva aberta pela fenomenologia hermenêutica de Ricoeur, pondo em relevo a importância da experiência no diálogo e recorrendo ao método da compreensão profunda e participada. Acredito igualmente ser necessária uma conversa triangular inédita e ainda difícil entre a filosofia, a teologia e as ciências humanas¹⁰⁰. Esta conversa transdisciplinar é considerada um sinal distintivo da situação epistemológica contemporânea, por Greisch (1985), ao descrever, em *L'âge herméneutique de la raison*, a nossa época como a idade hermenêutica da

¹⁰⁰ Esta idéia introduzida por Greisch (1985) implica o reconhecimento da alteridade religiosa (em particular a do Outro irredutível à simples razão humana) e a elaboração da atitude que a razão pode adotar em face dessa alteridade, transformando os enunciados teológicos em enunciados antropológicos próprios à condição humana, sem que com isto a teologia deixe de continuar aprofundando estes enunciados. Tal perspectiva corresponderia, segundo este filósofo, ao atual paradigma hermenêutico da razão.

razão. A expressão designa a situação atual e o amadurecimento no modo hermenêutico de usar a razão, mas assinala também como a característica fundamental dessa época hermenêutica a necessidade de aprofundar o diálogo entre diferentes pontos de vista. A idade hermenêutica da razão está, portanto, em íntima relação com o desenvolvimento da cultura de diálogo, e sua aplicação no campo de estudo da religião exige que se reúna o esforço próprio da filosofia, o discurso científico sobre o fato religioso, o discurso do sujeito religioso sobre ele mesmo e sobre sua experiência, assim como o esforço teológico para elaborar as categorias religiosas.

No contexto atual, a fenomenologia permite aprofundar o estudo da experiência e da consciência¹⁰¹, enquanto que a razão hermenêutica complementa este estudo pela interpretação da diferença de pontos de vista na troca de experiências e no diálogo. A fenomenologia da experiência e a razão hermenêutica são, portanto, como as duas asas do enfoque desta tese. O modelo fenomenológico me parece dar uma grande contribuição à psicologia ao recusar a transposição do método das ciências da natureza ao estudo dos processos humanos e ao enfatizar a importância da experiência vivida, o *Erlebnis* de Dilthey, como comentam Filoramo e Prandi¹⁰². O método fenomenológico aplicado por Ricoeur¹⁰³ não se restringe, contudo, apenas a uma abordagem cognitiva e subjetiva da consciência e delimita sua intervenção em relação ao campo mais amplo de estudo da religião, sem interferir na área específica desta¹⁰⁴. Proponho-me, portanto, apenas a abordar com a ajuda do método fenomenológico a dimensão psicossocial de experiências e testemunhos dos monges.

¹⁰¹ Os filósofos da corrente fenomenológica procuram focar a experiência religiosa dando prioridade à descrição, à intencionalidade fundamental da consciência, à elucidação das significações cognitivas, à experiência, ao movimento do pensamento e ao sentido transcendental. Este movimento vai dos fatos à essência (redução eidética e redução transcendental). A partir da fenomenologia, surge uma nova concepção da filosofia da religião voltada para o estudo da estrutura intencional dos atos e objetos visados pela consciência religiosa.

¹⁰² Estes autores se referem ao uso da fenomenologia e da hermenêutica, quando observam que: "Para Dilthey, a virada hermenêutica, nas pegadas de Schleiermacher, devia representar uma parte central na construção de uma Fenomenologia da Religião não mais apenas descritiva, mas hermeneuticamente orientada" (Filoramo e Prandi, 1999, p.31).

¹⁰³ E que sigo na pesquisa para esta tese, ao integrar o estudo da experiência vivida (*Erlebnis*) no campo religioso à compreensão aprofundada e participativa (*Verstehen*) e ao testemunho (*Bezeugung*).

¹⁰⁴ Seguindo esta perspectiva fenomenológica, considero também que a religião preserva uma autonomia própria que ultrapassa o âmbito da filosofia e da ciência. O que interessa à fenomenologia é a experiência vivida da religião. Desse modo, quando me refiro à filosofia ou à psicologia da religião não penso de modo algum numa explicação filosófica ou psicológica da religião.

Para a psicologia e para o estudo desses testemunhos, parece-me particularmente interessante o enriquecimento do método fenomenológico pelo desenvolvimento dos estudos da linguagem e pelo aparecimento do mais recente paradigma da razão, o paradigma hermenêutico. Com o desenvolvimento deste novo paradigma ocorre a passagem de uma fenomenologia mais descritiva e cognitiva a uma fenomenologia que articula a questão do ser e da consciência (em particular a teoria das significações de Husserl) à linguagem e a hermenêutica. A partir daí, amplia-se a visão da consciência relacionando-a ao conjunto dos atos da vida, e se propõe a crítica da consciência pretensamente imediata através de uma exegese contínua das significações do mundo e da cultura.

O desenvolvimento da fenomenologia hermenêutica ocorre, nos anos sessenta, quando surge uma nova vaga da fenomenologia francesa, que reformula os fundamentos estabelecidos pela fenomenologia alemã. Esse movimento filosófico¹⁰⁵ não apenas estimula a revisão crítica do racionalismo e do positivismo, como possibilita repensar a relação entre ciência, filosofia e religião. Do encontro da fenomenologia com a hermenêutica brota a fenomenologia hermenêutica de Ricoeur, quando, a partir de 1965, este lança as bases de uma nova concepção que enxerta a prática hermenêutica de interpretação de textos no método fenomenológico, introduzindo assim novas perspectivas para o estudo da consciência, do ser e da linguagem¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Existem outros filósofos franceses atuais que estão enriquecendo a fenomenologia, como, por exemplo, Michel Henry e Marc Richir. Como não cabe aqui aprofundar essa diversidade de contribuições, quero apenas por em relevo a importância deste movimento filosófico e a inserção de Ricoeur dentro dele. Greisch (2000 a), em *Le Cogito Hermenêutique*, dá uma visão de conjunto desse movimento de renovação da fenomenologia francesa. Num outro livro, publicado no mesmo ano, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Greisch (2000 b) faz uma pesquisa do encontro da fenomenologia e da hermenêutica na filosofia do século XX. Procura Greisch, desse modo, iluminar sob um novo ângulo a diferença entre Heidegger e Husserl, assim como abrir uma nova perspectiva a respeito da hermenêutica em seu debate com as filosofias da vida (Dilthey, Bérson e Nietzsche). Para isto, simboliza Greisch esta diferença entre Heidegger e Husserl pela alegoria da oposição entre as duas árvores do paraíso (Gn 2,9): a árvore da vida, que corresponderia à filosofia do primeiro e a árvore do saber à filosofia do segundo. Essa alegoria, embora interessante por ressaltar a importância da vida, parece-me, todavia, introduzir uma simplificação na abordagem da comparação entre Heidegger e Husserl¹⁰⁵. Prefiro, portanto, utilizar tal comparação entre a filosofia da vida e a filosofia do saber teórico apenas para diferenciar a tendência ao fechamento num saber meramente especulativo da tentativa de ligar a filosofia à vida e à história humana concreta. Essa distinção é importante e transparece na preocupação de alguns filósofos atuais, entre os quais Ricoeur, cuja filosofia está voltada para a ação, para a experiência, para a prática, para a história social e para as histórias de vida.

¹⁰⁶ Já me referi, no capítulo anterior, e aprofundarei ainda mais, no próximo capítulo, o fato de a fenomenologia hermenêutica permitir uma nova visão da dinâmica da consciência, da linguagem e das significações intencionais, da relação do si-mesmo e da alteridade, assim como uma integração da teoria da narração, da teoria da ação e da teoria da ética.

Em 1998, Ricoeur publica com André LaCocque, *Penser la Bible*, mostrando como a tradição bíblica se insere na história do pensamento ocidental e como esta reflete, em alguns aspectos, esse pensamento. Esses dois autores indicam também que os textos bíblicos exprimem a experiência das comunidades históricas nas quais foram elaborados. Sublinham o fato de que interpretando esses textos, essas comunidades se interpretam a si mesmas. Põem em relevo o papel de fundação comunitária que a leitura e interpretação dos textos cimenta, assim como a necessidade de participação ao menos em imaginação e simpatia com essas comunidades para se poder interpretar e entender o sentido desses textos. É nessa perspectiva hermenêutica que se insere meu trabalho de interpretação de experiências e testemunhos religiosos, levando em consideração suas comunidades e convivendo com seus membros.

Em *Le Cogito Hermenêutique*, sublinha Greisch (2000a) a contribuição desse movimento de renovação da fenomenologia francesa para a compreensão do ser ao nível da linguagem, da cultura e do mito. Indica, então, como esse movimento permite retomar questões fundamentais, tais como a da gênese do eu, da relação ao outro, do inconsciente, dos fenômenos de psicopatologia, das representações religiosas, etc. A fenomenologia hermenêutica abre, portanto, uma perspectiva de enriquecimento não apenas da filosofia como também da própria psicologia. A raiz desse movimento de renovação encontra-se no aprofundamento da questão da linguagem por vários pensadores franceses anteriores a esse período. Greisch sublinha que a grande contribuição da atual fenomenologia hermenêutica francesa está na descoberta que a compreensão do ser passa pelo símbolo e pela linguagem¹⁰⁷. Ao traçar o quadro histórico da evolução da

¹⁰⁷ Ele sublinha que a originalidade dessa contribuição é ainda mais extraordinária tendo em vista a ausência quase total do conceito de símbolo na obra de Heidegger. A ontologia desse vai diretamente à análise do *Dasein*, indagando o que seria um ser cuja natureza consiste em se compreender. Ricoeur, ao contrário, articula a hermenêutica à teoria das significações de Husserl, não só ligando a ontologia à linguagem e ao conjunto dos atos através dos quais a vida se manifesta, como também fazendo a exegese das significações do mundo e da cultura para que a existência possa ter sentido e chegar à reflexão, em particular a compreensão dos sinais do sagrado.

hermenêutica¹⁰⁸, insere a renovação da fenomenologia francesa numa longa cadeia de progressos sucessivos da filosofia até atingir esse momento de renovação hermenêutica.

Com Ricoeur e sua incorporação da hermenêutica à fenomenologia, atinge-se o nível de uma interpretação mais complexa do sentido da vida e dos significados a ela atribuídos pela consciência no contexto das relações histórico-culturais. A hermenêutica deixa de ser uma simples interpretação dos sinais para se tornar uma ampla concepção da interpretação dos fenômenos humanos, que enfatiza a compreensão do sentido e das significações da existência e das experiências humanas. Torna-se, então, possível focalizar a experiência religiosa, os significados e o sentido religioso através de uma visão abrangente do ser e da consciência inseridos no processo histórico-cultural, nas histórias de vida e nas buscas humanas pela transcendência.

Deste modo, é contrabalançada a tendência filosófica e científica que, a partir do iluminismo, baseou-se na racionalidade e na cientificidade, deixando de lado os significados e sentidos da subjetividade, em particular o sentido religioso e a questão do transcendente. Criam-se, portanto, as condições para o desenvolvimento de alternativas filosóficas e científicas que se contrapõem à simples análise objetiva e racional da religião e à sua explicação pelos outros aspectos da vida humana. As pesquisas sobre tais aspectos são importantes não só para uma melhor compreensão e estudo da religião, mas também para melhor entender questões psicológicas de grande relevância atual, como a questão de identidade e da alteridade. As obras de filósofos como Ricoeur e seu mestre Jean

¹⁰⁸ Este quadro pinta o desenvolvimento da hermenêutica desde o seu aparecimento, a criação do termo hermenêutica e o desencadeamento de um movimento de reflexão teórica sobre a arte de interpretar até o surgimento e amadurecimento da filosofia hermenêutica propriamente dita. Retraça, então, o esforço filosófico para dar a esta nova disciplina uma dimensão mais abrangente enquanto forma de reflexão e conhecimento, estabelecer uma relação com as ciências humanas, a história sócio-cultural e o campo de estudo da linguagem e do simbólico, criando assim uma ampla concepção hermenêutica. Com a publicação de *Verdade e Método* por Georg Gadamer, em 1960, na Alemanha, a filosofia hermenêutica é estabelecida em termos universais através de uma abrangente reflexão sobre a linguagem e as ciências do espírito. Mais ou menos na mesma época, Ricoeur desenvolve, na França, sua concepção original da hermenêutica, baseada também num diálogo fecundo com as ciências da linguagem e do texto, colocando o acento na questão do símbolo, levando em conta os avanços da filosofia e das ciências humanas e sociais e integrando num só campo do conhecimento as contribuições da fenomenologia e da hermenêutica. A abordagem ontológica mais indireta de Ricoeur, pondo em evidência a mediação da linguagem e do texto, não reduz, contudo, a questão do ser e da alteridade à dimensão subjetiva ou meramente social da linguagem, como mostrarei no próximo capítulo.

Nabert (1881-1960)¹⁰⁹ tornaram possível relacionar a pesquisa da consciência e da experiência humana com o estudo da questão do absoluto e do divino.

2.2

A Consciência, o Absoluto e o Divino

Após indicar a contribuição do paradigma fenomenológico e hermenêutico para o estudo da experiência e da razão, no campo de estudo da religião e mostrar como Ricoeur neles se fundamenta, é importante compreender também como enriquece sua fenomenologia hermenêutica com a abordagem da filosofia de Nabert a respeito da reflexividade da consciência, do conhecimento de si-mesmo e do outro, do testemunho e da relação ao divino. O método reflexivo de Nabert se aplica a uma consciência singular¹¹⁰ buscando se compreender em sua existência, enfrentando o desafio de estar separada de si e dilacerada por profundas contradições internas, mas tendo também a liberdade de buscar a unidade. Assim sendo, abre um interessante e inovador caminho de pesquisa da experiência do divino e do absoluto, que se mantém nos limites da filosofia sem invadir o âmbito da religião.

O mal é por ele situado na ruptura da unidade, na secessão que separa as consciências umas das outras, ao mesmo tempo em que ela os separa do princípio que funda sua unidade. Nabert recusa todo enfoque pressupondo a existência de consciências separadas, antes de entrarem em relação, mas também a existência de uma unidade ontológica preliminar, do Um substancial, de um ser absoluto¹¹¹. Parte da possibilidade de compreensão de si e do desejo de Deus, pois considera que estes permitem enfrentar os desafios da divisão em busca da unidade consigo

¹⁰⁹ A obra deste eminente filósofo francês só recentemente vem recebendo o devido reconhecimento graças ao empenho do próprio Ricoeur e do Instituto Católico de Paris na sua divulgação, em particular através da criação, em 2001, da Fundação Jean Nabert.

¹¹⁰ O modo concreto de Nabert trabalhar a questão da consciência e da espiritualidade difere dos paradigmas filosóficos que situam a consciência ou o sujeito no nível universal. Nabert focaliza, por exemplo, a questão do mal radical partindo da consciência singular situada no mundo e enraizada nos sentimentos e julgamentos das questões da vida, das contradições que dilaceram o eu e das possibilidades de transformação da consciência movida pelo desejo de Deus.

¹¹¹ Ele recusa a abstração do ser em geral, a objetivação de uma categoria universal de ser, preferindo se referir à unidade do ato unificador da consciência.

mesmo e com os outros¹¹². Nabert nos mostra a consciência separada de si mesma, pondo em evidência sua divisão interna¹¹³. O reconhecimento de uma contradição entre um princípio de secessão das consciências e um princípio de unidade abre uma via em direção à experiência de unidade, partindo de uma interrogação sobre a consciência e elevando-a em direção ao seu princípio de unidade¹¹⁴.

A análise reflexiva de Nabert propõe, também, um retorno à fonte do símbolo e da interioridade no ato do pensamento, antes do despedaçamento desse ato através de seus meios de expressão, procurando assim ligar o sinal a seu ato fundador¹¹⁵. Através do símbolo poder-se-ia chegar, inclusive, à porta da transcendência, mas cabe à fé abri-la, permanecendo Deus como um Mistério impenetrável e não objetivado¹¹⁶. Através desta semente de integração do método reflexivo e do método hermenêutico, Ricoeur (1969) avança não só na abordagem da consciência e do simbólico, mas também do testemunho e da compreensão das histórias de vida das pessoas, que são encaradas como textos a decifrar¹¹⁷. Ricoeur (2003) vem a se referir, então, à hermenêutica não apenas como decifração de textos escritos, mas também como decifração do grande texto da vida, das obras e instituições, situando essa visão hermenêutica no orbe da filosofia reflexiva de Nabert¹¹⁸.

¹¹² O retorno ao caminho de pesquisa de si e de sabedoria, abandonado pela filosofia ocidental em seu encaminhamento especulativo pode ser retomado a partir desta reflexão num outro nível de profundidade, abrindo-se à questão do mal e de um fundo de negatividade mais radical que a simples transgressão de uma norma moral fundada sobre a razão.

¹¹³ Há uma ferida no coração do ser humano, partilhado por uma contradição entre um princípio de divisão ou de secessão das consciências e um princípio de unidade.

¹¹⁴ Este tipo de interrogação é impossível quando a reflexão gira em torno de um sujeito teórico situado no nível das categorias universais.

¹¹⁵ Como sublinhou Paul Ricoeur (2003) em sua palestra *Jean Nabert: une relecture*, por ocasião da inauguração da Fundação Nabert, no Instituto Católico de Paris, em 26/03/01, recentemente publicada como posfácio a uma introdução à obra de Nabert (P. Capelle, 2003, p.141).

¹¹⁶ O si-mesmo continua distinto do infinito, embora esse retorno reflexivo permita vislumbrar a eternidade através da janela da consciência.

¹¹⁷ “Assim Nabert evoca alguma coisa como uma ‘alternância’ entre dois movimentos, o de uma concentração do eu em sua fonte e o de ‘sua expansão no mundo’. Ele chega mesmo a falar de simbolização, de textos a decifrar” * (2003, p.143).

¹¹⁸ É interessante refletir sobre as ricas possibilidades abertas a esse respeito por esse eminente discípulo de Nabert, em seu trabalho *L'Acte et le Signe selon Jean Nabert*, publicado em *Le Conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique* (1969). Parece-me que o lugar do ser humano no conjunto do universo tem a ver com sua capacidade de tomar consciência de si, dando testemunho e sentido à vida através de sua capacidade de elaborar significações e narrações e transformá-las através de sua história e da relação com os outros. É, portanto, fundamental apreender de perto esse elo entre o ato e o signo, tal como ele é desenvolvido nessa perspectiva filosófica voltada para a vida e para a existência do ser no mundo.

O que me agrada em Nabert é o seu modo de integrar o desejo de Deus e a compreensão de si, utilizando o sentimento e o julgamento a respeito da dimensão injustificável do mal para pensar os desafios da consciência em seu caminho em direção a uma transformação de si. Ricoeur sublinha essa contribuição de Nabert a respeito da fenomenologia do sentimento¹¹⁹. Desse modo, ao abordar a consciência religiosa, Nabert pode explorar os mais variados sentimentos, que vão desde a vergonha, o ódio, o desprezo, a inveja, o ciúme, a satisfação, o gozo, a admiração, a amizade, o amor, a compaixão, a piedade, a gratidão até chegar à veneração e ao sublime. Paralelamente a essa abertura para o sentimento, Ricoeur sublinha a relação estabelecida por Nabert entre este e o processo de realização humana pelas obras¹²⁰. Ricoeur discerne, a partir da relação entre o desejo e a obra, um cruzamento entre o fundamento de nosso desejo de ser e o histórico de sua inscrição num relato de vida, a nossa e a da comunidade à qual nós pertencemos. Situa-se assim na perspectiva de Nabert que aborda a consciência religiosa não em termos de uma intuição das essências, mas no nível prático da ética e dos produtos da ação na trama da história e do testemunho¹²¹.

Tendo assim rompido com a concepção especulativa da consciência e do sujeito universais, Nabert torna possível colocar a questão do divino não mais fora do mundo e em relação a uma abstração transcendente, mas em relação com os testemunhos do divino e com os atos que atestam a consciência da unidade e uma vida em união com o outro na reciprocidade dos atos. A questão da compreensão de si e até mesmo a questão da fé podem, então, levar em conta a razão no

¹¹⁹ “Não seremos jamais suficientemente reconhecidos a Nabert por ter repatriado uma fenomenologia do sentimento na esfera reflexiva, como não mais se fez desde os *Tratados das paixões* da idade clássica... Pode-se dizer que o existencial em Nabert se reconquista sobre a estreiteza do cognitivo, na esteira de uma reflexão sobre o sentimento” * (2003, p.145).

¹²⁰ “A obra dá corpo, espessura, visibilidade e legibilidade ao nosso desejo e nosso esforço. O que nós somos fundamentalmente se mostra no que nós fazemos. A obra (*oeuvre*) é realização (*mise en oeuvre*) do desejo” * (idem, p.146) .

¹²¹ Aliás, Ricoeur sublinha que a teoria do testemunho em Nabert surge pela primeira vez em relação com sua concepção de obra: “... a obra aparecendo como o meio, o instrumento pelo qual uma ‘afirmação criadora consegue testemunhar de si no mundo’ ” * (idem, p.147) .

encaminhamento do eu em busca de seu aperfeiçoamento¹²². O enfrentamento filosófico das contradições da consciência permite abrir um acesso à possessão de si-mesmo e à sabedoria, provocando uma mudança na compreensão de si e na integração das experiências do mal a partir da luta interna do ser impulsionado pelo do desejo de Deus.

Para bem entender a originalidade do ato reflexivo em Nabert, é preciso não confundi-lo, contudo, com outras formas de reflexão, como bem mostrou Jean Greisch (2003), em *L'inquiétude du "se comprendre" et le désir de Dieu*. Sublinha Greisch a diferença existente entre o ato reflexivo para compreender-se e o conhecimento de si-mesmo como um objeto ou como a reflexão do eu no espelho da consciência. No primeiro caso, trata-se de uma presença a si-mesmo, que é uma retomada imediata e por inteiro de si, ao mesmo tempo subjetiva e objetiva, num despertar da consciência filosófica. O ato reflexivo implica assim uma atitude paradoxal e oposta à de uma conquista de si, de um fechamento em si-mesmo ou de uma concepção subjetivista de interioridade. Trata-se de uma afirmação originária de si-mesmo enquanto ipseidade. Tendo recusado a redução da compreensão de si ao ato cognitivo do conhecimento de si, Nabert passa da problemática do conhecimento à problemática do desejo, até ultrapassar toda subjetividade e chegar ao puro ato reflexivo de intimidade da consciência consigo mesma ou de presença irreduzível a si mesma, que ultrapassa todas as formas nas quais se investe sua inquietude, assinala Greisch (2003).

Alguns filósofos, entre eles Heidegger e Nabert, não aceitam a idéia do ser que seria inicialmente fechado em si-mesmo, ou seja, a idéia do psiquismo como um sistema fechado. Greisch¹²³ também aponta para uma abertura (*Erschlossenheit*) primordial do ser e uma exposição deste ao outro, conduzindo

¹²² Os reconhecimentos da ferida do mal no próprio coração e a ascensão espiritual exigem, contudo, uma descida ao inferno dentro de si mesmo para a integração e a reconciliação do ser inteiro. Busca-se uma retomada total de si, não apenas através de uma nova compreensão, mas também através de uma regeneração de todo ser. Esse processo simultâneo de ascensão e descida ao fundo de si-mesmo é considerada como uma ascese reflexiva, exigindo todo um esforço de despojamento e de retorno da atenção em direção à fonte do próprio ato reflexivo. A Regra de S. Bento (no início do seu capítulo VII) sintetiza bem a íntima relação entre ascensão e descida ao húmus da terra pela humildade através do símbolo da escada de Jacó, que liga o céu e a terra no duplo movimento de subida e descida. Nesse sentido, a ascese reflexiva proposta por Nabert se aproxima da tradição monástica. Em ambos os casos, a ascese é vista como um movimento de conversão espiritual Nabert reconhece, contudo, os limites da filosofia e da razão, sendo esta situada na relação com o ser e a consciência e não mais em relação com a religião e com Deus, que ultrapassa o âmbito da razão.

¹²³ Em seu curso *Être au monde et transcendance*, dado e publicado no Instituto Católico de Paris (2000c).

ao ultrapassamento constante de si-mesmo na relação com o outro e no movimento do transcender-se. Assim sendo, denuncia a falsa concepção do ser humano, que seria como um caracol, tendo que aprender progressivamente a sair de si¹²⁴. Com base em Heidegger propõe que a filosofia se volte para a tomada de consciência da abertura do ser não só em direção ao mundo e ao outro, mas também em direção à própria fonte do ser.

Partindo de uma filosofia prática original que preserva o enraizamento na experiência da finitude humana, Nabert enfoca igualmente esta abertura da consciência e procura pensar a consciência religiosa em sua relação ao divino através de um conjunto de categorias que exploram os limites últimos da razão. Villela-Petit (2003), esclarecendo as distinções feitas por Nabert entre o Absoluto, Deus e o divino, sublinha a diferença entre Nabert e a maior parte dos filósofos que colocam a questão de Deus procurando legitimar sua existência ou desconstruir e liberar o pensamento sobre a questão. Nabert não nega a necessidade desse tipo de procedimento, mas o distingue da experiência religiosa, até mesmo para melhor preparar a reflexão posterior nessa área¹²⁵. Assim sendo, a filosofia de Nabert indaga a respeito de como a questão de Deus se apresenta através da experiência religiosa, mas não apresenta argumentos em favor ou contra a existência de Deus¹²⁶. Afastando a questão da existência ou não de Deus, Nabert se volta para a questão do sentido da experiência, ultrapassa o plano cognitivo, dirige o olhar para a pura atenção a si-mesmo, e, numa total abstração

¹²⁴ Ao contrário, defende ele a idéia que, desde o início, o psiquismo seria um campo aberto. Se o ser humano constrói defesas e procura se fechar é justamente por ser originalmente aberto. A relação ao outro (em particular aos pais) assim como a linguagem, na qual cada ser humano vem se inserir, existem antes mesmo da concepção. Assim sendo, a abertura vem antes e o fechamento dentro de si-mesmo vem depois.

¹²⁵ Procura Nabert substituir a procura de provas objetivas por um método de aprofundamento da consciência de si-mesmo, em busca das condições que assegurem o seu completo desabrochar, como é explicitado em sua obra póstuma, *Le Désir de Dieu* (1996), Villela-Petit ressalta o fato de Nabert afirmar a necessidade estrutural do desejo de Deus e a autenticidade desse desejo, mas rejeitar a questão de Deus como “sujeito de existência”. Para Nabert, o desejo de Deus é tão íntimo e intrínseco, que ele o considera como constitutivo da consciência de si-mesmo. Ele liga, então, esse desejo ao ato reflexivo da consciência de si no movimento para compreender-se, que leva à descoberta da impossibilidade de se atingir a igualdade consigo mesmo e à descoberta do outro da consciência diverso do si-mesmo.

¹²⁶ Torna-se necessário aprofundar o terreno da experiência, pois de nada adiantaria afirmar a existência de um Ser do qual não se tivesse uma verdadeira experiência.

de qualquer objeto ou conteúdo de reflexão, focaliza, sobretudo, as experiências da consciência em relação consigo mesma.¹²⁷

Desse modo, tanto a fenomenologia¹²⁸ como a filosofia reflexiva de Nabert se demarcam da filosofia especulativa e voltam-se para a reflexão sobre a relação do ser, da consciência e da experiência. É importante lembrar, contudo, que o uso filosófico do termo experiência é distinto do emprego desse termo na área científica¹²⁹. O termo experiência, em filosofia, se refere a uma forma de conhecimento concreto adquirido pela observação¹³⁰. Trata-se da observação de um fenômeno, inclusive da própria consciência, no qual o observador é simples testemunha. Villela-Petit ressalta a importância da questão do sentido no emprego fenomenológico do termo experiência:

“Retenhamos aqui a palavra experiência, que está longe de pertencer apenas às ciências empíricas ou experimentais. Ele é eminentemente fenomenológico. Sob o regime da redução transcendental, à qual nós fazíamos alusão, as análises fenomenológicas são antes de tudo análises da experiência. É a experiência, com efeito, que, em suas diferentes maneiras, é constitutiva de tudo que tem sentido e validade de ser para nós” * (2003, p. 21).

Considera ela que é, no horizonte da filosofia reflexiva, na qual a experiência é encarada na dimensão ética e supra-ética da consciência, que ela se torna decisiva. É a partir da experiência da liberdade, da finitude e do mal, que Nabert chega à idéia do divino, diferenciando-a da idéia de Deus e do Absoluto.

¹²⁷ É nesse movimento de pura reflexão, que Nabert descobre um ato de pura atenção ou de simples retorno da consciência sobre si-mesma. Sem fazer um paralelo entre Nabert e a filosofia indiana, quero apenas assinalar que essa descoberta da pura atenção está na base da reflexão filosófica indiana sobre a meditação e a questão do ser, da consciência e do divino (Sodré 1985). Os filósofos da corrente do Xivismo da Caxemira ao focalizarem este movimento da consciência reflexiva, também nele identificaram um puro ato de reflexão da consciência de onde brota seu impulso inicial que é um ato de pura pulsação da consciência, o *spanda*, e de criatividade. Apresentam esse ato puro da consciência de modo semelhante ao descrito por Nabert, em *Le Désir de Dieu*: “Ora, esse movimento de retirar-se, essa mudança da orientação do olhar, essa atenção sobre si-mesmo, prolongada, renovada, fazendo tanto quanto possível abstração do objeto, atenção não aos atos que visam ao objeto e o informam, mas ao ato mais secreto onde a consciência se descobre mestra de sua atenção, e se ilumina de uma luz, cuja fonte desconhece, e que a surpreende em sua relação invencível ao si-mesmo, é uma sorte de conversão à meditação sobre a existência em sua raiz a mais profunda” * (1966, p.111/112).

¹²⁸ E, em particular a fenomenologia hermenêutica de Ricoeur.

¹²⁹ Seu emprego, associado ao método científico, tem o sentido da experimentação, que provoca fenômenos e manipula observações a fim de verificar as hipóteses de uma pesquisa.

¹³⁰ O significado do termo varia, contudo, de acordo com o sistema filosófico. Ele foi utilizado, por exemplo, pelo empirismo em sentido inverso ao do racionalismo clássico (Descartes, Kant), num confronto de posições diametralmente contrárias a respeito da oposição entre experiência e razão.

Villela-Petit mostra que ao se voltar para a aspiração mais íntima e interior de nosso ser, em direção ao desejo que lhe é consubstancial, Nabert (1966) se coloca a questão do desejo de Deus, e o apresenta como aquele que corresponde às exigências inscritas na própria estrutura da consciência. Esse desejo eleva o si-mesmo para além de todas as satisfações do eu empírico, levando à descoberta de uma aspiração de incondicionalidade ou de uma “tendência absoluta ao Absoluto”.

A noção de absoluto para Nabert não se refere, contudo, a um sujeito, mas é uma categoria utilizada para abordar os atos de unidade e amor presentes na experiência religiosa¹³¹. Para ele, o Absoluto não é equivalente a Deus, mas se manifesta como uma espécie de luz espiritual na multiplicidade de consciências¹³². Villela-Petit enfatiza o fato de que a noção de absoluto permite preservar a visão de unidade na multiplicidade das experiências¹³³. A distinção entre Deus e Absoluto é, portanto, da maior importância, pois torna possível abordar o aprofundamento espiritual em processo na consciência humana e levar em conta a diferença e o pluralismo das experiências religiosas de Deus não apenas entre as religiões¹³⁴, mas também ao longo das transformações vividas por uma mesma tradição¹³⁵. Abre-se assim o horizonte para a compreensão da diversidade de experiências religiosas como uma caminhada em direção ao Absoluto de consciências impulsionadas pelo desejo de Deus. Villela-Petit enfatiza o fato de Nabert estar consciente da relação dessa visão do absoluto com a idéia do pluralismo religioso. Ela se indaga, então, se tal concepção não poderia assegurar as bases filosóficas de um verdadeiro diálogo inter-religioso já em curso entre os representantes das grandes famílias religiosas.

¹³¹ “O absoluto não é um sujeito, ele é a categoria sob a qual nós pensamos os atos sobre os quais nós podemos dizer com toda certeza, com toda segurança, que eles se produzem sob o signo da unidade dos seres ou do amor” * (Nabert, 1966, p.369).

¹³² Esta referência à experiência de unidade e de amor, assim como à luz espiritual (que unifica a multiplicidade) evoca as referências místicas associadas à experiência do Espírito Santo.

¹³³ “O Absoluto é uma espécie de luz espiritual dentro de tudo e em cada um e capaz de iluminar seus atos. Como a manifestação do Espírito Santo aos apóstolos, esse Pentecostes interior preserva a multiplicidade sem quebra da unidade” * (2003, p. 23).

¹³⁴ Essa diferença, estabelecida por Nabert entre Deus e o Absoluto, pretende também evitar que se invoque o Deus da própria tradição para cometer atos injustificáveis em relação ao Deus das outras religiões. Nesse caso, o que se chama Deus se torna um obstáculo ao aprofundamento do desejo de absoluto e à tendência à unidade e ao amor.

¹³⁵ A idéia de Deus varia na própria tradição bíblica, assim como mudou a maneira de apresentar Jesus, dentro da própria continuidade histórica da tradição católica e também nas diferentes igrejas cristãs.

Por outro lado, o divino corresponde para Nabert a um predicado dessa tendência absoluta para o Absoluto. Trata-se de um adjetivo em relação com o processo de ultrapassamento, transformação e transfiguração espiritual. O termo divino qualifica o que nos arranca das condições naturais, mas se revela como um predicado dos atos e seres no mundo, sendo imanente à consciência e podendo ser constituído em critério para julgar as diferentes concepções de Deus. Escrevendo sobre a *criteriologia do divino* e o estatuto do testemunho em Nabert, Capelle (2003) esclarece que, enquanto o absoluto é a forma pura do incondicionado, o divino é a presença ou a expressão desse absoluto no mundo¹³⁶. Pelo testemunho e pela crítica dos testemunhos, com base na criteriologia do divino, poder-se-ia interpretar a manifestação imprevisível e indisciplinada do divino na história¹³⁷. Esta noção do testemunho é uma chave importante na compreensão da concepção de Nabert¹³⁸ e é apresentada como uma hermenêutica dos testemunhos do divino¹³⁹.

Doucy (2003) esclarece o empenho de Nabert no sentido de abaixar as barreiras que separam não apenas crentes e não crentes, mas igualmente os crentes de diferentes religiões. Nabert faz a defesa da unidade e da cessação da inimizade, assim como uma veemente crítica ao fechamento das comunidades se reclamando

¹³⁶ Torna-se, portanto, necessário decifrar o absoluto através das características do divino, que transparecem nas experiências, nas quais esse absoluto é afirmado. Para isso, é preciso fazer uma interpretação do divino nos testemunhos, que exprimem as idéias mais elevadas do divino: a idéia de unidade, de igualdade dos seres e de amor.

¹³⁷ Quanto mais profunda e purificada for a idéia do divino, mais ela permitirá reconhecer o testemunho do divino e testemunhar a esse respeito. Villela-Petit põe em evidência que Jesus foi considerado por Nabert como uma testemunha supra-eminente do divino ou uma testemunha absoluta do Absoluto. Por sua vez, os discípulos de Jesus só puderam decifrar o significado de ser Jesus, tornando-se por sua vez testemunhas e imitando aquele que por seus atos e a pureza de suas intenções havia revelado um Deus divino. Maria Villela-Petit conclui, então: “A tendência absoluta ao absoluto, consubstancial à consciência de si-mesmo e de onde brota a idéia do divino, conduz assim a Deus pela mediação do divino encarnado” * (2003 p. 31).

¹³⁸ Este ponto é analisado por Robilliard (2003), que ressalta a importância dos testemunhos exteriores para a pesquisa interior e a imitação e veneração dos homens que manifestam as virtudes e valores de uma forma eminente. Mostra que a diferença entre os testemunhos éticos veneráveis e os testemunhos propriamente religiosos passa pelo discernimento das expressões absolutas do Absoluto, que concentram e absorvem todas as forças interiores disponíveis do sujeito.

¹³⁹ Ela é apresentada por Doucy (2003) como a expressão, no mundo, da afirmação absoluta e em relação com a experiência da oposição ao fundo de negatividade radical e ao reconhecimento do divino: “Isto que Nabert chama de ‘experiência religiosa’, de um lado, comporta, senão necessariamente a aquiescência a uma revelação determinada, ao menos uma orientação da pesquisa interior, do esforço em direção à ‘justificação’ compreendida como ‘reerguimento interior’, conduzindo até o reconhecimento do ‘divino’, compreendido como o caráter do que se afirma numa oposição absoluta ao fundo de negatividade radical que obriga a reconhecer o aprofundamento da experiência do mal” * (2003, p.94).

de uma mesma religião¹⁴⁰. Baseada na consciência de si-mesmo, na experiência religiosa do desejo de Deus e no testemunho do divino, a concepção de Nabert culmina numa visão da unidade como fundamento da comunicação verdadeira das consciências. Esta visão me parece descortinar uma perspectiva nova para a abordagem do pluralismo religioso. A possibilidade de troca de experiências a respeito das diferentes caminhadas para o absoluto permite o reconhecimento e aprofundamento do conhecimento sobre as diferenças religiosas, num clima de paz e fraternidade¹⁴¹. O esforço de Nabert é retomado por Ricoeur, que o amplia e aprofunda na perspectiva da fenomenologia hermenêutica, abrindo o estudo do campo da religião para uma nova abordagem da experiência, em particular religiosa, que me parece ir ao encontro das atuais reflexões e pesquisas na área da psicologia da religião e tornar possível um frutuoso diálogo entre a filosofia, a teologia e as ciências humanas e sociais.

2.3

Psicologia da Religião e Experiência Religiosa

É interessante observar que a questão da experiência tornou-se um tema central para a psicologia da religião, como assinala Paiva (1989)¹⁴² ao estudar as relações entre a psicologia e a religião. Já mostrei sua importância para outras áreas da filosofia e da psicologia¹⁴³, mas é oportuno também mencionar as principais razões da importância do tema para minha tese. A razão inicial é que o

¹⁴⁰ Doucy (2003) sublinha a aproximação feita por Nabert entre a afirmação de Deus e a afirmação de unidade, o que o leva a afirmar Deus não como uma existência e um ser, mas como o princípio que habita as consciências e que é a razão de ser e o fundamento da comunicação verdadeira entre as consciências, chegando à idéia de uma intersubjetividade concentrada em Deus, como ele próprio comenta em *Le Désir de Dieu*: "O ser de Deus, desse ponto de vista, corresponde a uma intersubjetividade plena. Não há melhor prova em favor da distinção entre o Absoluto e Deus. Pois a intersubjetividade se anula e se perde no Absoluto, enquanto ela encontra em Deus sua realização"* (1996, p.162).

¹⁴¹ Embora tendo chegado a uma conclusão pessoal a respeito do testemunho único de Jesus, não posso deixar de reconhecer o elevado nível das experiências do divino em vários mestres e santos da tradição indiana, de modo que me parece extremamente importante o esforço filosófico de Nabert para compreender os testemunhos do divino numa perspectiva mais ampla de enriquecimento mútuo através do pluralismo religioso e do diálogo inter-religioso.

¹⁴² Paiva (1989) estudando as relações entre a psicologia e a religião, assinala que apesar da experiência religiosa ser a categoria menos presente nos estudos psicológicos da década de 70, a Psicologia da Religião para muitos se identifica com a psicologia da experiência religiosa.

¹⁴³ Embora não tendo o mesmo destaque na psicologia acadêmica, mostrei anteriormente sua importância para algumas áreas do conhecimento, como a filosofia da religião, a fenomenologia e algumas teorias psicossociais atuais.

próprio diálogo inter-religioso monástico se apresenta como um diálogo de experiência, mas há, também, sua relevância para a abordagem teórica escolhida e a referência filosófica e religiosa à experiência do divino, que acabei de delinear. Assim sendo, procurei aprofundar o estudo da questão, de modo a entender e avaliar esta importância da experiência, e percebi que esta vem sendo apresentada pela psicologia da religião em contraponto à razão e ao enfoque meramente racional do conhecimento.

Como a palavra experiência designa uma forma concreta de conhecimento, sua utilização contribui para ampliar a visão racional da ciência, mas ela torna possível igualmente complementar este contato mais imediato e direto com a realidade através da perspectiva subjetiva da significação do objeto e da relação psicossocial ao outro. Acentua-se freqüentemente o caráter privado da experiência, mas procurarei em minha tese sublinhar sua dimensão histórico-cultural, destacando não apenas seu sentido e significado para os que a ela se referem como também o aspecto social de sua elaboração e transmissão, integrando-os através do enfoque da fenomenologia hermenêutica. A fim de ilustrar a relevância da dimensão histórico-cultural da experiência para o conhecimento. Vergote (1983) usa o exemplo do conhecimento de um país estrangeiro, mostrando que o conhecimento deste apenas pela leitura não se compara ao conhecimento direto pela convivência, e que este deve passar pelo mergulho na história e na cultura locais¹⁴⁴.

Tanto Vergote como Ricoeur sublinham, portanto, que a experiência depende da linguagem, do acesso à significação, à história e à cultura de um grupo, de uma comunidade ou de um povo. Ela ocorre tanto no plano da subjetividade como na relação social, tendo ao mesmo tempo uma dimensão pessoal e social. Desse modo, a experiência religiosa, diz respeito a um modo de apreensão imediata, mas se refere igualmente a uma tradição cultural e religiosa no contexto da qual é elaborada e transmitida. Ao contrário do que se postula muitas vezes, a experiência religiosa mesmo pessoal não é um mero produto da interioridade afetiva. Ela se manifesta numa determinada linguagem religiosa e

¹⁴⁴ “Mas aquele que ignora a língua do país e não sabe nada de seus recursos e de sua história, não fará tampouco a esse respeito uma experiência, pois os sinais percebidos permanecerão opacos ou não lhe refletirão senão suas próprias idéias e manias. Não há experiência senão lá onde o sentido nasce da coisa e onde a interpretação libera o sentido que está aí cativo” * (p. 113).

cultural, implicando diferentes formas de comunicação, inclusive a estabelecida pelas pessoas e grupos para a relação com uma outra dimensão da realidade, freqüentemente denominada realidade sobrenatural, e com a vida espiritual da comunidade na qual brotaram.

A referência a uma realidade sobrenatural coloca naturalmente um problema para a ciência, que trata do conhecimento do mundo natural e social. Contudo, as pessoas, grupos, comunidades e culturas, que se referem de uma forma ou de outra a essa realidade sobrenatural e à experiência religiosa sobre ela, fazem parte do mundo natural e social. Pode-se dizer, portanto, que não cabe à psicologia explicar a realidade dita sobrenatural, mas pesquisar o significado e sentido da experiência religiosa para aqueles que nela acreditam, assim como a dimensão psicossocial e as formas de relação estabelecidas pelas pessoas e grupos nela envolvidas. A psicologia não precisa, portanto, entrar no mérito ou verdade a respeito da questão do sobrenatural, pois este escapa aos limites de seu campo de estudo. É, no entanto, do seu interesse procurar entender a vida espiritual das pessoas e grupos religiosos em seu contexto histórico-cultural, assim como os elementos e processos psicológicos nelas envolvidos.

Vergote (1983) considera que a experiência religiosa se distingue das demais experiências humanas por esse sentido de contato com uma instância sobrenatural, podendo ser entendida e estudada segundo seu modo de produção. Ao classificar os diferentes tipos de experiência religiosa¹⁴⁵, ele diferencia a experiência mística da experiência religiosa de tipo visionário, na qual predominam as visões e revelações privadas. A experiência monástica está em íntima relação com a experiência mística, sendo marcada pela integral consagração à caminhada e às práticas espirituais voltadas para a contemplação da vida sobrenatural. As pesquisas das ciências humanas e sociais no campo da religião se referem também à experiência religiosa como um tipo de realidade cultural específica. Consideram, portanto, existir um centro de interesses comum

¹⁴⁵ Vergote considera que a experiência religiosa pode ser classificada como: inerente ao mundo e à vida pessoal (como nas chamadas experiências do sagrado), como novas, surpreendentes e transformadoras apreensões a respeito de um ser ou realidade sobrenatural (como nas chamadas iluminações), ou ainda como um conhecimento de uma longa vida em relação com Deus. A experiência mística constituiria uma categoria particular desse último tipo de experiência religiosa, pois segundo o testemunho dos próprios místicos, ela é fruto de uma longa caminhada e de uma prática constante, nas quais os fenômenos de êxtase e as visões constituem apenas episódios.

para suas pesquisas, que é estabelecido em torno da unidade dos fenômenos identificados como religiosos¹⁴⁶.

A pluralidade de religiões e a vontade de ultrapassar o sentido estrito de cada universo religioso levou alguns estudiosos das religiões a procurarem ampliar o sentido de religião, criando um sistema integrador das diferenças religiosas. Vergote (1983) observa que alguns desses pesquisadores tendo em vista o próprio interesse do diálogo inter-religioso ou do ecumenismo, chegam a propor inclusive uma idéia mais abrangente da religião¹⁴⁷. Opta, entretanto, por uma idéia de religião atestada pela tradição cultural, e que em sua delimitação forneceria um objeto específico para a psicologia da religião, sem sobrepor nenhuma concepção teórica antecipada a respeito da religião¹⁴⁸.

Partilho um ponto de vista semelhante, pois considero que a variação das significações religiosas é inerente à dimensão psicológica do ser humano, e está no cerne do estudo da psicologia. Embora existindo um senso religioso universal, parece-me que o sentido religioso varia também historicamente e culturalmente. Além disso, a variação das significações e do sentido religioso não impede o diálogo, mas, ao contrário, é a própria razão de ser e de justificação do diálogo inter-religioso. As diferenças é que dão riqueza e dinamismo ao diálogo, fazendo surgir uma possibilidade de integração e unidade que as leve em conta, em vez de reduzi-las a um sistema unificador e indiferenciado. Assim sendo, prefiro também partir da idéia de religião tal como ela é delimitada concretamente pela história cultural¹⁴⁹.

¹⁴⁶ A psicologia, em particular, vem se esforçando, já há mais de um século, por estudar a dimensão psicológica dos dados religiosos.

¹⁴⁷ Cita o caso do teólogo E. Schillebeeckx, que teria levantado a idéia de uma religião que seria universalmente humana e totalizadora de sentido, e que estaria em relação com a percepção do infinito. Vergote pondera, todavia, que a ampliação do conceito de religião corre o risco de levar à imprecisão e confusão de limites, pois se passaria a considerar como religião o teísmo e o ateísmo, a moral, a sabedoria e até mesmo os valores humanitários.

¹⁴⁸ Partindo da análise das religiões já existentes, considera a religião como o conjunto constituído pela linguagem, pelos sentimentos, comportamentos e sinais, que se referem a um ser ou a seres sobrenaturais.

¹⁴⁹ Levando, contudo, em consideração que existem tradições religiosas que procuram ultrapassar qualquer referência à questão do ser, prefiro deixar a cada religião a especificação do significado e sentido atribuído a esta outra dimensão da realidade que se pode chamar de sobrenatural. Acho como Vergote que a abordagem da religião, partindo do estudo das religiões atestadas pelas diferentes tradições culturais, não impede que se leve em consideração os fenômenos mistos e limítrofes (tais como o endeusamento de certos líderes não religiosos, o funcionamento de certas instituições como se fossem igrejas ou a crença quase religiosa na ciência ou nas organizações políticas), mas permite, ao contrário, melhor examinar concretamente a relação desses fenômenos psicossociais com os fenômenos propriamente religiosos.

Estudar as religiões como sistemas simbólicos, como instituições sociais ou como vida subjetiva não implica, contudo, como muito bem salienta Vergote, tentar explicar a ordem sobrenatural à qual as religiões se referem como sendo uma criação humana ou social. Embora exista essa tendência de procurar explicar a origem da religião por seus aspectos sociais ou psicológicos, Vergote e outros pesquisadores do campo da religião estão optando cada vez mais por pesquisar tais aspectos sem considerá-los uma explicação do objeto ou dos objetivos finais da religião¹⁵⁰. Nessa perspectiva, considerar a religião do ponto de vista das produções humanas, culturais e históricas não significa, portanto, procurar explicá-la por nenhum desses aspectos¹⁵¹.

Vergote propõe, portanto, que a psicologia da religião parta do sentido e da entidade identificável na cultura, caracterizando-a a partir do enfoque proposto por Geertz como um sistema de símbolos que suscita motivações e disposições poderosas, profundas e duráveis, levando à formulação de concepções de ordem geral sobre a existência, às quais são atribuídas um caráter de realidade ou de apoio no real. Trata-se, portanto, de procurar descrever e entender a maneira como as pessoas percebem os enunciados religiosos, dentro do sistema simbólico no qual estão integrados. A dimensão psicológica é apenas uma das faces do complexo universo simbólico religioso.

Um dos objetivos importantes da psicologia da religião para Vergote seria esclarecer os significados e as intenções das vivências e experiências religiosas, mostrando sua relação com a estrutura da religião, observando e interpretando as relações entre os elementos psicológicos e a religião¹⁵². Assim sendo, a psicologia da religião não é para Vergote um catálogo de pesquisas e pontos de vista sobre os diferentes componentes ou as práticas da religião, mas um ensaio de compreensão psicológica do homem religioso e da maneira de viver a existência em relação

¹⁵⁰ Vergote critica, em particular, o círculo vicioso no qual teria entrado Durkheim, que funda o social como entidade estruturada sobre o religioso, mas procura explicar a religião como um fato social; e o de Freud, que pretende explicar a moral e a religião pelo conflito com o pai, mas atribui implicitamente à função paterna uma autoridade moral.

¹⁵¹ Da mesma maneira, pode-se pesquisar esses e outros aspectos das relações amorosas ou da criação estética, chegando-se a melhor entender os processos psicológicos ou outros processos relacionados ao amor ou à criatividade, sem por isso imaginar que se explicou o amor ou a criatividade.

¹⁵² Inspirando-se em Husserl, Vergote propõe que se coloque entre parênteses a questão do transcendente, não afirmando nem negando a realidade do divino ou o sobrenatural, pois eles não são susceptíveis de verificação empírica.

com o sobrenatural ou com Deus, levando em consideração tanto a vida dos grupos como das pessoas, suas ações e relações simbólicas com o divino¹⁵³.

Procurando verificar, em particular, a correspondência entre o termo sagrado e as experiências religiosas Vergote (1983) apresenta pesquisas com cristãos e agnósticos ou pessoas sem crença, nas quais o sagrado não aparece como oposto ao profano, nem coincide com a idéia de Deus ou do totalmente Outro, como afirmava Otto¹⁵⁴. As observações dessas pesquisas confirmam a concepção do divino em Nabert, pois as descrições citadas mostram que nessas experiências religiosas as pessoas se encontram em correspondência com as qualidades divinas que as significações simbólicas evocam, podendo assim perceber a presença divina pela participação expressiva no que se mostra como sinal dessa presença.

As características dessas experiências religiosas possibilitam entender a sua especificidade e diferença com as demais experiências humanas. Nelas ocorre a manifestação de uma realidade nova que se comunica, e que aparece como surpreendente pela gratuidade e por não ser o resultado de um procedimento ativo, não correspondendo, portanto, à ordem das necessidades. Essa experiência

¹⁵³ Dizer que a religião é uma ideologia seria para ele inadequado, pois para o homem religioso o divino não é uma idéia e não se ora ou não se fazem rituais para as idéias. A relação ao divino se exprime e se realiza em ações e relações simbólicas, que impregnam a vida afetiva, nutrindo-se de relatos sobre os acontecimentos fundadores da religião e dando lugar a experiências religiosas. Isso não quer dizer que as idéias e as representações não desempenhem um papel importante na concepção religiosa e até mesmo na concepção daqueles que não crêem. Vergote propõe, inclusive, que as representações de ambos (crentes e não crentes) sejam estudadas pela psicologia da religião, por considerá-las como diferentes tipos de resposta à questão do divino, que se relacionam num mesmo processo de formação, oposição e transformação.

¹⁵⁴ Nestas pesquisas de Vergote o profano aparece em oposição ao que é considerado especificamente religioso, e o sagrado assinala o que no mundo ou na existência humana não é contingente, superficial, sem autenticidade ou inessencial, sendo um campo transicional entre o mundo profano e o Deus da religião. A relação com Deus incluiria uma parte de experiência e uma parte que ultrapassa a experiência religiosa. Na categoria de experiência religiosa não há, contudo, nenhum traço psicológico que escape à percepção do mundo e de si mesmo. Deste modo, Vergote postula que a experiência religiosa pode ser elucidada pela psicologia, e que ela é tanto um acontecimento interior e subjetivo como também o encontro com o que se manifesta, em consonância com as significações religiosas veiculadas pela linguagem e pela cultura.

provoca uma tensão agradável e um gozo semelhante ao gozo estético¹⁵⁵ ou amoroso, dela decorrendo uma ampliação do ser humano, uma celebração em face dessa transformação e uma descoberta que a vida tem um sentido e vale a pena ser vivida. Tal tipo de experiência descentra a pessoa e a libera de suas motivações relativas às necessidades, centrando-a numa união espiritual que amplia a existência e modifica o comportamento em relação ao outro.

Vergote pondera, portanto, que a psicologia da religião deveria focar o psicológico numa dimensão mais ampla do que a da experiência religiosa, e que ela poderia centrar-se no enfoque da relação ao divino acima descrito. Desse modo, a psicologia da religião não se reduziria apenas ao estudo da experiência religiosa, apesar do papel relevante por ela representado nessa área de estudo. O realce dado pela psicologia da religião à experiência teria relação com a tentativa de fundamentar o religioso num modo de conhecimento original. Pondera Vergote que sua propagação na linguagem contemporânea coincide com a expansão da psicologia¹⁵⁶ e resulta do fato de essa expressão exprimir uma forma de consciência nova, marcada pela atenção à subjetividade e à consciência de si. Nesse contexto, a utilização de categorias como as do sagrado¹⁵⁷ e do

¹⁵⁵ É interessante mencionar que numa pesquisa relacionada à música sacra, Vergote (idem) verificou que tanto os não-crentes como os crentes percebem as qualidades simbólicas que distinguem esse tipo de música das demais. Os primeiros ouviriam, segundo ele, a voz de uma realidade que ultrapassa o mundo comum. De fato, constato que muitas pessoas mesmo materialistas realmente identificam através da música sacra um estado de espírito ou uma atmosfera musical percebida como diferente daquela que predomina na realidade humana usual. Vergote observa que os não-crentes se limitam, contudo, a associar tais qualidades com o mistério das coisas e da existência. Considera, portanto, que eles têm um tipo de experiência que seria virtualmente religiosa, pois poderia ser preenchida por uma significação religiosa, mas que pode ser designada mais apropriadamente como uma experiência do sagrado: “Em nossa cultura, com efeito, é bem por esse termo que os agnósticos e os não-crentes exprimem o sentido religioso que eles dão à reserva de mistério no mundo, e que eles não reduzem através de uma ideologia racionalista. Nós diríamos que se trata, nesse caso, de uma experiência religiosa sem religião” * (Vergote, idem, p. 162). Com apoio nesse tipo de observação, alguns pesquisadores justificariam a ampliação da definição de religião, todavia Vergote prefere considerar tratar-se de um sentido do sagrado anônimo, que o espírito crítico teria esvaziado do sentido religioso identificado pelas grandes tradições culturais. De qualquer modo, parece-me que a música sacra das diferentes tradições religiosas é uma forma de linguagem espiritual universal, permitindo despertar estados psicológicos particulares, associados pelas diversas religiões à experiência de uma realidade sobrenatural ou divina. Muitas pessoas, por exemplo, ao irem à Índia pela primeira vez, mesmo não tendo acesso à cultura indiana e à religião hindu, relatam terem tido experiências espirituais com a música sacra indiana e revelam terem sido por ela tocados num nível pessoal bastante profundo, ao qual se tem acesso mais facilmente através da arte, em particular da música.

¹⁵⁶ Ele reconhece como fontes principais dessa expressão o empirismo anglo-saxão e a filosofia alemã. Apresentando uma síntese das teorias da religião como experiência afetiva, ele critica a identificação da experiência religiosa com os sentimentos religiosos, feita pela psicologia empirista de James e pela filosofia idealista de Otto, defendendo a idéia de que a experiência religiosa precisaria ser diferenciada dos sentimentos religiosos. Vergote reconhece a contribuição

numinoso¹⁵⁸ manifestam uma preocupação de estabelecer uma base para o estudo psicológico do campo da religião que preserve a especificidade da relação da experiência religiosa com o divino. Nabert e Ricoeur podem contribuir nesta

de James, em particular sua oposição ao positivismo médico a respeito da experiência religiosa. James mostra que esta permite ultrapassar as fronteiras normais do conhecimento e nos colocar em comunicação com a fonte invisível da vida. Para James, a intensidade afetiva com a qual a natureza teria dotado certas pessoas, tornaria possível para elas ir além do visível e perceber uma outra realidade. Vergote pondera, contudo, que é preciso saber o que é o religioso para que essa experiência tenha um sentido. A filosofia por sua vez questionará a validade do uso dos testemunhos de experiências interiores para se chegar à compreensão dos fundamentos invisíveis da existência e do mundo, denunciando as ilusões e mistificações possíveis dos sentimentos. Por outro lado, a utilização do critério prático dos frutos das experiências religiosas teria um valor indicador, mas a validação filosófica da experiência exigiria que seu conteúdo e seu sentido fossem integrados numa visão de conjunto. Nesse sentido, Bergson, por exemplo, tenta retomar a abordagem de James para procurar fundamentar a dimensão antropológica da experiência religiosa a partir da elucidação filosófica de uma visão universal da vida e do impulso vital.

¹⁵⁷ Vergote, como outros pensadores já citados anteriormente, denuncia a fábula do sagrado e a utilização da idéia de experiência religiosa associada ao sagrado para diferenciar culturas, sociedades e mentalidades, opondo as civilizações arcaicas (impregnadas do sagrados e desprovidas de racionalidade) às civilizações tecnológicas (dominadas pelo ateísmo e pela racionalidade): “A idéia que a razão evolui desde um ‘pensamento místico’ até a racionalidade operatória foi combatida em vários campos. Tanto a epistemologia como a antropologia cultural sacudiram-na seriamente. As culturas antigas não eram desprovidas de racionalidade e a ‘civilização técnica’ é penetrada pelo pensamento simbólico, até mesmo na formação do próprio espírito científico. A evolução da razão no indivíduo que participa da racionalidade ocidental não realizou tampouco o progresso linear apresentado pela psicologia genética de Piaget, pois, em vez de ultrapassar o pensamento simbólico, a inteligência que se desenvolve, conquista ao mesmo tempo a capacidade de uma simbolização mais rica * “ (idem, pp. 133/134). Sem negar a crise da religião e sua relação com as profundas transformações culturais e tecnológicas da chamada modernidade, Vergote coloca, desse modo, em causa a idéia de progresso da razão associada à idéia de dessacralização do mundo, inclusive em função do retorno atual do interesse pela espiritualidade e pela religião.

¹⁵⁸ Não cabe aqui entrar na discussão sobre as diferentes interpretações a respeito da noção de *Das Heilige* (o sagrado ou o santo) como origem e fundamento das diferentes religiões, envolvendo expoentes dos diversos campos do conhecimento (teologia, filosofia, etnologia, sociologia, história ou psicologia), tais como Scheleiermacher, Wundt e Durkheim. Parece-me, entretanto, interessante mencionar a idéia de uma psicologia da experiência do sagrado, inaugurada por Scheleiermacher e retomada por Otto. Para o primeiro, a religião teria a ver com o sentido e o gosto do infinito, ou com a *Gemüt*, a realidade mais profunda que o entendimento e a razão, que seria a fonte da emoção, da vontade e do pensamento. Assim sendo, volta-se Scheleiermacher para o aprofundamento da relação da experiência religiosa com um sentimento humano universal, que seria a fonte de toda inspiração religiosa. Retomando essa perspectiva, Otto forja o termo numinoso (derivado do latim *numen*, o divino) para caracterizar a especificidade da experiência religiosa em sua relação com o divino, dando-lhe um sentido mais amplo do que a categoria de santidade ou de santo (derivado do latim *sanctus*, em relação com o termo hebreu *quadoch*, com o termo grego *hagios*). A categoria do santo designaria apenas o sagrado no mais elevado nível de desenvolvimento, acrescido de uma conotação de perfeição ética. A concepção do numinoso, adotada posteriormente por outros pensadores como Jung, tem o mérito de tentar corrigir a redução do religioso ao ético e ao pensamento racional, dando à experiência religiosa a dimensão do surpreendente e impressionante, que marca a relação ao mistério divino e a torna incomparável a qualquer outra experiência humana. Entretanto, a construção e o procedimento prático de comprovação dessa categoria foram bastante criticados, em particular pela tentativa de torná-la o fundamento de todas as religiões, pela generalização da categoria de numinoso a toda experiência religiosa, pela ênfase dada a sentimentos que extrapolam o religioso (e que se reproduzem também em face de fenômenos naturais e da morte) e pelo fato de existirem experiências religiosas que não correspondem à experiência do numinoso.

direção na medida em que introduzem uma nova visão do si-mesmo e da experiência que permite entender esta especificidade da relação ao divino.

A preocupação em esclarecer a relação entre a psique e o divino é muito antiga, e uma das mais belas apresentações da relação de amor e intimidade do ser humano com a divindade é aquela descrita de uma maneira alegórica, no mito grego-latino de Psique. Cupido (o Eros da mitologia grega), o mais belo e amável dos deuses, a personificação do desejo amoroso, apaixona-se pela jovem e bela princesa Psique e consegue trazê-la para seu palácio de ouro e prata, no meio de um jardim encantado. Proibida de olhar seu esposo amoroso, Psique sucumbe às desconfianças a seu respeito e ao tentar vê-lo, Cupido desaparece. Louca de dor, ela vagueia à sua procura, tendo que realizar os trabalhos mais árduos e humilhantes, até que consegue a imortalidade conferida aos deuses e pode permanecer unida ao Amor. Estabelece-se, deste modo, através desta alegoria uma relação entre a psique, o amor e a busca espiritual¹⁵⁹. A abordagem da experiência religiosa e da relação ao divino em termos amorosos é central na vida monástica, de modo que é importante procurar esclarecer as dificuldades que este tipo de abordagem introduz no enfoque da dimensão subjetiva e objetiva da experiência religiosa.

2.4

Dimensão Subjetiva e Objetiva da Experiência Religiosa

A experiência contemplativa cristã difere de uma abordagem doutrinária ou conceitual da relação com Deus, mas situa a relação amorosa na perspectiva da concepção cristã que preserva a diferença entre a dimensão humana e a alteridade própria da transcendência de Deus¹⁶⁰. Essa complexidade e alteridade próprias da

¹⁵⁹ Schmidt (1965), em seu *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, assim conclui seu verbete sobre Psique: “O sentido do conto é claro: Psique é o símbolo da alma humana purificada pelas paixões e infelicidades e preparada a gozar no amor de uma felicidade eterna” * (p. 267/268).

¹⁶⁰ Para a tradição mística cristã, a contemplação é distinta do conhecimento meramente intelectual, porém tem como base a relação ao Outro que é o Desconhecido e o Mistério por excelência, sendo considerada como uma forma de conhecimento amoroso particular, uma forma de sabedoria espiritual específica. Observa-se, atualmente, uma ênfase excessiva na relação subjetiva com Deus, deixando-se de focalizá-lo como o fundamento do universo, da espiritualidade e da religião. Na espiritualidade cristã, o sentido subjetivo e pessoal da espiritualidade não é uma vivência apenas individual, mas é sempre colocada em termos de relação e abertura para a alteridade de Deus e do próximo, assim como para a vida em comum. A

experiência religiosa de Deus criam dificuldades para a fenomenologia da religião, como mostra Ricoeur (1994), ao sublinhar a especificidade da intencionalidade, dos sentimentos e atitudes religiosas, que ultrapassam o domínio da representação e do controle do sujeito sobre o sentido da sua experiência, pois esta é estabelecida em termos de respostas e sentimentos absolutos ao apelo de um Outro, que foge aos limites das formas usuais de relação e diálogo.

Entretanto, a maior dificuldade da fenomenologia da religião reside, segundo Ricoeur, na especificidade da linguagem, da cultura e da história de cada religião, que não podem ser abordadas de modo universal e indivisível, mas exigem uma aproximação hermenêutica inicial e uma suspensão das convicções próprias do pesquisador. O estudo de uma outra religião ou convicção exige que se mantenha a receptividade e simpatia pela experiência do outro e se assuma, ao menos em imaginação, a religião do outro¹⁶¹. Assim sendo, para o estudo do diálogo inter-religioso é fundamental reconhecer que a visão da experiência na perspectiva católica não é a mesma das outras religiões ou convicções materialistas ou espiritualistas¹⁶².

Esse aspecto é sublinhado por Mário de França Miranda (1998) ao enfatizar a especificidade da experiência religiosa cristã e a importância de se levar em consideração a interpretação fornecida pela perspectiva a partir da qual se exprime a fé cristã¹⁶³. A filosofia e as ciências têm um âmbito de atuação diverso da religião e seus instrumentos e áreas de pesquisa estão fora do limiar do

dimensão subjetiva da espiritualidade enraíza-se na objetividade da realização de um projeto para toda a humanidade, e da relação com Deus. A experiência religiosa cristã nutre-se e exprime-se através dos sentidos, da linguagem, da cultura e da história cristãs.

¹⁶¹ Ricoeur recusa o olhar neutro da história comparada das religiões: “Se uma certa descrição externa é acessível a este olhar de nenhum lugar, a compreensão do que se trata, o que está em jogo (*enjeu*), o *Worauhin*, lhe é inacessível” *(1994, p.267). Exprime, então, o voto de “uma hospitalidade interconfessional, inter-religiosa, comparável à hospitalidade lingüística, que preside o trabalho de tradução de uma língua para outra” * (idem, p.268).

¹⁶² Ela tem uma conotação fenomenológica particular, sendo simultaneamente subjetiva e objetiva, estabelecida com um Outro que tem, inclusive, a iniciativa de outorgar a experiência do divino através da graça.

¹⁶³ Comenta a este respeito, em seu artigo *A Experiência Cristã e Suas Expressões Históricas*: “A experiência cristã acontece na própria experiência humana interpretada num quadro fornecido pela fé cristã... A experiência cristã não é um mero produto da interpretação humana, criação do ‘sagrado’ pelo próprio homem, mas acontece por iniciativa do próprio Deus. Este dado distingue a noção teológica de experiência cristã de outras leituras de cunho fenomenológico...” (p.99).

Mistério de Deus ¹⁶⁴. Tanto Nabert como Ricoeur reconhecem esse limite, procurando aprofundar apenas a face humana da experiência religiosa. É imprescindível este respeito da especificidade da experiência de fé ao estudar os testemunhos das experiências religiosas¹⁶⁵. Estas podem, então, ser pesquisadas procurando-se entender o sentido religioso e os significados a elas atribuídos pelos que vivem estas experiências. Além desse enfoque da dimensão subjetiva da experiência religiosa, deve-se levar em conta também sua dimensão objetiva, através da inserção dos testemunhos em seu contexto histórico-cultural. O lado humano da relação com Deus é assim pesquisado através da dimensão subjetiva e objetiva da experiência religiosa.

A utilização do termo “experiência religiosa” reveste-se de uma conotação empírica ligada ao próprio significado da palavra “experiência”. Esta provém do latim (*experiri*) e tem a mesma raiz grega (*empeiria*) da palavra ‘empírico’. Seu significado básico sendo o de uma apreensão direta, que antecede ao processo reflexivo do pensamento, ela é considerada, então, como uma forma elementar e concreta de sentir, conhecer e fazer, que torna possível comparar as experiências. A questão é delicada, pois mesmo a apreensão imediata não está desconectada do pensamento e das significações da linguagem e da cultura. Existe um processo de pensamento e linguagem que está presente na maior parte das experiências. As práticas monásticas, em particular a meditação, procuram desligar o fluxo automático do pensamento, para aprimorar o contacto direto com o divino. Na convivência e contacto entre diferentes religiões e experiências religiosas, contudo, é difícil apenas cotejar experiências diversas sobre o divino de modo neutro e independente dos próprios significados e sentidos culturais e religiosos. Ao se estabelecerem semelhanças, diferenças e relações não se pode excluir o pensamento e a linguagem, e passa-se forçosamente pela cultura. De modo que me parece importante admitir tal fato e levar em conta a inserção cultural e social

¹⁶⁴ Os testemunhos a respeito da experiência de Cristo, por exemplo, mostram que a fé transmitida na prática de seus ensinamentos é dotada de uma outra forma de luz, distinta da luz da razão usada pela filosofia e pelas ciências, mas apropriada para se caminhar na obscuridade da proximidade e intimidade com Deus.

¹⁶⁵ A filosofia e a psicologia podem ajudar a pensar e a entender a experiência religiosa, mas se situam nos limites da razão e não podem ocupar o lugar da fé e da religião que conduzem o ser humano no caminho que o leva para além dos limites da razão, numa caminhada em direção ao Mistério de Deus.

das experiências religiosas, embora admitindo que estas dimensões não as explicam nem esgotam.

Godin (1981)¹⁶⁶, em *Psychologie des expériences religieuses, le désir et la réalité*, aprofunda o significado da experiência religiosa apoiando-se na precisão da língua alemã que distingue a palavra *Erlebnis* (de *leben* = vida) de *Erfahrung* (de *fahren* = viajar). Godin mostra que elas permitem descrever a experiência religiosa na gama de suas propriedades. Estas são freqüentemente dissociadas entre a componente mais subjetiva e intensa que faz da experiência um “estado de alma” ou uma vivência; e a componente mais empírica, na qual é associada ao objeto do conhecimento, da decisão ou da ação. A primeira palavra teria a ver com algo vivenciado de “dentro” e dotado de sentido e valor para o sujeito. A segunda, que seria mais usada pela teologia para designar a experiência religiosa, seria menos subjetiva e teria uma conotação de “externalidade”, associado ao movimento de entrar em um país para percorrê-lo¹⁶⁷.

Catalan (1991) leva em consideração todos estes aspectos e insere a experiência religiosa num processo psicossocial mais amplo¹⁶⁸. Essa argumentação é importante para minha tese, pois ela põe em relevo que a experiência religiosa abarca efetivamente a complexidade de todos estes aspectos, inserindo-se num processo psicossocial de caráter histórico-cultural. Esta visão mais ampla e complexa da experiência religiosa e de sua inserção no processo psicossocial é também defendida por Edênio Valle (1998)¹⁶⁹. Há, portanto, um

¹⁶⁶ Ao abordar a relação entre psicologia e experiência religiosa no esforço conjunto de vários autores para pensar a religião, Jean-François Catalan (1991), assinala que Godin e Vergote são os dois autores mais recomendáveis para o estudo dessa questão, não apenas pela extensão da documentação e seriedade de suas pesquisas, mas também pela preocupação em manter a especificidade do enfoque psicológico e situá-lo, ao mesmo tempo, em relação à filosofia da religião.

¹⁶⁷ Ambas as conotações são marcadas pelo caráter imediato da experiência, mas enquanto a primeira focaliza mais o processo da consciência e o sentimento (sem excluir a possibilidade de aprofundamento pelo pensamento); a segunda se caracteriza por ser um tipo de conhecimento que não se origina do pensamento discursivo e sim do contacto direto e imediato com a presença do que é experimentado.

¹⁶⁸ Reconhece a importância tanto do contacto imediato e da afetividade como a importância da elaboração das significações, argumentando que apesar das aparências e da ênfase de certas apresentações, uma experiência (religiosa ou não) não é jamais pontual, apoiando-se no passado, nas significações, na referência à linguagem e, no caso da experiência religiosa, na referência a uma religião instituída, à formação religiosa ou irreligiosa e à atitude social. Além disso, observa ele que a experiência tende a induzir certos comportamentos, a reestruturar até certo ponto a personalidade e a modificar certas atitudes.

¹⁶⁹ Este sublinha a especificidade do contato com o divino e as diferentes dimensões psicológicas e sociais da experiência, mostrando que ela acontece dentro de um grupo vivo com sua dinâmica

esforço atual dos psicólogos para delimitar e estabelecer a especificidade da experiência religiosa. A fim de retirar-lhe a conotação meramente subjetivista, procuram apreendê-la tanto no nível da subjetividade como no nível da relação ao outro.

Este cuidado conceitual leva alguns a distinguirem a experiência de uma vivência¹⁷⁰, que consideram mais restrita por não passar pela função intelectual, que estaria, no entanto, presente na experiência¹⁷¹. Acentua-se, então, a consciência do fenômeno e a participação do sujeito em sua elaboração¹⁷². Já outros pesquisadores para distinguirem a consciência do que é vivido na experiência do pensamento sobre ela, aproximam a experiência da vivência¹⁷³. Os

de forças. Após fazer um rápido apanhado do pensamento filosófico sobre o tema da experiência e da noção psicológica de experiência, ele se detém na abordagem psicossocial da experiência religiosa, adotando a linha de Glock, e definindo-a pelo “... seu sentido próprio de um contato com o divino que acontece dentro de um grupo vivo com sua dinâmica de forças” (1998, p. 64). Assim sendo, no final de seu livro, ao apresentar suas considerações sobre a tarefa da psicologia científica da religião, Valle (1998) sublinha a importância de se levar em conta a estrutura psíquica da experiência religiosa em seus processos conscientes e inconscientes, em seus elementos emocionais e cognitivos, em seus significados e sentidos, atribuídos tanto pelas pessoas como pelos grupos sociais ao associarem suas experiências a determinados tipos de palavras. Ao sistematizar a psicologia da experiência religiosa, Valle, retoma a distinção construída em torno dos dois termos alemães, defendendo também a idéia de que os dois enfoques são necessários para que a experiência seja captada e explicitada em sua inteireza. O psicólogo não poderia se deter no que a pessoa diz perceber, mas deveria cotejar os dados subjetivos e as vivências com critérios, conceituações e “medidas”, que permitissem algum tipo de comparação e generalização. Sem se opor à razão, a experiência assim encarada teria pontos de apoio, inclusive inconscientes, que lhe confeririam um intenso grau de veracidade humana.

¹⁷⁰ Sublinhando que a primeira exigência ao se tentar uma abordagem do conceito de experiência deveria ser o de não confundir-la com vivência, Giovanetti (1999) aproxima esta última do sentimento ou emoção. Nesse caso, “... a vivência é entendida como a ressonância interna do contato do indivíduo com a realidade, conotando que não se desencadeia o processo intelectual, mas só se dá valor à repercussão do contato, contato ao qual chamamos de vivência psicológica, e que, devido a essa sua peculiaridade, pode ser descrita e compreendida a partir das sensações que provocam no indivíduo” (p. 92).

¹⁷¹ A fim de tornar mais precisa a articulação entre o subjetivo e o objetivo, Giovanetti baseia-se no trabalho filosófico de Vaz (1986) sobre a experiência de Deus, no qual a experiência é vista como a face do pensamento que se volta para a presença do objeto.

¹⁷² Procurando evitar, ao mesmo tempo, acentuar a dimensão objetiva e cair no empirismo, Giovanetti (1999) apresenta a experiência como consciência do fenômeno, implicando uma participação do sujeito em sua elaboração e um constante processo de retorno à realidade de modo a tentar penetrá-la pela inteligência, deixando-se igualmente por ela penetrar, numa relação ativa entre a consciência e o fenômeno. Giovanetti considera que esse processo de elaboração da experiência religiosa passa pela linguagem, implicando uma pluralidade de formas de expressão, que traduzem de modos diversos a presença do que foi experimentado. Ao mesmo tempo, a experiência religiosa teria também para ele a ver com algo que transcende o homem, é superior a ele e misterioso. Ela seria constitutiva de todo ser humano, independentemente da ligação a um credo ou religião, podendo ser vivenciada ou não em função do tipo de vida e da interiorização sobre o sentido da existência.

¹⁷³ Ao contrário de Giovanetti, AmatuZZi, (1999) aproxima a experiência religiosa da vivência, a fim de enfatizar a importância da tomada de consciência sobre o que é vivido e distingui-la do processo do pensamento: “Para nós, seres humanos, fazer a experiência não é simplesmente ter

psicólogos que pesquisam a experiência religiosa empenham-se, portanto, em diferenciá-la de outras formas de experiência semelhantes¹⁷⁴, e determinar sua relação com os processos psicossociais. Procurei mostrar, através do primeiro capítulo, que minha abordagem do campo de estudo da religião situa-se na área da psicologia social e se propõe, portanto, com base na proposta da fenomenologia hermenêutica, a caminhar nesta direção e articular a passagem entre o pessoal e o social.

Nos testemunhos das experiências vividas pelos monges se podem distinguir os diferentes aspectos levantados pelos pesquisadores da psicologia da religião: vivências, tomadas de consciência, significados, sentidos e elaborações intelectuais das experiências inter-religiosas. Considero, pois, interessante levar em consideração as distinções acima enumeradas, e elas aparecem, de fato, com todas estas nuances nos testemunhos e relatos dos boletins do DIM. Contudo, este movimento dos monges cristãos para o diálogo tem também sua própria concepção da experiência e uma proposta própria de diálogo de experiência, de modo que me proponho a levar em conta este ponto de vista e a estudá-lo para melhor compreender o enraizamento da dinâmica de identidade-alteridade neste tipo de diálogo.

A abordagem da relação entre a subjetividade e a experiência religiosa vem levando alguns pesquisadores a realçarem a diferenciação social já em curso entre a experiência pessoal e a experiência religiosa acumulada pela humanidade e cristalizada na forma de sistemas religiosos ou quase religiosos, pondo em relevo o processo pessoal de elaboração do sentido religioso. Amatuzzi, (1999), por exemplo, pesquisa esta diferenciação entre o nível pessoal e comunitário ou

passado materialmente pela situação. A experiência implica um grau mínimo de consciência. Sem ela o que existe são fatos, objetivos talvez, mas não ainda uma experiência vivida. É claro que o termo experiência não se refere a um pensamento sobre o que aconteceu, mas justamente aquele vivido que existe antes do pensamento. Experiência não é ainda elaboração de conceitos, mas sim um contato com uma realidade. A interpretação que dou depois pode variar".(1999, p.126) Amatuzzi esclarece que se dar conta da experiência não deixa de ser uma forma de pensar sobre ela, só que seria um pensar diretamente ligado ao que acontece, que não para em si mesmo, remetendo inteiramente à realidade. A própria elaboração da experiência se referiria ao grau de consciência da experiência e não ao raciocínio sobre ela, de modo que uma experiência elaborada seria uma experiência plenamente consciente, o que não significaria uma experiência bastante pensada e raciocinada.

¹⁷⁴ Giovanetti, por exemplo, considera que a experiência religiosa seria distinta da experiência de Deus e da experiência da fé que teriam outras conotações e estruturas.

institucional da religião¹⁷⁵ ao aprofundar o estudo do desenvolvimento da experiência religiosa e aproximar sua concepção de experiência religiosa das indagações pelo sentido das coisas, pelo sentido último ou pelo transcendente. Amatuzzi sublinha a importância do processo de dar-se conta das questões de sentido não pelo raciocínio e sim de modo experiencial, pois este processo nos abre para novas ações e experiências. Assim sendo, a experiência significativa no campo religioso não é por ele vista como coincidindo com alguma tradição religiosa, mas como uma experiência pessoal na qual o sentido radical se torna manifesto¹⁷⁶. Ao analisar o material da pesquisa para esta tese, abordarei a contribuição dada pelos monges para o aprofundamento destes processos psicológicos em ação na experiência religiosa, pondo em relevo a relação entre a experiência e o sentido religioso.

Acentua-se assim a distinção entre a dimensão pessoal e a dimensão social da religião. Tal observação poderia levar a uma compreensão distorcida de separação entre estas duas dimensões do ser humano. Embora as religiões continuem sendo consideradas como grandes veículos e receptáculos da elaboração e comunicação das experiências religiosas, os estudos sobre esta questão indicam estar ocorrendo uma diferenciação entre a experiência pessoal e a experiência dos grupos ou comunidades religiosas. Não deixo de levar em consideração esta diferenciação, mas tais distinções não têm para mim o sentido de uma separação entre o privado e o público, entre o pessoal e o social, entre o interior ou o íntimo e externo. As representações a respeito de tais separações me parecem relacionadas às condições sociais atuais de transformação da

¹⁷⁵ Amatuzzi (1999), por exemplo, apresenta a possibilidade de se nascer dentro de uma religião (a religião da família) e de ocorrer uma separação entre esta e as experiências religiosas pessoais. As questões existenciais relacionadas a este processo poderiam levar à percepção da religião familiar como uma resposta pronta, um todo rígido e autônomo, que distanciaria a pessoa das questões existenciais e da experiência religiosa, criando uma forma de alienação, de rejeição da religião e até de recusa das questões relativas ao significado da vida. Poderia, igualmente, ocorrer um retorno à situação anterior à separação entre a religião e a vida através (ou não) de um encontro com uma tradição religiosa viva, que não teria mais uma função alienante. Estabelecer-se-ia, então, um novo diálogo e o encontro de um outro caminho de desenvolvimento religioso, que permitisse vivenciar as questões de sentido e a abertura para novas experiências. A experiência significativa no campo religioso não é, portanto, vista como coincidindo com o encontro de alguma tradição religiosa, mas como uma experiência pessoal na qual o sentido radical se tornaria manifesto: “A experiência religiosa é a experiência de uma outra dimensão da realidade pela qual as coisas se inserem em um movimento maior do qual retiram seu sentido último e sua consistência mais radical...” (Amatuzzi, 1999, p. 129).

¹⁷⁶ “A experiência religiosa é a experiência de uma outra dimensão da realidade pela qual as coisas se inserem em um movimento maior do qual retiram seu sentido último e sua consistência mais radical...” (Amatuzzi, 1999, p. 129).

subjetividade e de relação à religião, em particular à ênfase dada a autonomia do indivíduo¹⁷⁷.

Minha pesquisa se refere ao testemunho de monges cristãos inseridos em suas comunidades religiosas, que trocam suas experiências religiosas com os monges de outras tradições religiosas e fazem a experiência dessas outras tradições, entrando em contacto com significados e sentidos religiosos muitas vezes bastante distintos dos seus. As experiências que trocam com os monges de outras tradições são experiências religiosas pessoais, mas também experiências acumuladas pela própria tradição religiosa. No entanto, as novas experiências de outras religiões e outras culturas diferenciam a experiência religiosa dos monges em diálogo das experiências daqueles que se mantiveram no âmbito de uma mesma religião e cultura. A distinção entre o nível pessoal, o nível do grupo ou comunidade religiosa e o nível do conjunto de uma religião permite, pois, uma maior flexibilidade na exploração das realidades transicionais e na articulação entre a subjetividade e a cultura.

Exige, no entanto, um enfoque mais amplo permitindo compreender as interligações entre estes diferentes níveis, que fazem parte de um mesmo processo psicossocial no qual estão inseridas as experiências religiosas. Sem negar a diferença entre as religiões, mas aprofundando, ao contrário, o engajamento pessoal na vida monástica da Igreja Católica e a própria identidade cristã, os relatos e testemunhos dos monges cristãos em diálogo demonstram, como será mostrado mais adiante, um profundo respeito da alteridade religiosa e se situam num espaço mais amplo de intercâmbio que introduz novos aspectos em suas experiências religiosas do catolicismo. O enfoque da fenomenologia hermenêutica da experiência religiosa concreta possibilita justamente a interpretação da pluralidade de sentidos através de uma inovadora concepção baseada na estreita relação entre o ser, a linguagem e a narração, a ser apresentada no próximo capítulo e que leva em conta a relação da experiência com a cultura e a dimensão simbólica da linguagem e da religião.. Sem estabelecer esta relação, o estudo da experiência religiosa acaba oscilando entre a análise psicológica de tipo subjetivo

¹⁷⁷ Assim sendo, não me parece tampouco adequado transformar a experiências espirituais pessoais num critério para a avaliação das verdades religiosas, mas esta questão extrapola o âmbito psicossocial da minha tese e diz respeito à área da teologia.

ou a análise sociológica objetiva, que não integra o estudo da subjetividade e do sentido religioso.

Caso tivesse escolhido para esta tese uma abordagem apenas psicológica ou meramente sociológica do assunto, teria deixado de lado o aspecto principal do diálogo de experiência inter-religiosa: a participação direta na vida e na prática monástica de outras religiões e o estabelecimento do diálogo a partir dessa experiência vivida na relação e intercâmbio entre estes monges e comunidades monásticas. Como as experiências religiosas desse tipo de diálogo inter-religioso se desenvolvem em terrenos culturais e simbólicos distintos, será, portanto, importante entender, no próximo capítulo, a relação entre a religião, a cultura e o simbolismo, de modo a poder enfocar o estudo da dinâmica da identidade-alteridade religiosa não apenas no nível da subjetividade e da experiência religiosa pessoal, mas também no nível histórico-cultural das relações interpessoais e do intercâmbio entre comunidades religiosas de diferentes tradições religiosas.

3

Enfoque Histórico-Cultural da Identidade-Alteridade

3.1

Cultura, Religião e Simbolismo

No final do capítulo anterior, aponte para a importância de se abordar as experiências religiosas vividas no diálogo interreligioso monástico levando em conta a relação entre religião, cultura e simbolismo. Na área da psicologia, esta relação foi tratada a partir da psicanálise, mas os especialistas da psicologia da religião, mesmo aqueles que têm uma formação psicanalítica, vêm, contudo, recusando o modo pelo qual esta teoria explicou a cultura e a religião, sobretudo a redução de todo simbolismo cultural e religioso a uma explicação de ordem sexual e a uma interpretação em termos de recalque. É importante entender que não se trata de entrar aqui na discussão da psicanálise como método terapêutico, e sim de questionar este tipo de transposição do pessoal ao social¹⁷⁸.

Vergote (1997), por exemplo, não recusa o enfoque terapêutico do fenômeno do recalque, e sim a idéia que este seja a base de uma linguagem fundamental, que se aplica não apenas aos mecanismos das doenças mentais¹⁷⁹, mas também ao mito, à poesia e aos fenômenos religiosos. Considera que, desse modo, confunde-se o normal e o patológico, e acaba-se não diferenciando a cultura e a religião da patologia. Vergote coloca, portanto, em causa a generalização da teoria psicanalítica do simbolismo e seu uso como fundamento

¹⁷⁸ Não me parece necessário, portanto, apresentar o ponto de vista de Freud sobre o assunto, nem tão-pouco o de Jung, ao qual farei também referência a seguir, em função de alguns aspectos específicos de sua maneira de encaminhar a questão da relação entre cultura, religião e simbolismo. Procuo apenas levantar algumas reservas e precisões de estudiosos do campo da religião a respeito do modo como estes autores abordam esta relação e fazem a passagem do nível pessoal para o nível social. Adotei o enfoque de Ricoeur em particular por sua maneira de articular a questão e de fazer esta passagem, como comecei a mostrar desde os primeiros capítulos da tese ao introduzir sua abordagem histórico-cultural e o valor da fenomenologia hermenêutica para o campo de estudo da religião. Tendo já feito esta escolha, não cabe aqui me estender sobre as concepções destes e outros autores sobre o assunto, e sim tentar situar o problema da articulação destes três aspectos e desta passagem, de modo a delinear, em seguida, a solução de Ricoeur a este respeito e aprofundar sua contribuição para o tema da identidade-alteridade, no presente capítulo.

¹⁷⁹ Tais como os mecanismos do delírio, da histeria ou da psicose.

de um modelo de explicação para todo fenômeno de cultura e para todo e qualquer simbolismo, em particular o religioso.

Defende, ao contrário, a liberdade da produção do sentido simbólico, a autonomia e a dimensão polivalente da significação e a íntima relação do simbolismo com os valores transmitidos pela língua e pela cultura¹⁸⁰. Assim sendo, os símbolos religiosos ou as representações da divindade não poderiam ser explicados pela transposição dos significados parentais ou sexuais, pois a palavra mesa ou a palavra pai, por exemplo, têm conotações diversas no contexto familiar ou no contexto religioso. Paiva (1999), estudando a experiência religiosa no âmbito da psicologia e da cultura, dá uma contribuição interessante nesse sentido ao aprofundar o conhecimento da metáfora religiosa¹⁸¹. A religião utiliza a metáfora para se referir a uma realidade que não se conhece diretamente, sendo o caminho da metáfora uma das principais estradas percorridas pela literatura para falar do religioso.

A relação entre religião, cultura e simbolismo foi particularmente estudada por Jung, que teve, ao contrário de Freud, o grande mérito de valorizar o papel histórico das religiões, assim como o caráter específico e irreduzível da função religiosa. Sua observação atenta da presença dos símbolos, de sua atividade e desenvolvimento nos sonhos e desenhos, o leva a descobrir suas componentes

¹⁸⁰ Trabalhando como psicanalista interessado no estudo da psicologia da religião, Vergote (1997) aceita a tese freudiana sobre o papel dos símbolos nos sonhos, mas postula a liberdade da produção do sentido simbólico. Não caberia aqui aprofundar sua concepção da relação entre cultura, religião e simbolismo, porém é importante assinalar sua proposta para que se libere a teoria freudiana da cultura de sua conotação patológica, levando-se em conta que a linguagem onírica e o simbolismo têm autonomia de significação e um caráter polivalente em íntima relação com os valores transmitidos pela língua e pela cultura, podendo simbolizar tanto a sexualidade como outras ordens de valores. Explicando a formação do simbolismo e de suas significações, Vergote apresenta a idéia da existência e interação de duas cadeias de linguagem: a das associações individuais e a da história coletiva e cultural. A casa, por exemplo, pode tanto significar a mãe para a criança como se investir dos significados próprios a ela atribuídos por uma determinada cultura. A interpretação dos símbolos deveria, desse modo, levar em conta a cadeia da linguagem e seu contexto cultural.

¹⁸¹ Mostra que na expressão “Deus é pai”, Deus pode ser tanto o metaforizado e o pai humano o metafórico, como a paternidade humana ser pensada como derivada da paternidade de Deus. As metáforas de Deus permitem tanto revelá-lo através da linguagem literária como também assinalar o mistério do que permanece escondido em Deus. A metáfora é assim apresentada como uma forma de conhecimento, a psicologia tendendo a vê-la como uma construção de sentido a partir da tensão entre os termos que mantém entre si uma analogia, movem a imaginação e a faculdade analítica, e levam a um entendimento de ordem conotativa.

psicológicas e a pesquisar sua dimensão religiosa¹⁸². Ao apresentar a perspectiva da psicologia analítica de Jung sobre a religião, Gaillard (2000)¹⁸³ sublinha a influência da razão crítica de Kant na construção de um método que recusa qualquer metafísica, considera que o numinoso está fora de alcance e se volta para o estudo dos fenômenos. Este reconhecimento do caráter original do fenômeno religioso e o estudo dos símbolos religiosos constituem, sem dúvida, passos dados adiante por Jung em relação a Freud, nesse campo. Através do estudo da cultura e da religião, Jung aprofunda o conhecimento da linguagem simbólica do inconsciente e abre caminho para o acesso a recôncavos deste e a processos psíquicos não explorados pela psicanálise¹⁸⁴. Assim sendo, mais uma vez o problema não está no enfoque terapêutico. Não está tampouco no interesse e no estudo da cultura, da religião e do simbolismo para melhor compreender a linguagem do inconsciente¹⁸⁵.

Não estou, portanto, invalidando toda a reflexão de Jung e suas variadas observações sobre estas questões, mas apontando algumas imprecisões e misturas

¹⁸² Interessado pelo aspecto universal dos fenômenos religiosos, Jung recusa a tese que a função religiosa seria apenas a conseqüência do recalque sexual e defende a idéia de seu caráter original. Foi assim capaz de lançar as bases de uma ciência comparada de fenômenos antes considerados como ilusórios, em particular pela psicanálise, ou como pseudocientíficos do ponto de vista científico. Seu estudo comparativo de diversos fenômenos religiosos abarca uma gama variada de áreas do conhecimento desde a análise dos sonhos, a mitologia, a gnose e a alquimia até as religiões as mais diversas.

¹⁸³ Atualmente presidente da Associação Internacional de Psicologia Analítica, Gaillard tem participado ativamente de uma aproximação com a psicanálise e apresentado trabalhos sobre Freud e Jung, inclusive em Congressos Internacionais de Psicanálise, como o que está previsto para julho de 2005, no Brasil.

¹⁸⁴ Tendo praticado os dois tipos de método clínico, pude constatar a enorme riqueza da análise dos sonhos e da interpretação dos símbolos através do enfoque de Jung. Sua abordagem dos símbolos e dos arquétipos, da *persona*, da dinâmica do *animus* e da *anima*, da integração das polaridades psíquicas e do processo de individuação abrem um extraordinário caminho de pesquisa clínica e de tratamento psicológico. Considerando também da maior importância o enfoque de Jung para a formação de religiosos, dei um curso de psicologia para mestras de novíças dos Carmelos brasileiros, em 2002, tomando como base a abordagem de Jung sobre o desenvolvimento psicológico.

¹⁸⁵ Situo o problema no tipo de enfoque da cultura, da religião e do simbolismo, e mais particularmente na articulação do psicológico, do cultural e do religioso. Em outras palavras, existe um problema crucial na generalização e no modo de transposição de uma concepção psicológica construída a partir do estudo individual e do tratamento clínico para o estudo da cultura e da religião, assim como no uso dessas generalizações e transposições como fundamento de um modelo de explicação dos fenômenos culturais e religiosos.

que dificultam a abordagem dos campos de estudo da cultura e da religião¹⁸⁶. Não posso deixar de assinalar igualmente a confusão entre o plano subjetivo e objetivo, entre o plano das idéias e o plano da existência através de um modo indefinido de passagem entre estes diferentes planos e campos de estudo. No meu entender, Jung dá uma excessiva preponderância ao aspecto psicológico, não distingue o espiritual do psicológico e faz um tipo de interpretação psicologista da cultura e da religião. Isto não quer dizer que não tenha tido intuições brilhantes sobre o assunto, e não tenha feito descobertas bastante interessantes nesses campos de estudo. Não pretendo, portanto, de modo algum questionar sua relação pessoal com Deus¹⁸⁷ nem entrar em sua polêmica com os teólogos¹⁸⁸. É importante inclusive salientar o reconhecimento por Jung de que não cabe à psicologia excluir nem confirmar a existência de Deus¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Ao apresentar a psicologia da religião de Jung, Raymond Hostie (2002) põe em relevo seu impasse ao considerar a religião como uma função irreduzível, negando-lhe, ao mesmo tempo, uma realidade objetiva: "De um lado, não quer mais considerar a religião como um puro epifenômeno ou como uma simples sublimação. De outro lado, não aceita que a religião se refere a uma divindade objetiva e pessoal" * (p.111). Jung não nega propriamente a objetividade da religião e de Deus, mas situa seu estudo no nível psicológico e subjetivo. No entanto, ao por em relevo a dimensão espiritual dos arquétipos e ao enfatizar a relação deles com a religião, acaba não só confundindo o psicológico, o espiritual e o religioso, mas considerando a divindade (ou as divindades) como arquétipos. Assim sendo, Vergote (1997), bem mais reticente a Jung que Raymond Hostie (2002), recusa a própria concepção simbólica de tipo patológico tanto em Freud como em Jung. Em relação à concepção de Jung sobre o simbolismo religioso, sua crítica é ainda mais contundente. Esses pesquisadores da psicologia da religião apontam para o fato que Jung, ao colocar a raiz das criações simbólicas na libido, teria reduzido o religioso e sua explicação ao dinamismo psicológico estruturado e orientado pelos arquétipos, caindo numa forma de determinismo psicológico que explicaria tudo que acontece na história cultural por um dinamismo comandado pela finalidade psíquica. Tal tipo de determinismo seria finalmente mais englobante que o determinismo sexual freudiano: "... pois tudo que aconteceria na história cultural seria comandado por uma teleologia inscrita na natureza do psiquismo" *. (Vergote, 1997, p. 270) Essa teleologia sendo religiosa poder-se-ia questionar também a própria autonomia do psicológico.

¹⁸⁷ Christopher Bryant (1996) ao apresentar a relação de Jung com a religião, no capítulo 1 de seu livro, Jung e o Cristianismo, cita um depoimento de Jung à BBC de Londres, em 1961, sobre sua experiência de Deus e sua crítica ao mundo moderno por ter se distanciado de suas raízes religiosas. Assinala que Jung nunca negou a existência de Deus e afirmou constantemente o imenso valor humano da religião, embora alguns de seus seguidores tenham entendido a experiência de Deus como meramente relacionada à consciência da profundidade e vastidão da psique. Contudo, refere-se também à subestima de Jung pela importância da crença e seu uso ambíguo da palavra Deus, às vezes para se referir ao próprio Deus e às vezes para se referir à idéia humana de Deus.

¹⁸⁸ Estas questões escapam ao âmbito da psicologia e não foram levadas em consideração no caso de Ricoeur, que é protestante, ou de Nabert, que é ateu.

¹⁸⁹ Utiliza, no entanto, a palavra Deus como um equivalente para todas as diversas representações da divindade sem falar da realidade ontológica dessa divindade, preocupando-se apenas com as repercussões dela na psique. Estas são encontradas nas experiências do numinoso e nas expressões simbólicas das representações divinas. Jung explicita, contudo, que a psicologia como ciência só pode estudar a impressão, a marca ou o tipo impresso no inconsciente, o arquétipo; enquanto que o ponto de vista religioso se interessaria pela atividade ou sinete que marca tal impressão. Apesar de ter substituído a utilização generalizada e ambígua do termo Deus pelo termo técnico de si-mesmo,

Assim sendo, embora reconhecendo a enorme contribuição de Jung, em particular para minha própria caminhada psicológica e espiritual¹⁹⁰, preferi adotar o enfoque de Ricoeur e seu modo de abordar estas questões. Aprecio a linguagem e a interpretação simbólicas e sua utilização tanto no nível pessoal, como no nível cultural ou religioso, mas tenho reservas sobre o uso muito abrangente e não contextualizado da interpretação simbólica. Embora não caiba aqui aprofundar a relação estabelecida por Jung entre o si mesmo e o numinoso, é importante mencionar ao menos, a diferença com a abordagem do ser e da religião que defendo nesta tese¹⁹¹ e que mostrarei a seguir.

Vergote (2001)¹⁹² aprofunda sua revisão crítica da teoria simbólica psicanalista, mostrando as contradições de Freud ao tentar explicar a religião como uma ilusão ligada à dinâmica do desejo, apresentando-a, ao mesmo tempo, como uma força que garante a autoconservação social e que estaria, portanto, ligada à ordem da necessidade e da conservação. Procurando explicitar a natureza do desejo religioso, Vergote recusa a explicação de Freud a respeito da necessidade funcional da religião, apresentando a relação da religião com a

sua terminologia me parece ter permanecido pouco precisa. O mais importante estudo de Jung a respeito do simbolismo religioso (que se encontra na obra *Aion*) respeita, entretanto, a metodologia psicológica. Nele, Jung precisa que o pesquisador do inconsciente só constata que o simbolismo da totalidade coincide com a representação de Deus, mas não pode provar que o si-mesmo ocupa o lugar de Deus. Considera, então, que o ponto de vista religioso corresponde ao campo da fé, que se apóia numa certeza subjetiva, estando o crente livre de explicar a origem de suas representações por considerações metafísicas de sua conveniência, que escapam ao campo científico submetido à razão. O ponto de vista religioso engloba, contudo, para ele tudo o que está fora do domínio da psicologia, não havendo distinção entre metafísica, teologia e fé.

¹⁹⁰ Meu reconhecimento a Jung é muito grande, pois foi através de uma psicoterapia junguiana e do estudo da sua obra que restabeleci o contacto com a espiritualidade e comecei o meu trabalho clínico, na França, sob supervisão com um membro da Associação Francesa de Psicologia Analítica. No entanto, minha caminhada na espiritualidade indiana e na prática clínica me levaram posteriormente a um distanciamento em relação a sua interpretação simbólica, em particular do si-mesmo e da experiência espiritual. As divergências com Jung não têm, portanto, nada a ver com o cristianismo ou com as questões de fé. Além disso, considero essas divergências muito ricas e estimulantes, e elas nunca me levaram a romper com o pensamento de Jung e com aqueles que praticam o seu método clínico. Foi no élan desses questionamentos que resolvi repensar a questão do ser e da consciência, na filosofia indiana, e, ainda na França, fui fazer um doutorado a este respeito, que não cabe aqui aprofundar.

¹⁹¹ O Si-mesmo (*selbst* na versão alemã original ou *self* na tradução inglesa) é apresentado por Jung como uma totalidade psíquica, que ultrapassa o eu consciente e o engloba, constituindo seu fundo impenetrável. Se o sagrado é considerado como uma criação psicológica do si mesmo e se este é apresentado, ao mesmo tempo, como uma entidade psíquica mais abrangente, a experiência espiritual e a relação com o religioso parecem ocorrer ao nível puramente psicológico. A prática da meditação me levou a uma experiência mais direta do si-mesmo e minhas experiências espirituais e religiosas foram se distinguindo cada vez mais das experiências psicológicas e do contato com os símbolos do si-mesmo. A perspectiva de Nabert e Ricoeur sobre o si-mesmo difere igualmente do enfoque de Jung, e se abrem para a alteridade.

¹⁹² Em uma apresentação no 3º. Seminário de Psicologia e Senso Religioso, na USP.

celebração, a alegria e o gozo, e enfatizando o caráter festivo das celebrações religiosas. Põe, portanto, em evidência que o religioso está aberto para o que se situa além do necessário, aproximando-o da criação estética, da inventividade cultural, e relacionando a religião à arte, à literatura, à ética e ao amor. Enfoco igualmente a relação humana à religião na perspectiva do desejo, da celebração, da busca e elaboração do sentido e da relação consigo mesmo, com o outro e com o significado mais profundo (ou último) da existência.

As relações da religião com estas questões revelam suas raízes no simbolismo e na cultura, e colocam para o psicólogo¹⁹³ a questão da ilusão e da relação da religião com o imaginário, que não caberia aqui aprofundar por não estar em foco nesta tese. A interpretação e sentido atribuído a esta questão variam em função do tipo de enfoque filosófico e psicológico adotado. Assim sendo, cabe ressaltar que para a fenomenologia hermenêutica a religião não é uma ilusão contraposta à realidade. As religiões têm uma linguagem simbólica, um sentido religioso próprio e não se situam apenas em relação ao natural e social, mas também em relação a uma ordem que transcende o humano e à qual se acede pela capacidade simbólica humana. Torna-se, portanto, necessário um conhecimento do simbolismo e do sentido religioso para uma interpretação adequada dos testemunhos de cada religião. A fenomenologia hermenêutica estabelece uma estreita relação entre experiência religiosa, simbolismo e interpretação¹⁹⁴.

Esta relação não é apenas de ordem subjetiva, mas implica uma relação à cultura, ao social e à alteridade. André Godin (1981) e Jean-François Catalan (1991) tratam da questão da ilusão em relação à questão da objetividade ou veracidade da experiência religiosa, sublinhando a importância que esta ultrapasse a subjetividade, inserindo-se numa aliança e numa rede de relações transformadoras através de tomadas de consciência, confrontações e transformações que a estabeleçam numa realidade diversa da simples projeção dos

¹⁹³ Como o psicólogo não é um teólogo ou um filósofo, é através da dimensão psicológica que ele aborda a religião, estudando os testemunhos humanos, transmitidos numa linguagem humana e em determinado contexto histórico e cultural. É através do estudo do psiquismo que o psicólogo poderá acompanhar as transformações atribuídas à ação divina, embora sem reduzir a religião ao psiquismo.

¹⁹⁴ No que diz respeito a esta relação da experiência religiosa com o simbolismo e a interpretação, acho importante ressaltar que, embora a sistematização de Ricoeur sobre a hermenêutica tenha sido apresentada de modo mais claro em *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (1969), o lugar onde se efetua sua abertura hermenêutica é o de um tipo fundamental de experiência religiosa, a experiência do mal, abordada por ele em *Symbolique du Mal* (1960) e, portanto, numa estreita relação entre experiência religiosa, simbolismo e interpretação.

desejos humanos ou dos diferentes tipos de perturbação psíquica (onipotência, culpa, compensação, etc). Entram, então, na questão da identificação religiosa e das transformações humanas ocorridas neste processo, abordando-a na relação com o Cristo¹⁹⁵.

O estudo do processo de elaboração da identidade religiosa requer que se leve em conta a experiência religiosa e a relação ao outro, no contexto de um universo simbólico religioso comum. No caso do diálogo de experiência inter-religiosa, a identidade religiosa é vivida na partilha de experiências e sentidos religiosos e na comunicação de significações culturais diversas. Um teólogo católico atual da maior importância para o diálogo interreligioso, Raimon Panikkar (2003), filho de pai hindu e de mãe católica, coloca a abertura como a essência mesma do diálogo, sublinhando a importância de partilhar a experiência do outro, sua cultura e seu sentido religioso:

“Um diálogo verdadeiro, em profundidade, com o outro não é sempre possível. É preciso que os interlocutores partilhem o mesmo mito e, parcialmente ao menos, o mesmo horizonte de inteligibilidade. Seguramente, esse mito comum deve emergir lentamente do encontro ele mesmo, mas enquanto ele não é partilhado, a comunicação religiosa não será possível”.(p. 51/52)

A noção de experiência partilhada permite deixar o terreno da abordagem da cultura no seu conjunto e focalizar a relação entre a cultura e a religião no nível concreto das relações intersubjetivas e do processo psicossocial. No que diz respeito ao diálogo interreligioso, a utilização do termo “experiência partilhada” constitui uma novidade introduzida pelo diálogo monástico, cujo horizonte de inteligibilidade e o mito comum baseiam-se na história do monaquismo e na constituição de um símbolo comum, que vem sendo identificado como o arquétipo do monge¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Focalizam a identificação não em relação à idealização de uma figura religiosa, mas em relação à união transformante sobre a qual falam os místicos cristãos e à identificação dos cristãos com o Cristo. Esta identificação e a união são apresentadas como produzindo ações que diferem daquelas produzidas pelo modo de funcionar anterior à relação ao Cristo, pondo, desse modo, em evidência como esta relação transformou a subjetividade. Catalan (1991) assinala, em particular, a transformação da vontade, que deixa de ser centrada em si-mesmo para ligar-se ao outro em sua diferença e alteridade.

¹⁹⁶ A história do monaquismo, a constituição desse símbolo comum e a questão do arquétipo do monge serão delineadas no próximo capítulo.

No meu entender, a questão da intersubjetividade tem a ver com a criação de um espaço simbólico transicional, que situa a questão da ilusão não mais em termos de ficção ou do que é irreal, mas nos termos de uma outra realidade comum e intersubjetiva de natureza simbólica. Ou seja, este espaço existe psicologicamente, embora não tenha uma realidade material e sim simbólica em estreita relação com a linguagem. Assim sendo, a questão da ilusão não se restringe ao âmbito da religião e deve ser compreendida em relação com a necessidade de criação de um espaço simbólico e cultural de comunicação e partilha da experiência, que é um espaço transicional necessário para qualquer um dos campos sociais que têm uma linguagem própria, inclusive o campo científico. Mesmo cotejando cientistas de determinada área, é impossível partilhar mais profundamente sua comunicação e participar de seu espaço cultural específico, sem ter acesso à sua linguagem e à rede de suas relações, crenças e modos de comunicação¹⁹⁷.

A experiência partilhada implica, portanto, um tipo particular de relação à alteridade estabelecida a partir de um espaço simbólico intersubjetivo, no qual as pessoas que participam de uma mesma cultura e universo simbólico possam se comunicar. No diálogo de experiência entre os monges, dá-se importância à busca existencial em comum e constata-se que esta está levando ao encontro dos crentes de religiões diferentes, propiciando a busca conjunta através do diálogo inter-religioso monástico. A experiência partilhada torna-se, desse modo, a base de uma intersubjetividade nova, construída a partir do diálogo experimentado na convivência e relação com os monges e comunidades monásticas das outras religiões.

Meu interesse por Ricoeur se desenvolveu a partir de uma gradativa compreensão¹⁹⁸ da relevância de seu esforço filosófico de integração da

¹⁹⁷ A comunicação na Internet ocorre também dentro de um novo universo simbólico ou de um espaço intersubjetivo que é real, imaginário e simbólico.

¹⁹⁸ A idéia central da presente tese brotou de uma leitura de seu livro *Soi-même comme un autre* (1990), quando eu estava fazendo um estudo comparativo entre o hinduísmo e o cristianismo para um pós-doutorado em filosofia das religiões, no Instituto Católico de Paris (2000-2001). Pareceu-me interessantíssimo encontrar em um filósofo ocidental uma referência à dimensão de reflexividade e de capacidade de manutenção de si mesmo através do tempo. Ricoeur vai, porém, mais adiante ao construir uma teoria que focaliza o si mesmo em relação à alteridade, numa dinâmica de mudança através da dialética entre o si mesmo e o outro da consciência. Eu já havia constatado anteriormente a ênfase da espiritualidade hindu no si-mesmo e a ênfase da espiritualidade cristã na relação ao outro, mas foi a partir da leitura de Ricoeur que pude formular uma interpretação a respeito dessa diferença. Ocorreu-me que tal diferença entre o caminho

concepção do ser, da alteridade, da linguagem e da narração, que desemboca em uma abordagem da história e da cultura. A pesquisa para esta tese acabou se centrando sobre a dinâmica da identidade-alteridade no diálogo interreligioso, mas não deixou de lado a integração desses diferentes ângulos da questão¹⁹⁹. Ao estudar a cultura, a religião e seus simbolismos, Ricoeur segue o postulado de base da fenomenologia, que combina o reconhecimento da subjetividade com a elaboração objetiva dos fenômenos estudados, levando em conta o significado que transparece na interseção das experiências.

A complexa abordagem de Ricoeur a este respeito tornou sua filosofia uma poderosa luz no aprofundamento da minha tese, permitindo melhor situá-la e interpretá-la no contexto atual do pluralismo religioso e da intensificação do intercâmbio e convivência entre as religiões. Assim sendo, antes de apresentar o enfoque da identidade-alteridade propriamente dito, parece-me imprescindível introduzir a concepção sobre a relação do ser, da linguagem e da narração, que fundamenta este enfoque. Esta concepção tem o grande valor de permitir a passagem do estudo da experiência religiosa no nível pessoal do testemunho para o nível histórico-cultural das relações inter-religiosas em termos de intersubjetividade.

espiritual hindu e cristão poderia ser explicada em termos das duas polaridades da consciência por ele descritas: a polaridade do si mesmo e a polaridade do outro. Cada um dessas espiritualidades parecia-me haver enfatizado uma via e um modo de funcionamento da consciência em relação a uma dessas polaridades. A espiritualidade hindu de tipo mais interiorizado teria dado maior ênfase à busca do si mesmo, enquanto a espiritualidade cristã mais voltada para a ação teria enfatizado a relação ao outro. Essa hipótese baseava-se em minha própria experiência no caminho espiritual hindu para o si mesmo e no caminho espiritual cristão para o outro, assim como em minha tentativa de integração da dimensão de introversão e extroversão da consciência. Escolhi, então, inicialmente como eixo para minha pesquisa o estudo comparativo da questão da identidade – alteridade da consciência nessas duas tradições. Ao me centrar mais no estudo da espiritualidade monástica católica e ao perceber a relevância do tema da alteridade nos relatos dos monges, preferi, contudo, aprofundar preferencialmente o tema da alteridade e só numa terceira etapa, no próprio aprofundamento da pesquisa, cheguei à compreensão da relevância da dinâmica de identidade-alteridade.

¹⁹⁹ Esta integração funciona como um prisma, cuja forma prismática ajuda a refletir a luz e a melhor entender a questão do ser e da consciência.

3.2

O Ser, Sua Identidade e Narração

Nabert e Ricoeur desenvolveram uma concepção do ser e da consciência que mostra o ser humano como capaz de estar presente a si mesmo e refletir sobre si mesmo e sobre seus conhecimentos e experiências²⁰⁰. Ricoeur prosseguiu nessa direção e tornou-se um incansável pesquisador do si mesmo, cuja compreensão aprofundou de diferentes formas ao longo de toda sua obra. Pode-se mesmo dizer ser este o tema central de seus variados escritos²⁰¹. Ao substituir o ego pelo si mesmo e recusar a centralidade do primeiro, atinge o próprio alicerce das filosofias que o colocam como fundamento e introduz a relação do si mesmo e do outro como o fundamento da consciência. Ricoeur mostra que no movimento de reflexão da consciência, o ego aparece como um agente e um centro fechado e subtraindo-se ao mundo, enquanto que o si-mesmo²⁰² aparece como aberto à alteridade e por ela afetado.

²⁰⁰ Quando a consciência se volta para si mesma e para o conhecimento de si, ou quando se faz a experiência do si-mesmo, esse conhecimento e essa experiência supõem a possibilidade de estar presente e de se apreender de modo global como uma totalidade. Assim sendo, embora condicionado e limitado pela experiência sensível, o ser humano pode também se transcender e fazer a experiência de ultrapassar os limites de sua própria consciência subjetiva. A possibilidade dessa experiência de si-mesmo torna possível transpor o pensamento a respeito dos objetos ou categorias do pensamento. Esse conhecimento de si-mesmo é global, direto e íntimo, diferindo, portanto, do conhecimento analítico dos objetos e dos dados elementares das experiências sensíveis. O fato de poder interrogar-se sobre si mesmo e colocar-se em questão indica a presença de um observador da consciência que é distinto e irreduzível ao sistema finito das coisas que ele observa e pensa. Nessa perspectiva, o ser humano ganha, assim, complexidade e profundidade, sendo considerado de modo diferente e totalmente novo em função dessa testemunha da consciência, capaz de se apreender a de si mesmo como um todo. Ele passa a ser visto como uma unidade ou uma forma única de vida, tendo a capacidade não apenas de pensar e raciocinar, mas também de sentir, de agir, de se relacionar com os outros seres humanos, de mudar a si-mesmo e de traçar uma história própria e singular, integrada à história plural de sua comunidade.

²⁰¹ Embora tendo partido da tradição da filosofia reflexiva francesa, para a qual o cogito é a via de compreensão do si mesmo, ele vai, contudo, diferenciar-se dessa tradição ao escolher a via mais longa de acesso ao si mesmo através da hermenêutica, que passa pelo outro e pela linguagem, levando em conta a mediação dos sinais, dos símbolos e textos. Já no prefácio do *Soi-même comme un autre*, Ricoeur (1990) mostra que a sua hermenêutica do si mesmo se opõe "... à ambição de fundação característica das filosofias do Cogito" * (p.33).

²⁰² Em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur (1990) esclarece que sua primeira intenção filosófica ao usar o pronome si-mesmo (*soi-même* em francês) é a de marcar o primado da mediação reflexiva no que diz respeito à posição do sujeito tal como ela se exprime na primeira pessoa do singular. Explica que embora se trate de um o pronome reflexivo da terceira pessoa, o 'si' representa a reflexividade de todos os pronomes pessoais e mesmo impessoais, de modo que seu uso filosófico preserva essa amplitude de sentido reflexivo onipessoal. Em outro texto posterior, ele comenta a esse respeito: "Quando eu digo, por exemplo, 'estima de si-mesmo' eu não digo 'estima de mim', mas penso na estima do 'Si-mesmo' em qualquer um..." * (1991, p. 226).

O caminho do si mesmo pela mediação do outro, pela linguagem e narração foi fundamental para a elaboração tanto do enfoque como da metodologia utilizada nesta tese. Contribuiu não apenas para a abordagem teórica da identidade-alteridade no diálogo interreligioso, mas também para o tipo de análise dos testemunhos e dos textos, como mostrarei na apresentação destes. Os passos de Ricoeur para a construção de sua abordagem do o ser podem ser observados desde sua primeira grande obra, *Philosophie de la volonté* (1950), mas tem sua síntese mais bem acabada em *Soi-même comme un autre* (1990)²⁰³, e atinge o seu apogeu em *Parcours de la Reconnaissance* (2004). Desse modo, considero a própria caminhada através de sua obra como um percurso de investigação sobre o ser que culmina no reconhecimento mútuo.

Um passo decisivo no avanço de minha investigação a este respeito foi dado quando percebi o sentido e a relevância da ênfase de Ricoeur no aspecto mutável do si-mesmo²⁰⁴. Ao estabelecer distinções entre os aspectos mutáveis e imutáveis da identidade, Ricoeur (1990) recusa tanto a visão de um substrato imutável do ser como de uma unidade indivisa do cogito, que não se decompõe e dispensa mediações. É esta perspectiva de mudança do ser e a compreensão da necessidade das mediações que o levam a aprofundar a questão da alteridade, da linguagem, da história e da narração. Ricoeur considera que o ser não só se diz de diferentes maneiras, mas também se faz através da relação ao outro e às

²⁰³ Neste livro, apresenta as diferentes modalidades de manifestação do si mesmo e, ao se perguntar qual o modo de ser desse si mesmo, Ricoeur chega, então, à visão do cogito partido (*cogito brisé*). Na sua primeira grande obra, Ricoeur (1950) já havia relacionado o voluntário (eu decido) ao involuntário (eu desejo), mas o aprofundamento de sua obra leva ainda mais em consideração as pesquisas sobre o inconsciente, como mostra sua formulação do cogito partido. Também sua abordagem do mito e dos símbolos não se situa apenas ao nível racional, mas abre-se para uma compreensão mais ampla da consciência. A própria noção do si mesmo rompe com a perspectiva mais individualista e personalista do eu. Em uma de suas obras mais recentes, *L'histoire, la mémoire et l'oubli* (2000), vai ainda mais adiante e constrói mediações capazes de articular esse estudo do ser à análise dos textos e das narrações, ao estudo das representações, da história e da memória das comunidades. Todos esses passos e articulações foram fundamentais para minha abordagem do diálogo interreligioso entre monges inseridos em comunidades de diferentes tradições religiosas.

²⁰⁴ Este insight ocorreu quando Vilella-Petit (que foi assistente de Ricoeur), corrigiu minha apressada aproximação entre a concepção do si mesmo na filosofia indiana e em Ricoeur, sublinhando a recusa deste a respeito de um núcleo não mutável da personalidade. Como ele próprio enfatiza no prefácio dessa obra: “Nossa tese constante será que a identidade no sentido de ipse não implica nenhuma afirmação relativa a um pretendido núcleo não mutável da personalidade” * (1990, p. 13).

significações e sentidos da linguagem: ele é a sua história e se constitui na narração²⁰⁵ de si mesmo.

Ricoeur distingue a identidade do si-mesmo ou a ipseidade da identidade que permanece a mesma e que é idêntica no tempo, por ele denominada mesmidade²⁰⁶. Em sua concepção do ser, a identidade de mesmidade ou a do caráter²⁰⁷ corresponde a uma permanência no tempo, exclui a mudança, e é apresentada em oposição ao que é mutável ou variável. Essa oposição à mudança não existe, todavia, no caso da ipseidade²⁰⁸. A identidade do si-mesmo não é aquela que não muda, mas aquela que é capaz de se manter ao longo das mudanças históricas, como acontece com o engajamento cristão dos monges que se mantém, embora se transformando ao longo do processo de diálogo.

Ricoeur pesquisa esta manutenção do si-mesmo ao longo da história e do processo de mudança através do estudo da fidelidade à palavra dada e da promessa²⁰⁹. O fato de prometer alguma coisa a alguém não implica que não haja mudanças na pessoa, mas que ela se mantém fiel aos seus engajamentos, que sustenta a palavra dada ao longo do processo de mudança. Em *Soi-même comme um autre* (1990), após definir o caráter em termos do conjunto de marcas

²⁰⁵ A abordagem de Ricoeur sobre a narração de si mesmo em relação com a história de vida e a existência do ser, diferencia-se, portanto, do enfoque da narração como um relato interior, que se volta para o que a consciência solitariamente vivencia, como em certas biografias e confissões ou até mesmo em outras concepções filosóficas da fenomenologia voltadas para a descrição dos conteúdos da consciência.

²⁰⁶ Faz esta distinção ao levar em consideração que algumas das características da pessoa permanecem imutáveis, como a impressão digital ou o código genético.

²⁰⁷ O caráter é para ele o “... conjunto das marcas distintivas, que permitem a reidentificação de um indivíduo humano como sendo o mesmo... designa o conjunto de disposições duráveis pelas quais uma pessoa é reconhecida” * (1993, p. 88).

²⁰⁸ “Nossa tese constante será que a identidade no sentido de *ipse* não implica nenhuma afirmação relativa a um pretendido núcleo não mutável da personalidade. E isso apesar de a ipseidade contribuir com modalidades próprias de identidade, como a análise da promessa mostrará” * (1990, p. 12/13).

²⁰⁹ Ricoeur não menciona o fato, mas Deus, na Bíblia, é aquele que se apresenta como o ‘Eu sou’, ou seja, o Si-mesmo, como Aquele capaz de manter a promessa e como Aquele que permanece fiel e não pode trair a si mesmo. Ao mesmo tempo, a relação íntima e amorosa com Deus implica que a pessoa se enraíze no si mesmo, que possa se manter fiel à si-mesmo e ao outro, guardando, por exemplo, a promessa dos votos monásticos feitos diante de Deus. Quando Ricoeur descreve o que entende por essa manutenção de si mesmo na fidelidade à promessa (de tal modo que esta seja capaz e responsável e o outro possa contar com ela), descreve sem mencionar claramente o chamado de Deus à vocação profética, também descrita na Bíblia. Ricoeur apresenta a resposta à solitação do outro nos termos indicados pela tradição profética: “Esta resposta é: Eis - me aqui!... Resposta que exprime o manter-se do si mesmo” * (1990, p.195). Aliás, a palavra manter significa tanto observar e cumprir, como conservar, sustentar, respeitar, permanecer, e é em geral associada à idéia de fidelidade e promessa.

distintivas permitindo a reidentificação de uma pessoa²¹⁰, Ricoeur vai, então, mostrar como o caráter tornou-se para ele uma polaridade existencial fundamental²¹¹, e, ao se interrogar sobre sua dimensão temporal, situa a indagação a este respeito no caminho da narração da identidade pessoal. Considera que em função da estabilidade dos hábitos e identificações adquiridas, o caráter tem a dimensão de continuidade no processo de mudança e a permanência no tempo que lhe permitem definir a mesmidade.

Assim sendo, o si-mesmo não é para Ricoeur algo pronto e acabado, mas cada pessoa chega ao si-mesmo através de uma caminhada própria. Ao focalizar a importância da história de vida que conduz ao si-mesmo, a narração adquire para ele um papel central em sua concepção do ser²¹². O acesso à compreensão de si passa pela linguagem, pelo texto, pela elaboração dos sentidos da experiência e de suas relações, tendo, portanto, a narração sobre si-mesmo uma importância central em todo este processo. O conhecimento de si não é nem direto nem imediato, mas, ao contrário, o conhecer a si-mesmo requer saber ler-se e interpretar-se²¹³. A importância dada por Ricoeur à ação e à história o leva a concluir que o conhecimento de si é uma interpretação do texto da própria história de vida e da ação pela qual a pessoa acede a sua história²¹⁴. A partir destas observações,

²¹⁰ “O caráter, diria eu hoje, designa o conjunto de disposições duráveis pelas quais se reconhece uma pessoa” * (1990, p. 146). É interessante observar que o termo designa, no dicionário, tanto a letra manuscrita, a marca ou o cunho, o que é específico ou inerente a uma coisa ou pessoa, como o conjunto de suas qualidades, seu modo de ser e de sentir, seu gênio e temperamento, sua firmeza, coerência e domínio de si. O caráter pode ser tanto hereditário, adquirido ou produzido de modo especial por alguns sacramentos cristãos, como o batismo. É, portanto, como um cunho que impresso em uma pessoa se torna uma qualidade durável desta.

²¹¹ O caráter é, então, interpretado pela sua função na questão da identidade, agora dissociada do aspecto de imutabilidade, que ele lhe atribuíra em análises anteriores.

²¹² Villela-Petit, no texto inédito de uma comunicação apresentada no Colóquio Internacional Simone Weil (50º. Aniversário de morte) e Paul Ricoeur (80º. Aniversário de nascimento), realizado na UERJ de 13 a 15 de setembro de 1993, comenta: “A narração (récit) é, segundo ele, aquela construção da linguagem que assegura a mediação, lançando uma ponte entre o tempo interior vivenciado pela consciência e o tempo cósmico, o tempo regular dos astros. Astros que, não obstante sua indiferença, ou mais precisamente graças a ela, fornecem as referências indispensáveis às diferentes atividades humanas”.(p. 1)

²¹³ Esse processo implica: “compreender-se diante do texto e receber dele as condições de emergência de um si-mesmo outro que o eu mesmo (*moi*), e que suscita a leitura” * (1995, p. 60).

²¹⁴ Ao aprofundar o seu estudo da *Identidade narrativa e da ipseidade em Paul Ricoeur*, Villela-Petit (1993) considera que, em *Temps et Récit*, Ricoeur (1987) busca estabelecer uma correlação entre a atividade de contar uma história e a temporalidade da experiência humana.

elabora a noção de identidade narrativa²¹⁵. Esta lhe permite pensar a identidade pessoal²¹⁶ na dimensão temporal da existência humana de uma pessoa ou entidade coletiva que se relaciona com as outras e se transforma no desenrolar da história²¹⁷.

Ao contrário da filosofia e das práticas espirituais indianas, que partem da idéia de um núcleo imutável e procuram chegar ao ser separando este da linguagem, Ricoeur estabelece uma íntima relação entre o ser, o outro, o processo de mudança e a linguagem, considerando que é apenas através dela que o ser pode-se apreender. Ele estabelece, portanto, uma estreita relação entre o conhecimento do ser e a hermenêutica, pois o conhecimento de si é visto como uma interpretação de si ou como uma hermenêutica do si-mesmo. Trata-se de um acesso ao si-mesmo através da interpretação do texto da ação e da dinâmica entre o si-mesmo e o outro, que me proponho a pesquisar nesta tese. É através do testemunho e da narração, seguindo o fio da identidade narrativa, que se chega ao conhecimento do si-mesmo no seu processo de constante mudança. Assim sendo, Ricoeur atribui um papel central à mediação narrativa no percurso reflexivo pelo qual cada pessoa constitui-se²¹⁸, permanecendo fiel a si-mesma ao longo da vida.

²¹⁵ Villela-Petit (1993) assinala que, no final do terceiro volume dessa trilogia, Ricoeur chega à conclusão que há história porque há nela quem age e quem sofre, isto é, um alguém (individual ou coletivo), que pode ser designado quando se pergunta quem teria feito ou agido de determinada maneira, ou seja, quando se indaga: A quem isso aconteceu? Para Ricoeur, em todo processo narrativo historiográfico ou de ficção literária há, portanto, uma entidade individual ou coletiva podendo ser identificada através do próprio processo narrativo. Essa identidade narrativa não se torna, aliás, conhecida senão através da própria história contada.

²¹⁶ Não cabe aqui entrar na questão da articulação entre a noção de identidade narrativa e de ipseidade em *Soi-même comme um autre* (1990), que Villela-Petit (1993) procura delinear, mas é importante salientar ter ela sublinhado a necessidade de se reconhecer que a identidade pessoal não se esgota na identidade narrativa. Assinala, igualmente, que a relação da identidade narrativa e da identidade pessoal se faz através da mediação da identidade denominada por Ricoeur de mesmidade. A identidade narrativa tornaria narrável o caráter, colocando-o em situação dentro do movimento da própria existência.

²¹⁷ Como mostrarei, logo o seguir, no caso do DIM e dos monges que dele participam.

²¹⁸ Esta constituição se faz na escuta, leitura, escrita e interpretação narrativa pelas quais o si-mesmo é apreendido e elaborado. Antes mesmo do desenvolvimento da capacidade reflexiva em cada ser humano, a narração já exerce um papel constitutivo do si-mesmo através do contacto com os relatos literários que narram a experiência humana. Ricoeur considera, portanto, ter a literatura um papel determinante na constituição do si-mesmo, ao permitir a cada pessoa de interpretar os determinantes psíquicos, éticos e morais de sua identidade. Além disso, a própria dinâmica de cada personagem e de suas relações aos outros podem contribuir para a constituição do si-mesmo. Esse papel significativo atribuído à literatura se integra em uma perspectiva do caráter indireto da relação do si-mesmo com ele próprio, exigindo essa passagem pelos relatos para se compreender e interpretar. A leitura nos permite enriquecer a interpretação de nossas ações, cujos aspectos poderiam passar despercebidos sem a atenção sobre eles despertada através dos relatos de ações semelhantes.

A mediação narrativa permite de passar do sujeito da fala e do sujeito da ação ao sujeito da história e da participação social, em sua dimensão ética mais profunda de relação e convívio com o outro.

A distinção entre a mesmidade e a ipseidade acima apresentada permite, então, a Ricoeur não só relacionar a questão do ser com a questão da mudança e do tempo, mas também em relação à história de vida, e desenvolver a idéia original da importância da identidade narrativa na articulação desses dois pólos da identidade (a do caráter imutável e a do ser em constante mudança) através da estreita relação entre temporalidade e narratividade. A problemática da manutenção da identidade pessoal através do tempo é esclarecida em função do poder da narração de transmitir o tempo, contando os fatos não em termos de descrição objetiva, mas em termos de um processo de mudança, que integra o agente, a ação e o desenrolar dos fatos, Ricoeur lhe confere, portanto, um papel central em sua reflexão sobre a identidade pessoal. Desse modo, não tendo reduzido a identidade pessoal a um substrato imutável, ele se propõe a fundamentar sua concepção da pessoa humana numa perspectiva histórica do ser no processo de mudança, abordando a identidade sob o ângulo da dimensão temporal e da relação ao outro.

O problema central da indagação filosófica de Ricoeur, em *Soi-même comme un autre* (1990), é essa manutenção da identidade pessoal através do tempo. Como a ação humana se desenrola no tempo, para aprofundar o papel do enfoque narrativo na constituição do si-mesmo foi preciso relacionar a concepção do ser e a concepção da ação através da noção de agente e de personagem da história. Ricoeur julga a passagem da ação ao personagem como o passo decisivo na direção de uma concepção narrativa da identidade pessoal, pois permite estabelecer uma íntima correlação entre o personagem, a ação e a narração, tomar consciência da estreita relação entre estes três aspectos, perceber que a identidade narrativa se revela na narração e passar a considerar como personagem aquele que realiza a ação no relato²¹⁹. Este enfoque me permitiu estabelecer como protagonistas ou personagens principais da história do diálogo intermonástico os

²¹⁹ Ricoeur comenta a este respeito: “O passo decisivo na direção de uma concepção narrativa da identidade pessoal é dado quando se passa da ação ao personagem. É personagem aquele que realiza a ação no relato” * (1990, p.170). E ao verificar que é na história contada que se revela a identidade narrativa do personagem, conclui: “... identidade que é correlativa da própria história” * (1986, p.290).

agentes das ações, experiências e eventos relatados nos boletins do DIM. Considero-os personagens da narração do DIM sobre si-mesmo²²⁰ sem entrar numa avaliação histórica dos fatos relatados, que deixo para os historiadores, pois nesta tese focalizo apenas o processo psicossocial da experiência de diálogo inter-religioso procurando apreender a dinâmica da identidade-alteridade dos monges cristãos do DIM, as representações históricas a este respeito e o sentido dessa experiência para os próprios protagonistas.

Ricoeur vai, contudo, mais longe ainda ao propor a transposição de sua concepção narrativa da identidade do personagem à própria pessoa, tornando-a personagem de sua própria história de vida, em íntima relação com suas experiências e cuja identidade pode ser apreendida pelo relato de suas diferentes ações:

“A pessoa, compreendida como personagem do relato, não é uma entidade distinta de suas ‘experiências’... O relato constrói a identidade do personagem, que se pode chamar sua identidade narrativa construindo a da história contada. É a identidade da história que faz a identidade do personagem” * (1990, p.175). A identidade pessoal não é um substrato imutável, mas se constitui no tempo, ao longo da história de cada um. Assim sendo, é preciso levar em conta que “... a pessoa tem uma história, que ela é sua própria história”.(1990, p. 137)

Este enfoque das pessoas enquanto personagens de um relato em estreita relação com as suas experiências, que constroem a sua identidade construindo a da história contada é fundamental para a abordagem da dinâmica da identidade-alteridade dos monges cristãos em diálogo, pois permite relacionar as transformações da identidade cristã desses monges com as narrações sobre o diálogo, com as experiências inter-religiosas, com as histórias de vida dos monges e com a história social do diálogo inter-religioso monástico no atual contexto da Igreja Católica. A concepção de Ricoeur permite não apenas apreender a mudança e a manutenção da identidade cristã desses monges como também o esforço destes por fazer de suas vidas uma existência coerente e com sentido, pela relevância que

²²⁰ Assim sendo, seguindo as colocações de Ricoeur a este respeito, na minha pesquisa, o DIM é a entidade coletiva e as pessoas são os monges católicos em diálogo, cujas identidades se forjam e transformam no processo histórico-cultural do diálogo e se delineia nas narrações publicadas em seus boletins.

dá à ética para poder orientar as ações em função de valores constitutivos e se chegar assim ao que se supõe ser uma vida realizada.

Na construção de sua concepção do ser, Ricoeur dá uma grande ênfase à questão da ética a partir da relação fundamental por ele estabelecida entre o si-mesmo e a alteridade. A história, a ética e a narração são partes integrantes e complementares de seu modo concreto de abordar o si-mesmo em sua relação com o outro. Considera que, através das leituras ou da escuta de várias narrações, cada pessoa convive com inumeráveis figuras, personagens reais ou fictícios, constituindo a si-mesmo e dando sentido à sua vida. Ricoeur ressalta, portanto, a necessidade de apreender a concepção ética de uma vida boa sob o ângulo narrativo²²¹. Ao aprofundar o estudo da narração, defronta-se com a questão da linguagem e da multiplicidade de sentidos, vindo a construir sua hermenêutica do si-mesmo²²². Após reconhecer que o ser se diz de diferentes maneiras, Ricoeur aprofunda sua possibilidade de mudança e de variação de sentido. É esta aceitação e pesquisa da multiplicidade de expressões do ser que diferencia a concepção de Ricoeur de outras concepções do si mesmo como um centro ou núcleo

²²¹ O relato de histórias com personagens respeitados permite integrar e dar um sentido à existência. As narrações, como se pode observar desde cedo com as crianças, constituem um modo privilegiado de enriquecer o imaginário com múltiplas histórias que contribuem para forjar as aspirações e ideais pessoais. Ricoeur defende a tese que a leitura permite viver, através da ficção, inumeráveis vidas que testemunham idéias e ajudam a elaborar as concepções morais, numa íntima relação entre o pessoal e o social. Esta concepção do papel da leitura e da narração na construção da identidade pessoal e na formação dos ideais ajuda a compreender o interesse atual do grande público pelos textos de Paulo Coelho. Suas crônicas, repletas de histórias com monges, sábios ou mestres espirituais indicam uma direção para uma vida boa. É claro que Paulo Coelho se coloca num nível diverso da perspectiva filosófica de uma vida boa, mas seus personagens desempenham um papel nesse sentido, na medida em que se dedicam ao ensino espiritual e ajudam a formular a idéia do que seria uma vida sábia. Independentemente do valor literário ou religioso de seus textos (e sem entrar na discussão sobre o tipo de religiosidade que vêm preencher), assinalo apenas que estes me parecem responder a uma necessidade básica de narrações a respeito de personagens com conotações de heróis espirituais na constituição do si-mesmo.

²²² Sua hermenêutica do si-mesmo recusa a simplificação e unificação sob predomínio do Cogito, integra a mediação da linguagem e aceita a multiplicidade de sentidos e posições na comunicação. Interessa-se pela polissemia ou pluralidade das significações relacionadas à questão de quem fala e a respeito do que se fala, de quem e sobre o que se faz um relato, assim como das diferentes maneiras de exprimir o discurso ao longo da história. É evidente, por exemplo, que embora os fundamentos do cristianismo tenham permanecido ao longo da história, quem fala do cristianismo e a maneira de falar a respeito do cristianismo variou no tempo, de acordo com a pessoa que falava, sua época, sua cultura e o modo de comunicação usado. A interpretação de um fato varia, portanto, historicamente e em função de diferentes pontos de vista. É essa variação e multiplicidade própria da linguagem, do sentido e da ciência da interpretação, que quero sublinhar pela metáfora da torre de Babel para simbolizar a época atual de predomínio da pluralidade da linguagem e da hermenêutica (Sodré, 2003).

imutável²²³. Ao sublinhar o aspecto central da narração e da linguagem na constituição do si-mesmo, Ricoeur se distancia, portanto, de qualquer concepção do ser como essência ou substância fundamental, revalorizando a significação do ser como ato e potência, enraizada na pluralidade do ser e na variação de sentidos e expressões históricas múltiplas.

A leitura e a narração não apenas ajudam a construir a própria identidade, mas também a interpretar e compreender a experiência humana, suas determinações psíquicas, éticas e sociais, permitindo enriquecer o ser e a ação de cada pessoa. Através do relato é possível reunir os eventos, dar-lhes um sentido e a partir daí, abrir uma perspectiva ética nas relações e realizações. Ricoeur considera ser principalmente através do relato que as múltiplas lembranças se articulam, passando-se da diferenciação à continuidade e criando-se a experiência do passado lembrado. Insiste a respeito da necessidade de poder reunir sua vida sob a forma de relato para poder ter acesso a uma forma de identidade ética que corresponderia à ipseidade do si-mesmo²²⁴. É preciso que a vida possa ser reunida para que ela possa ser colocada na perspectiva de uma totalidade singular orientada na perspectiva de uma realização mais completa tendo sentido e podendo ser considerada como uma vida boa. Sem esta capacidade de integração da experiência de vida não se pode nem desejar que a vida seja realizada, nem tentar aperfeiçoá-la, direcioná-la ou atribuir-lhe um sentido qualquer, muito menos um sentido religioso. Ricoeur não separa, contudo, a questão da identidade da questão da alteridade.

²²³ Distanciando-se da visão de transparência do sujeito em relação a si mesmo ou de qualquer tentativa de conhecimento direto e intuitivo de si mesmo, Ricoeur acentua a constituição indireta do si-mesmo pela mediação da linguagem, da ação, e da narração, ligadas à capacidade reflexiva fundamental de designar-se como aquele que fala, que age (ou é capaz de ação intencional e de iniciativas que mudam o curso dos acontecimentos), que se narra, e a quem pode ser atribuída a responsabilidade e as conseqüências de seus atos. O si-mesmo é, portanto, o autor, o narrador e o personagem de sua própria história, conclui Ricoeur (1991), conferindo um papel central à mediação da narração na constituição do si-mesmo.

²²⁴ Ricoeur indaga a este respeito: “Como, com efeito, um sujeito da ação poderia ele dar à sua própria vida, tomada por inteiro, uma qualificação ética, se essa vida não fosse reunida, e como o seria ela se não fosse precisamente na forma de relato?” * (1990, p. 187).

3.3

A Abertura da Subjetividade, a Alteridade e o Social

A capacidade de integração de si-mesmo e do sentido da vida se realiza numa caminhada e numa relação com o outro que expressam a dimensão social do si-mesmo e da subjetividade. A possibilidade de reunir e articular a experiência subjetiva e integrar o percurso de uma vida tem uma grande importância para a constituição não só da própria pessoa como também de suas diferentes dimensões, desde a dimensão ontológica, psicológica ou sociológica até a dimensão ética e religiosa. Considerando que a narração permite unificar a experiência temporal de cada um, Ricoeur lhe atribui um papel central em sua concepção, estabelecendo uma íntima articulação entre experiência de vida, história, narração e ipseidade. Essa articulação se abre para o social, inclusive porque a concepção de um ser, seu nascimento e morte extrapolam sua pessoa e não podem ser contados senão pelos outros.

A relação do si-mesmo e da alteridade tem, portanto, uma face subjetiva e uma face social. A manutenção de si através do tempo demonstra uma forma de capacidade reflexiva do ser permitindo à pessoa reconhecer-se como um agente idêntico ao longo do percurso de vida. Existe, portanto, uma unidade do ser que se manifesta nos múltiplos significados do agir e da comunicação humana e que está relacionada à capacidade reflexiva do ser. A unidade do ser não exclui, entretanto, o outro, pois ela se estabelece, igualmente, nas relações interpessoais, como mostrou Ricoeur em sua análise da promessa, na qual a pessoa se comporta de tal forma que o outro possa contar com ela. Este 'contar com' está na base da constituição do si-mesmo, de sua relação com o outro e da própria vida social²²⁵.

Embora considerando que a compreensão da ética atinge sua plenitude ao ser relacionada a ipseidade, Ricoeur (1999) esclarece que isto ocorre porque ela passa a se situar, então, no nível da íntima relação entre o si-mesmo e o outro. Em outras palavras, enquanto predominam as relações de oposição entre o ego e o outro, a ética não pode ser entendida em toda sua extensão de sentido, que só se realiza quando se entende esta íntima relação à alteridade, no âmago do si-mesmo.

²²⁵ É interessante observar que, tanto em francês como em português, contar é também sinônimo de narrar. A capacidade reflexiva associada à capacidade de se engajar numa promessa transforma a pessoa num si-mesmo capaz de se reconhecer como aquele com o qual o outro pode contar e que pode contar a si-mesmo.

Desse modo, não há contradição entre a afirmação da plenitude da ética em seu relacionamento à ipseidade e a afirmação que ela só encontra seu pleno desenvolvimento quando se chega ao reconhecimento da relação de alteridade, no âmago do si mesmo e de seu existir pessoal. A pesquisa com os monges em diálogo inter-religioso, na qual se constata a estreita relação entre o aprofundamento da ética e da identidade cristã e o reconhecimento da alteridade religiosa confirma a conclusão de Ricoeur a este respeito:

“Em nenhuma etapa, o si terá sido separado de seu outro. Falta completar que esta dialética, a mais rica de todas, como o título dessa obra o lembra, não encontra o seu pleno desdobramento senão nos estudos colocados sob o signo da ética e da moral. A autonomia do si aí aparecerá intimamente ligada à solicitude pelo próximo e à justiça para cada homem” * (1999, p. 30)

Na concepção de Ricoeur a dimensão ética da identidade só se revela em sua plenitude nesta relação do si-mesmo com a alteridade, pois implica tanto a fidelidade a si-mesmo como a fidelidade à palavra dada ao outro, o que Ricoeur (1990) exprime ao se referir à fidelidade a si mesmo como uma maneira de ser de tal modo que o outro possa contar com a sua pessoa²²⁶. Villela-Petit (1993) comenta que o si mesmo não consiste numa ‘crispação do si sobre si-mesmo’, mas corresponde ao ser fiável, responsável. O empenho na palavra dada torna possível ao outro confiar em mim, assegurando ao mesmo tempo a consistência interior da identidade. A ética para Ricoeur não se reduz, portanto, à obrigação moral na qual o sujeito se submete ao imperativo categórico da lei moral, obedecendo a uma norma moral universal, mas está relacionada ao desejo de uma verdadeira vida, que corresponde ao viver bem com e para o outro em instituições justas. No caso dos monges cristãos, esta visão da vida boa se cristaliza na concepção do Reino de Deus, que os motiva na busca da paz e do convívio amoroso com as outras religiões.

Para se avaliar a enorme contribuição trazida pela fenomenologia hermenêutica para a articulação dessa passagem da subjetividade ao social integrando o estudo do ser, da linguagem e da narração, é preciso observar que existem abordagens do relato e da linguagem que não focalizam todas estas dimensões do ser de modo integrado e se limitam, como mostrei no primeiro

²²⁶ Ou seja, ser fiel a si-mesmo implica ser fiel ao outro.

capítulo, ao nível do discurso e da comunicação²²⁷. Ricoeur não se restringe a este nível, mas trata da questão do ser, da linguagem e da narração dentro de uma concepção histórico-cultural mais ampla, na qual é dada grande importância à ação e à capacidade de atribuição a si-mesmo dos atos. Com isto, Ricoeur restitui a iniciativa aos atores sociais inclusive no que diz respeito à elaboração da linguagem, da narração e da constituição do si-mesmo, sem cair no subjetivismo.

Ricoeur (1990) critica, portanto, a fenomenologia de tipo cognitivo, em particular no que diz respeito a sua visão subjetiva sobre a comunicação da experiência, questionando sua suposição de que para se atingir a experiência comum seria necessário começar pela idéia do próprio, passar pela experiência de outrem e, enfim, proceder a uma terceira operação, dita de colocação em comunidade (*communautarisation*) da experiência subjetiva. Ricoeur (2000) se interroga, então, sobre o acento colocado na dimensão egológica da filosofia da consciência e da memória, assim como a respeito da redução do estudo da identidade ao nível da consciência, sem buscar uma transição prática em direção ao ser em comum, à situação de diálogo e de comunidade, sublinhando os obstáculos criados pelo extremo subjetivismo a uma idéia da constituição simultânea do que é individual e coletivo, como a memória. Sua concepção do si-mesmo e da atribuição a si-mesmo dos atos se diferencia, portanto, deste tipo de subjetivismo pela compreensão da intersubjetividade e da abertura da subjetividade à alteridade.

Além disso, a noção de atribuição a si-mesmo dos atos torna-se também a base de sua concepção histórica do testemunho e do engajamento da testemunha no ato de testemunhar os fatos históricos. Procurando estabelecer a relação entre história e memória nos termos de busca da verdade e de uma base fiável de reconstituição histórica, Ricoeur (2000) faz do testemunho fiável a estrutura fundamental de transição entre a memória e a história, e as relaciona com a fenomenologia do testemunho e da representação da ação. O testemunho dá uma seqüência narrativa à memória, podendo ser recolhido, escrito, conservado, transformado em documentação, arquivado e consultado por outras pessoas, como

²²⁷ Algumas se restringem ao nível apenas cognitivo ou discursivo. Mesmo as que se referem ao outro, situam-se, em geral, no nível da relação com o ego ou se limitam ao intercâmbio ocorrido na comunicação social. É possível até fazer uma pesquisa fenomenológica, abstendo-se da atribuição da ação e tratando apenas da função psicológica ou dos conteúdos, significações e sentidos de um depoimento ou discurso.

no caso dos testemunhos dos monges cristãos utilizados para esta tese. Desse modo, Ricoeur abre o estudo da subjetividade para a dimensão social e coletiva da história²²⁸.

A constituição do si-mesmo é por ele intimamente associada à relação ao outro e ao reconhecimento da alteridade. É no contexto da linguagem, da interlocução (com sua troca de pronomes pessoais) e do diálogo entre o eu e o outro em sua reversibilidade de posições, que ocorre a construção do si-mesmo e da alteridade. Ricoeur explica que sem a capacidade de se auto-reconhecer e se autodesignar, a pessoa não poderia apreender que a palavra do outro lhe é dirigida. Reciprocamente, para que eu me dirija ao outro é preciso que eu tenha o entendimento que o outro pode se auto-reconhecer e se autodesignar de modo semelhante. Na medida em que o outro se dirige a mim, ele me permite perceber a minha reflexividade e vice-versa. Da mesma maneira, dirigindo-se a mim enquanto outro, ele me permite autodiferenciar-me e me revela a minha alteridade. Ricoeur (1990) sublinha que o progresso em direção a ipseidade do locutor ou agente está, portanto, relacionado ao progresso em relação à alteridade do interlocutor ou parceiro do diálogo. A constituição do si-mesmo e da alteridade estão, portanto, intimamente associadas:

“...’o Si-mesmo’ é imediatamente estruturado pela alteridade...
No *Si-mesmo como um outro*, quis mostrar que a ipseidade – a propriedade reflexiva do si-mesmo – era essencialmente ligada à capacidade receptiva em consideração com a alteridade” * (1994, pp. 24-25).

Outros filósofos contemporâneos, em particular Lévinas, fazem da alteridade a condição fundamental da constituição da subjetividade. Ricoeur e Lévinas estão de acordo sobre a importância da alteridade na estruturação do si-mesmo e da subjetividade. É a interpelação do outro que permite à pessoa de

²²⁸ Através da descrição desse processo, Ricoeur (2000) estabelece a relação íntima entre o testemunho, colocado na soleira da operação historiográfica, e a representação, que se constrói ao longo de toda essa operação até atingir o nível da explicação / compreensão. A importância dada por Ricoeur à atribuição dos atos ao ator e à testemunha das ações e relatos não o leva, portanto, a uma concepção individualista ou subjetivista da história, pois ele diferencia claramente o nível coletivo, do nível comunitário ou pessoal. Ao estudar a memória, por exemplo, considera que não apenas a memória coletiva não pode ser derivada da memória individual, como é a partir das informações transmitidas pelos testemunhos dos outros que se constitui a memória individual.

tornar-se um si-mesmo e contrabalançar a tendência de fechamento do eu. Contudo, Lévinas enfatiza a prioridade, a assimetria e o predomínio da alteridade; enquanto que Ricoeur põe em relevo a reciprocidade, a reversibilidade e a assimetria na dinâmica entre o si-mesmo e o outro, procurando mostrar que se não houvesse a capacidade de reflexividade e de iniciativa do si-mesmo, ele não poderia responder ao apelo do outro e deixaria de ter consistência. Na minha tese, ênfase igualmente as duas polaridades, o que acabou me levando a focalizar a dinâmica da identidade-alteridade e não uma ou outra dessas polaridades separadamente.

Ricoeur admite mesmo haver uma anterioridade do outro, que nos desperta à responsabilidade. O outro nos interpela, solicita uma resposta e convida-nos ao diálogo. Todavia, a dialética do si-mesmo e do outro, assim como o diálogo, supõe a autonomia e reciprocidade dos dois pólos, que se manifesta em particular na troca dos pronomes pessoais entre duas pessoas, capazes de serem simultaneamente consideradas o eu e o outro. Observa que se o outro não pudesse ser também um si-mesmo, não poderia nem ser considerado um outro.

“Como o título do meu trabalho o indica, eu não vejo entre o ‘Si-mesmo’ e o outro uma brecha, uma dessimetria, mas uma reciprocidade. Pois para que o outro seja um outro humano, é preciso que eu possa presumir que ele ou ela se designe a si-mesmo; ou seja, a capacidade de reflexividade está implicada no outro para que ele seja um outro. Assim sendo, em um sentido, ele é um outro ‘Si-mesmo’; mas para ser ‘outro’ também, é preciso que ele seja outro que eu” * (1991, p.228).

Para que haja, portanto, diálogo, é preciso que cada um possa designar-se como um si-mesmo capaz de ter um olhar reflexivo sobre si, mas que possa também assumir tanto a posição do eu como do outro. No diálogo, eu me dirijo ao outro na segunda pessoa, admitindo que ele possa também ser um eu e dirigir-se a mim na segunda pessoa, considerando-me um outro. Para que haja diálogo é preciso haver essa reversibilidade entre o eu e o outro, de modo que cada um possa ser um outro eu, semelhante a mim, mas distinto do que eu sou. Além disso, é preciso que cada pessoa possa se observar e se estimar enquanto outro. Ao mesmo tempo, quando se observa e estima é como se observasse e estimasse a si-mesmo enquanto outrem. Assim sendo, há também uma dinâmica interna entre o si-mesmo e o outro. No campo religioso a questão se coloca, por exemplo, na

questão do amor ao próximo. Para uma compreensão profunda da concepção cristã, é preciso, no entanto, compreender que amar ao outro como a si-mesmo implica não só o amor do outro ou o amor por si-mesmo, mas a compreensão da reversibilidade indicada pela noção de equivalência, ou seja, pela orientação de amar o outro como a si-mesmo. Qualquer assimetria no amor entre o si-mesmo e o outro acaba revertendo contra si próprio. O modo como eu trato o outro, acaba tendo repercussões em mim mesmo, pois o outro está também em mim. Amar ao próximo como a si-mesmo é, portanto, a fórmula mais perfeita de realização de si-mesmo e de convivência social. No coração humano, existe, porém, a secessão apontada por Nabert, que nos leva a tratar o outro numa relação não recíproca.

A concepção narrativa da identidade, que aprofundi no tópico anterior, e a concepção da alteridade (neste desenvolvida) são ângulos diferentes de focar a mesma questão do ser. O primeiro enfoque permite abordar a pessoa sob o ângulo de sua historicidade e da permanência de si-mesmo ao longo do tempo, enquanto que a abordagem da relação do si-mesmo ao outro permite introduzir a dinâmica da mudança. Em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur pesquisa a permanência e a mudança da pessoa na ação se desenrolando ao longo do tempo. É, portanto, importante sempre ter em mente que, nesse processo, a relação do si-mesmo ao outro é indissociável, embora Ricoeur analisa essa relação sob diferentes prismas, como, por exemplo, a partir da ética, procurando determinar o que faz da pessoa um si-mesmo responsável por suas ações e com o qual o outro pode contar.

Apesar da importância dada à ação e à linguagem na constituição do si-mesmo e na questão da alteridade, Ricoeur considera, todavia, que estas não são suficientes para explicar o processo de desenvolvimento e as mudanças do si-mesmo, e que este não é apenas o sujeito que age e fala, mas é também o ator de uma história. Assim sendo, postula que apenas o enfoque narrativo permite captar, ao mesmo tempo, a permanência e a mudança que caracterizam a existência do si-mesmo. O percurso reflexivo que torna possível que uma pessoa se torne um si-mesmo, integrando permanência e mudança, só pode ser expresso em termos de uma narração capaz de apreender o desenrolar no tempo. O acesso de cada um à dimensão temporal ocorre pela mediação da linguagem e do relato. Para se refletir sobre o tempo e a história é, pois, fundamental ter acesso à narração, que desenha o traçado da experiência temporal.

Ricoeur toma emprestado, então, de Aristóteles a noção *de mimésis praxeôs*, ou seja, de representação da ação, que lhe permite abordar o campo prático das ações e as narrações capazes de representar e estruturar a experiência temporal. Para se conhecer personagens tanto verídicos como fictícios é preciso contar a sua história e narrar a sua ação. Assim sendo, a constituição do si-mesmo precisa ser vista através da mediação da ação e da narração, mas também da interação e da interlocução. Na multiplicidade de suas ações e de suas falas, o si-mesmo se reconhece como a fonte única da multiplicidade ou como o agente único das interlocuções e interações. Ao longo de suas ações e relações ao outro, a pessoa guarda a capacidade de se autodesignar como o agente da ação e da comunicação, mas é também capaz de reversibilidade de posições entre o si-mesmo e o outro, assim como de reconhecimento do outro como o autor de suas ações e o agente e personagem de uma outra história tendo sentidos próprios e diversos. Ocorre, deste modo, uma dinâmica constante entre as duas polaridades ao longo do desenrolar das histórias de vida e da história social.

Ricoeur faz uma distinção fundamental e inovadora para o estudo da alteridade, particularmente importante para minha tese, quando diferencia os dois tipos de polaridade: a da mesmidade – alteridade e a da ipseidade – alteridade. Considera que enquanto se permanece no círculo da identidade – mesmidade, a alteridade do outro que o si-mesmo não apresenta nada de original. Nesse caso, como mostrei ao apresentar os estudos anteriormente realizados na área da psicologia social, o outro figura na lista dos antônimos do mesmo, significando o que é contrário, distinto ou diverso. A relação entre o si-mesmo (a ipseidade) e a alteridade se passa, todavia, num nível diferente e é ela que introduz a novidade:

“Ocorre totalmente de outro modo, quando se coloca juntos a alteridade e a ipseidade. Uma alteridade que não é – ou não é apenas – comparativa é sugerida pelo nosso título, uma alteridade que possa ser constitutiva da própria ipseidade. *Soi-même comme um autre* sugere de cara que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade em um grau tão íntimo que uma não pode ser pensada sem a outra, que ocorre, de preferência, uma passagem de uma para a outra, como se diria em linguagem hegeliana. Ao ‘como’ nós queremos imprimir a significação forte, não apenas de comparação – o si mesmo semelhante a um outro -, mas, sobretudo, uma implicação: o si-mesmo enquanto... outro” * (1999, p. 14).

No caso da presente tese, interesse-me pelo nível interpessoal da relação ao outro, já que o tema é o diálogo inter-religioso. No nível interpessoal, a segunda polaridade se exprime na perspectiva cristã do outro diferente de mim, mas tratado como o próximo. Ricoeur não investiga esse aspecto da questão, mas este é extremamente importante no que diz respeito aos monges católicos. No Evangelho é claramente explicado que o mandamento de amar ao próximo como a si-mesmo não se refere às pessoas do mesmo grupo, aos parentes ou amigos. Nesse contexto, não se trata do amor ao semelhante, mas do amor ao estrangeiro e até ao inimigo. A minha tese focaliza, portanto, como essas polaridades são expressas a respeito da própria pessoa, nas relações dos monges católicos com o seu próprio grupo religioso e com os membros das outras tradições religiosas. A análise dos relatos dos testemunhos dos monges e dos boletins do DIM me permite aprofundar o estudo da diferença entre a dinâmica da mesmidade - alteridade e a dinâmica da ipseidade não mais de modo filosófico e em relação com a própria consciência, mas no processo histórico de mudança social, seguindo o avanço das reflexões de Ricoeur nesta direção a partir de suas obras posteriores. A perspectiva histórico-cultural e a perspectiva narrativa e ética de Ricoeur sobre a relação do si-mesmo ao outro se complementam e esta complementação mostrou-se extremamente adequada ao estudo do diálogo interreligioso entre monges, permitindo de abordá-lo levando em consideração a experiência e a prática religiosa que estão na base da vida monástica e do diálogo entre os monges de diversas tradições.

Os testemunhos dos monges e os relatos dos boletins do DIM não só demonstram uma rica perspectiva da alteridade, mas reconhecem a necessidade de aprender a viver, a caminhar e a orar junto com os monges das outras tradições religiosas. A experiência assim partilhada desemboca, portanto, num espaço intersubjetivo incluindo a diferença e fazendo surgir uma gratidão em relação a essa diferença, assim como questões a respeito da razão espiritual dessa diferença. Tal perspectiva da alteridade é ancorada não apenas nas relações humanas, mas também na aceitação da alteridade radical do mistério divino, que determina em última instância como as diferentes tradições chegam a Deus. Este novo espaço de intersubjetividade criado pelo aprofundamento do diálogo inter-religioso monástico se constrói na relação entre o si mesmo e outro, numa experiência partilhada de amor e reconhecimento mútuo, em particular das diferenças culturais

e religiosas. O reconhecimento mútuo torna-se, desse modo, o âmago da mais elevada realização de si mesmo e da alteridade, como mostra Ricoeur (2004).

Na apresentação da concepção de Ricoeur, no primeiro capítulo, situei sua abordagem da fenomenologia hermenêutica em termos de mudança histórico-cultural em relação com a teoria da ação, da representação e da linguagem, pondo em relevo a dimensão psicossocial de seu enfoque da identidade-alteridade e sua contribuição para a psicologia social. Essa contribuição é enriquecida por seu mais recente livro, *Parcours e la Reconnaissance*, no qual Ricoeur (2004) pesquisa o significado múltiplo do termo reconhecimento e sua relação com a questão do pluralismo cultural. Ricoeur sublinha, desde o início desse livro, a relação privilegiada entre a idéia de reconhecimento e a de identidade²²⁹.

Na segunda parte do livro, Ricoeur (2004) aprofunda a questão da identidade em termos de reconhecimento de si-mesmo, de atestação ou testemunho de si-mesmo, abrindo o horizonte da reflexão para a questão da capacidade e para uma indagação a respeito das ações dos agentes sociais, recorrendo sobre as formas de identidade e sua renovação na época contemporânea. Após ter tornado mais precisa a ligação entre a capacidade humana de fazer história e a instauração dos novos laços sociais e das novas formas de identidade, Ricoeur a aprofunda rompendo com a visão das motivações dos atores sociais em termos racionais de maximização dos interesses²³⁰. Desse modo, a teoria da ação e a idéia filosófica de capacidade de agir é enriquecida pela sua aplicação na idéia de capacitação social como meio de transformar o mundo, conduzir a própria vida, resolver os conflitos e agir historicamente reconhecendo o direito do outro e a justiça social.

²²⁹ Tratando, na primeira parte do livro, do reconhecimento enquanto identificação de alguma coisa em geral, ele mostra que nesse sentido identificar implica distinguir e excluir o que é considerado como diferente do mesmo. Nesse caso, trata-se apenas de reconhecer que uma coisa não é a outra, pois elas são distintas. Ocorre, então, o risco de se levar em consideração certos aspectos em detrimento de outros, conduzindo a distorções, desconhecimentos, preferências e exclusões, como foi observado por Denise Jodelet em sua pesquisa sobre a representação da loucura (1985,1989).

²³⁰ Baseia-se para isso na obra de Martya Sen, prêmio Nobel de economia em 1998, que leva em conta os sentimentos morais no comportamento econômico e a capacidade de agir (agency) dos atores econômicos, assim como a questão dos direitos e oportunidades reais de escolhas de vida, de responsabilidade coletiva e justiça social. Acentua-se, nesse caso, a importância de garantir a capacidade de agir (na forma mínima da capacidade de sobrevivência, por exemplo) através da capacitação social e da proteção contra as interferências abusivas dos outros.

3.4

Dinâmica do Reconhecimento, Conflito e História

Ao situar-se socialmente a questão da ação e dos agentes sociais, colocam-se novas questões relativas aos conflitos, à pluralidade, à alteridade, à ação recíproca e seus aspectos mútuos, abordados por Ricoeur na terceira e última parte desse livro ao tratar do reconhecimento mútuo. Ricoeur enriquece, então, a visão da dialética entre reflexividade e alteridade, introduzindo o problema do reconhecimento mútuo face à intransponível diferença que faz com que um não seja o outro, assim como face ao desejo e a luta por um reconhecimento de si mesmo pelo outro. A questão central do reconhecimento mútuo é, portanto, como ultrapassar a dessimetria e chegar à reciprocidade²³¹. É da maior importância para o estudo do diálogo interreligioso sua apresentação da resposta filosófica de Hegel a respeito da concepção do estado humano natural como “uma guerra de todos contra todos”. Nesta resposta, Hegel coloca a alternativa introduzida pelo desejo de ser reconhecido existente no viver em comum²³².

É importante também levar em conta a crítica de Ricoeur à busca de solução desse estado de guerra apenas em termos de interdição legal e de moral da obrigação, sobretudo porque ele mostra que a falha maior reside justamente na ausência de uma dimensão de alteridade, o que confirma nosso pressuposto a respeito da importância do reconhecimento da alteridade para a paz. A ausência deste reconhecimento leva a ação política a um voluntarismo arbitrário suscitado pelo medo da morte e à adoção de medidas legais que têm apenas a aparência de reciprocidade, mas cuja finalidade permanece a manutenção do próprio poder²³³.

²³¹ Não cabe aqui acompanhar o estudo de Ricoeur sobre os obstáculos levantados pelas filosofias, que partem da dessimetria entre o eu (*moi*) e o outro, ou entre o *ego* e o *alter*, e não conseguem, desse modo, chegar à reciprocidade da relação entre esses dois pólos.

²³² Não me parece necessário aprofundar sua análise do político feita por Hobbes, ao qual Hegel replicará introduzindo a questão do reconhecimento. Todos nós conhecemos esta vida social com base num estado implícito de guerra e marcada pela competição, desconfiança e glória, que levam à busca da vantagem, da segurança e da reputação. Esse é o pano de fundo (ou a sombra) que o diálogo interreligioso tem que enfrentar, e que não pode ser, portanto, ignorado.

²³³ Ricoeur mostra como a filosofia de Leibniz abre caminho para um outro tipo de subjetividade ao colocar o outro no coração dessa relação de direito, cujo objeto passa a ser o que podemos fazer para o outro e que importe ao outro, expressa em várias fórmulas estabelecidas por esse filósofo, tais como: não prejudicar alguém, atribuir a cada um o que lhe é devido, regozijar-se com a felicidade de um outro ou fazer de sua felicidade a nossa própria felicidade. Tais fórmulas, conclui Ricoeur, “atestam que não é apenas a invenção do sujeito do direito que importa à nossa história conceitual da idéia de reconhecimento mútuo, mas a junção entre ipseidade e alteridade na própria idéia do direito” * (2004, p.250).

Assim sendo, Ricoeur²³⁴ procura demonstrar que a ordem política pode se fundar sobre uma exigência moral tão originária como o medo da morte violenta e o cálculo racional que ela opõe à vaidade humana. O conceito de reconhecimento mútuo²³⁵ responderia a essa possibilidade, pois assegura, ao mesmo tempo, o aprofundamento da auto-reflexão e a orientação para o outro, numa relação recíproca a si-mesmo e a intersubjetividade, como se pode, aliás, verificar pelo testemunho dos monges em diálogo.

A análise de Ricoeur sobre Hegel é da maior atualidade e relevância para minha tese, pois mostra que, ao situar-se de modo especulativo ao nível do percurso do Espírito no movimento de realização da sua ipseidade, este filósofo não chega a desvendar a questão da pluralidade²³⁶. Apesar desta diferença crucial do enfoque de Hegel com o enfoque de Ricoeur²³⁷ e sua repercussão em minha abordagem do diálogo inter-religioso, o enfoque de Hegel permite aprofundar a compreensão do estado de guerra e do estado de paz, sendo a base da reflexão que introduzirá minha apresentação do diálogo inter-religioso, na atualidade, num próximo capítulo. Sua concepção da dinâmica da ascensão humana através do reconhecimento das diferenças inspirou minha idéia sobre um processo de transformação da dinâmica da identidade-alteridade, que se desenvolve desde a

²³⁴ Levando em conta a reflexão de Axel Honneth (2000) e sua releitura de Hegel aplicada ao estudo da luta pelo reconhecimento e a moral dos conflitos sociais.

²³⁵ Esse conceito permite-lhe uma análise dinâmica, que parte do pólo negativo do desprezo e da injustiça até chegar ao pólo positivo da consideração e do respeito. Permite também uma articulação com aspectos sociais e institucionais específicos, que são mutáveis e correspondem a compromissos históricos e experiências de conquistas da igualdade (dos escravos, das mulheres, das crianças, etc). Esta análise de Ricoeur é feita através de um aprofundamento da evolução do conceito de reconhecimento na obra de Hegel até a sua estabilização definitiva nos *Princípios da Filosofia do Direito*. Nesta análise, Ricoeur sublinha, em particular, a correlação entre nível de justiça e nível de reconhecimento, entre a relação a si-mesmo e ao outro, entre os aspectos negativos e positivos dessa dinâmica, entre a luta pela sobrevivência e a luta pelo reconhecimento, apontando para a possibilidade de substituir uma pela outra até chegar ao nível do reconhecimento mútuo.

²³⁶ Ricoeur observa: “É essa forma de ontoteologia que impede a pluralidade humana de aparecer como uma intransponível referência das relações de mutualidade (2004, p.264)*”. Considera, porém, que Hegel introduz de modo notável a questão do reconhecimento e de sua articulação, alimentando a temática atual a esse respeito e introduzindo uma nova perspectiva para a filosofia política.

²³⁷ O enfoque de Hegel sobre o reconhecimento difere do de Ricoeur, como ele próprio sublinha, pela ausência de uma reflexão empírica, em particular sobre a questão das diferenças e particularidades sociais e culturais concretas. Nos sucessores de Hegel, entre eles Axel Honneth, a questão do reconhecimento se torna, contudo, uma reflexão política sobre a pluralidade e a conquista da mutualidade. Ricoeur concorda nesse ponto com este autor, procurando no desenvolvimento das interações de conflito a fonte da ampliação paralela das capacidades no processo de conquista da ipseidade.

etapa de negação e exclusão do outro até chegar ao reconhecimento mútuo²³⁸. Esta será apresentada posteriormente em relação com os testemunhos dos monges, que me permitiram de aprofundá-la e esclarecê-la. Através da dialética da ascensão se percebe que a dominação pode ser substituída pela orientação do movimento para uma vida ética absoluta, o que é ilustrado pelo esforço dos monges para superar as paixões humanas e viver a radicalidade da ética cristã em sua busca do Absoluto e da paz do Reino de Deus.

A partir da perspectiva introduzida por Hegel a respeito da dialética na ascensão e reconhecimento da alteridade, Ricoeur coloca o reconhecimento mútuo como uma culminância do desenvolvimento de si-mesmo²³⁹. A luta pelo reconhecimento é, então, por ele analisada ao nível de três modelos de reconhecimentos intersubjetivos, colocados sucessivamente sob a égide do amor²⁴⁰, do direito²⁴¹ e da estima social²⁴². Esses modelos são acompanhados de

²³⁸ O enfoque de Hegel considera a dimensão negativa da vida social natural e o aspecto ético do reconhecimento já presente na própria conceituação da noção de crime, de dominação e de servidão. Essas dimensões negativas agem na dinâmica da ascensão humana estabelecendo diferenças, que ao serem ultrapassadas ajudam no aprofundamento da questão do reconhecimento.

²³⁹ “No reconhecimento mútuo se completa o percurso de reconhecimento de si-mesmo” * (2004, p. 274).

²⁴⁰ No primeiro modelo são analisadas as relações fusionais, os apegos, as questões da ausência do outro, da separação e distância, da desilusão e da capacidade de estar só, de aprovação e humilhação, assim como o reconhecimento na linhagem e nas relações parentais e filiais, que se tornaram clássicas em psicologia. Nesse caso, a instauração do reconhecimento mútuo permite o aprofundamento dos laços afetivos recíprocos, do respeito e da confiança ao nível interpessoal.

²⁴¹ A luta pelo reconhecimento no plano jurídico é mostrada como uma alternativa ao estado de guerra de todos contra todos, dando acesso à posse dos bens materiais, ao contrato nos intercâmbios, à regulação dos conflitos, ao sistema de coerção contra o crime, à avaliação das ofensas e reconhecimento dos diversos tipos de direitos nas relações humanas. No plano jurídico, o reconhecimento do outro e da lei permite a ampliação da esfera dos direitos e capacidades, a convivência e a partilha dos bens. O grande problema atual seria o contraste gritante entre a atribuição legal de direitos e a distribuição desigual dos bens. A repartição desigual dos direitos permite o desenvolvimento de formas específicas de insatisfação e desprezo do outro, tais como a humilhação da negação de direitos civis, a frustração na negação de participação na vontade pública, o sentimento de exclusão na recusa de acesso aos bens elementares, acompanhados dos diferentes sentimentos de perda de respeito por si-mesmo. Os sentimentos negativos se tornam recursos na luta pelo reconhecimento: a indignação se mistura à cólera, ao desprezo e ao desejo de reconhecimento. As lutas a partir desses sentimentos negativos têm suas limitações e deformações, mas podem evoluir para uma compreensão mais ampla das responsabilidades, que assegure o reconhecimento de si, os iguais direitos dos outros e o avanço na conquista dos direitos.

²⁴² A dimensão social da vida ética não se reduz, todavia, aos laços jurídicos e só encontra seu pleno desenvolvimento no modelo da estima social, que abrange as diferentes modalidades de reconhecimento mútuo que excedam ao simples reconhecimento da igualdade de direitos. Tendo como base os valores e finalidades das relações, as relações de estima variam, contudo, historicamente de acordo com a constituição simbólica, a cultura, as relações e mediações sociais, dando origem a diferentes escalas de avaliação da estima social. Como a estima social varia de uma ordem de grandeza para outra, de um mundo de valores para outro, é preciso, portanto, procurar compreender um mundo diferente dos seus próprios valores, em particular em função da convivência de diferentes culturas num mesmo espaço social.

suas respectivas figuras de denegação do reconhecimento e dos sentimentos negativos, que conferem à reflexão teórica de Ricoeur sobre a luta pelo reconhecimento sua dimensão concreta de carne e coração. Embora considerando que as questões do multiculturalismo²⁴³ tornaram-se as formas de luta que mais vêm contribuindo para popularizar o tema do reconhecimento, Ricoeur sublinha o caráter polêmico desse termo. Sua difusão está ligada à luta de diferentes movimentos sociais e abarca desde os movimentos mais amplos de tipo feminista ou negro até as diferentes formas de movimentos minoritários. Tendo em comum a luta pelo reconhecimento de suas identidades²⁴⁴, esses movimentos sociais trazem a questão da estima de si para o centro da luta pela igualdade no plano social, pondo em relevo os danos causados à imagem de si-mesmo percebida como aviltada, desprezada ou depreciada. Como, atualmente, as diferenças étnico-culturais se sobrepuseram às configurações nacionais, a questão multicultural vem se ampliando e se revestindo de matizes religiosos, que colocam na ordem do dia as definições públicas sobre a política do reconhecimento e a igualdade dos direitos das diferentes comunidades culturais e religiosas convivendo num mesmo território nacional²⁴⁵.

Considero que o diálogo de experiência inter-religiosa contribui para um aprofundamento do reconhecimento mútuo ao introduzir uma alternativa para as lutas pelo reconhecimento na forma de experiências concretas de paz e reconhecimento da alteridade. Ricoeur (2004) mostra que as lutas pelo reconhecimento podem se transformar numa busca insaciável, ancorada numa postura incurável de vítima e na postulação incansável de ideais inatingíveis. As experiências efetivas do que ele chama de estados de paz baseadas no reconhecimento mútuo, como a dos monges do D.I.M., oferecem, ao contrário, exemplos efetivos confirmando a possibilidade de sua concretização e mostrando que a motivação ética das lutas pelo reconhecimento não é ilusória. As comissões

²⁴³ Ricoeur utiliza esse termo para se referir aos diferentes conjuntos culturais, dentro de um mesmo quadro institucional.

²⁴⁴ Ricoeur sublinha o caráter moderno dessa preocupação que associa o reconhecimento à identidade e reivindica a necessidade de um tratamento diferenciado em oposição à neutralidade de uma política da igualdade universal.

²⁴⁵ Em uma entrevista ao jornal *Le Monde*, publicada pela Folha de S.Paulo, em 29 de fevereiro de 2004, por ocasião do lançamento de seu livro, Ricoeur relaciona o multiculturalismo com a questão do reconhecimento das várias identidades culturais no interior de um mesmo Estado nacional, criticando a tendência centralizadora francesa e sua dificuldade em introduzir a pluralidade.

do D.I.M., que reúnem membros de diferentes tradições religiosas, são como clareiras, permitindo que o sentido da ação saia das brumas da dúvida, e possa se entrever a dimensão criadora de uma experiência inter-religiosa que avança concretamente na caminhada em direção à paz.

Ricoeur propõe justamente que se procure nas experiências pacificadas de reconhecimento mútuo, baseadas nas mediações simbólicas que escapam tanto à ordem jurídica como às trocas comerciais, uma alternativa para a luta dentro desse processo de reconhecimento²⁴⁶. Após analisar alguns modelos desse estado de paz, entre eles o de ágape²⁴⁷, Ricoeur conclui ser o reconhecimento mútuo baseado na operação partilhada da troca de dons²⁴⁸, pois nessas relações as pessoas dão algo de si e doam-se aos outros. O reconhecimento mútuo continua, portanto, ligado ao reconhecimento de si-mesmo, que não é abolido na fase do reconhecimento mútuo, mas integrado à reciprocidade da relação de alteridade.

Reencontra Ricoeur, no final desse percurso filosófico sobre o reconhecimento, o ponto de partida de sua reflexão: o da relação entre reconhecimento e identidade, porém ele é reencontrado, num nível mais profundo, no qual o reconhecimento aparece incluído na relação de alteridade orientada pelo reconhecimento mútuo. O percurso da elaboração da identidade se desenvolve, portanto, paralelamente ao percurso da elaboração da alteridade, encontrando sua culminância na reciprocidade não mercantil, que é troca de dons, doação e reconhecimento de si-mesmo e do outro na dessimetria e mutualidade²⁴⁹, instauradas no próprio coração da intersubjetividade. A dessimetria lembra o

²⁴⁶ As experiências de diálogo inter-religioso monástico correspondem a essa proposta. Ricoeur adverte que o caráter excepcional dessas experiências, em vez de desqualificá-las, marca a sua gravidade, assegurando a força de irradiação e irrigação no âmago das relações de luta.

²⁴⁷ O modelo de ágape (do grego *agapé*, cujo sentido bíblico é o amor que quer o bem do próximo) contrasta com a idéia de simples justiça ou de lutas pela justiça. Estas não esgotam a disputa aberta pela violência e pelo desejo de vingança, enquanto que as experiências regidas pela idéia de ágape vão além de qualquer tentativa de equiparação e julgamento, ignorando a comparação e o cálculo. A ágape implica um reconhecimento mútuo que ultrapassa qualquer idéia de reciprocidade que seja associada à idéia de retorno ou retribuição. Ela se baseia, ao contrário, numa idéia de amor mútuo e gratuito. As relações mercantis, por exemplo, são relações recíprocas, mas sem mutualidade: o pagamento põe fim às trocas. Existem, porém, bens que não são vendáveis e valores que são partilhados fora da esfera mercantil.

²⁴⁸ O presente dado na troca de bens simboliza o reconhecimento mútuo, mas a generosidade do dom amoroso suscita não uma restituição, o que anularia o dom, mas uma resposta ao oferecimento que engaje as duas pessoas e que seja a doação de alguma coisa de si.

²⁴⁹ Ricoeur reserva o termo de mutualidade para as relações de intercâmbio de dons que não são mercantis e que se aproximam do modelo da ágape. Ele passa, portanto, a distinguir essas relações de mutualidade, de intercâmbio de bens e valores não venais baseadas no reconhecimento mútuo, das relações recíprocas de tipo mercantil.

caráter insubstituível de cada um dos parceiros do intercâmbio: um não é o outro. Trocam-se dons e valores no intercâmbio, mas permanece a diferença de lugares, garantindo a mutualidade e diferenciando-a das uniões fusionais, tanto ao nível amoroso ou amigável como ao nível comunitário ou intercomunitário. No intercâmbio, aquele que dá e o que recebe são distintos e a gratidão é um sinal que a alteridade é preservada.

Na realidade, o modelo do reconhecimento social mercantil e o modelo do reconhecimento mútuo gratuito se misturam²⁵⁰. Ricoeur considera, portanto, importante o exame o mais próximo possível das experiências concretas de reconhecimento mútuo, a fim de se poder estabelecer a diferença de sentido e de intenção existente entre as trocas mercantis e as trocas de dons. Ao abordar o desenvolvimento do monaquismo, mostrarei que os caminhos monásticos, que assumiram diferentes formas ao longo da história, têm como característica fundamental o completo dom de si mesmo feito pelos monges, embora, no decorrer da história, as aspirações espirituais tenham sido obscurecidas pelas paixões humanas e pelas lutas de poder. Apesar disto, permanece e se aprofunda a proposta monástica através da caminhada rumo ao Absoluto e ao Reino de Deus. Desse modo, os mosteiros apresentam-se como um ambiente favorável para a preservação e desenvolvimento do reconhecimento mútuo e desempenham um papel fundamental no contexto atual de predominância e generalização das relações mercantis.

Minha pesquisa sobre os relatos e testemunhos dos monges cristãos em diálogo com os monges de outras tradições religiosas revela uma forma nova desta troca de dons: a experiência religiosa partilhada. Esta se mostra como uma forma totalmente apropriada para se chegar a um conhecimento mais completo e a um intercâmbio mais profundo com outras culturas e religiões, pois permite criar um espaço intersubjetivo de trocas e transformações mútuas. Além disso, no caso dos monges, o acesso ao modo contemplativo de conhecimento e as práticas monásticas possibilitam o desenvolvimento de um modo de ser e de se relacionar

²⁵⁰ Apesar da mercantilização social crescente dos dons, bens e relações, acompanhada de uma derrota daquilo que não tem preço, pode-se falar ainda de bens não mercantis, como a segurança, a integridade moral, a beleza, o amor e os valores espirituais.

mais direto e com maior abertura consciência para o outro²⁵¹. Aperfeiçoam, assim, um modo de estar presente com todo o seu ser na relação com os outros e com Deus e de ampliar sua capacidade de escuta e o acesso à intersubjetividade²⁵².

A comunicação e a experiência partilhada entre monges, que praticam essa forma de estar presente com todo seu ser, é evidentemente muito mais ampla e profunda do que a relação e a experiência das pessoas parcialmente presentes e atentas, que não partilham suas experiências. Assim sendo, existe uma relação entre o desenvolvimento e ampliação da intersubjetividade, esse modo contemplativo de funcionamento da consciência e a experiência partilhada no diálogo. O espaço intersubjetivo é apenas aprimorado pelas práticas monásticas, pois, como já mencionei anteriormente, sua constituição ocorre na história transacional de cada pessoa, em íntima relação com a linguagem, o simbolismo e a cultura. O conhecimento dessas práticas monásticas me levou a ter uma nova perspectiva sobre as potencialidades humanas e uma visão do ser humano como uma globalidade multifacetada, capaz de abertura e relação, podendo transformar-se e transcender-se. Percebi que cada pessoa pode vir a ser como um universo aberto e em expansão.

²⁵¹ Esta abertura está relacionada à prática contemplativa, assim como a um tipo de atenção mais global e de intuição, que integram um modo de abordagem diverso do modo meramente racional. A atenção focal utilizada no modo racional de funcionamento da consciência tem várias utilidades, mas sua linearidade acaba restringindo a abertura da consciência. Essa abertura é também diminuída pela divisão da consciência, pelo predomínio da atividade meramente intelectual e pela separação dos diferentes níveis da consciência (como, por exemplo, uma separação mais acentuada entre consciente e inconsciente). As práticas monásticas e o método da atenção flutuante (recomendada pela psicanálise e aplicada no trabalho em psicologia clínica) ajudam a canalizar e integrar os diferentes níveis da consciência, em particular as dimensões cognitivas, afetivas e instintivas. Ao trabalharem as paixões humanas sem repressão, mas através de um esforço de tomada de consciência e canalização dos impulsos, alguns monges não apenas liberam um enorme potencial de energia, mas desatam os nós ou as associações que amarram a consciência às impressões e vivências passadas e impedem as pessoas de se relacionarem de uma nova maneira.

²⁵² A atenção plena desenvolvida pelas práticas monásticas é uma atenção completa de todo o ser que torna a pessoa mais integrada e presente. Nem todos os monges atingem um aperfeiçoamento nessa prática, mas essa é uma proposta constante na própria organização da vida monástica diária, que procura desligar a mente de seu burburinho constante, voltando-a para Deus. Na verdade a mente que se acalma e se esvazia, pode melhor se ligar à atividade presente, ampliando sua capacidade de escuta e o acesso à intersubjetividade. À semelhança da comunicação telefônica sem fio, podem as pessoas, sobretudo ao ampliam sua abertura de consciência, chegarem a outros níveis e tipos de consciência e comunicação entre si, à qual a psicanálise se refere como uma comunicação de inconsciente a inconsciente. O trabalho clínico mostrou-me que tais tipos de atenção e de comunicação intersubjetiva permitem inclusive ter um outro acesso aos registros, memórias inconscientes e sonhos, descobrindo-se uma outra forma de abordagem do imaginário e do simbólico.

Poder-se-ia falar, então, de uma subjetividade aberta, mas seria preciso levar em consideração que o universo psicológico subjetivo inclui não apenas a mente, mas também o próprio corpo, a relação ao outro e à sua corporeidade, assim como uma dimensão intersubjetiva e plural do ser. Cada ser humano é, de fato, um verdadeiro microcosmo integrado ao social e com possibilidade de abertura para os outros seres humanos e para o transcendente. O fato de a subjetividade ser aberta não a torna apenas um reflexo desse social, pois há também um movimento de retorno da consciência sobre si-mesma e para a transcendência, estando a alteridade situada no próprio âmago do ser. Desse modo, pólo do si-mesmo é um núcleo da consciência capaz de elaborar, criar e transformar suas relações com a alteridade, numa dinâmica que torna possível a uma pessoa transcender seu próprio meio social e sua época, caso haja um desenvolvimento e direcionamento neste sentido. Essa concepção de subjetividade aberta ou de universo psicológico em expansão está em estreita relação com uma visão da possibilidade de orientar e expandir o impulso vital pessoal a partir da capacidade de intencionalidade e de sentido psíquico da consciência humana.

É importante lembrar ter a psicologia clínica colocado em evidência que o impulso humano não é uma força única, mas um conjunto de forças internas contraditórias, que podem ser direcionadas para a destruição, mas podem também ser integradas e levar à renovação e revitalização de todo o ser, quando orientadas pela possibilidade de amor, criação e reconstrução de si mesmo e do mundo. Uma das particularidades fundamentais do monge é a orientação de todo seu ser, de todo seu impulso e do sentido da psique para a vida espiritual, ou para o que chamo de sentido religioso. As práticas monásticas visam à integração do impulso vital como um todo, incluindo a atividade intelectual, as emoções, instintos, vontades e desejos, de tal forma que esse impulso humano possa ser direcionado pelo intenso desejo e busca de Deus, potencializados numa entrega e paixão de todo ser. O sentido religioso, a busca de Deus e a espiritualidade desenvolvem-se na procura de uma solução do conflito humano pelo predomínio dos impulsos amorosos orientados para Deus, que funciona como um poderoso pólo de atração e elevação de todo o ser do monge.

Nesta perspectiva, o sentido religioso da psique não pode ser reduzido a uma explicação meramente social e materialista, que não leve em conta a vida espiritual, assim como os sentidos e significações a ela atribuídos pelos que vivem

essas experiências. A própria participação dos monges cristãos no diálogo inter-religioso só pode ser verdadeiramente entendida a partir de sua relação pessoal com Deus. Essa relação tem um efeito transformador na vida dos cristãos que a ela se entregam intensamente, como é o caso na proposta de vida dos monges. As pessoas que estão de fora dessa relação, como não vêem o pólo divino dela, podem se perguntar se tal pessoa divina existe ou não, mas para o monge e para os cristãos inseridos nessa relação, tal pessoa divina existe. Enquanto seres humanos contraditórios, os monges podem ser movidos por várias outras motivações, mas o fato é que estão engajados numa busca espiritual que os leva a procurar desenvolver relações amorosas e fraternas com os outros seres humanos.

Os testemunhos analisados nesta tese indicam que através do diálogo inter-religioso os monges católicos do D.I.M. buscam o rosto de Deus nos homens de fé de outras religiões e a construção no Reino de Deus, que é um reino de paz entre os homens. O desejo que move esses monges católicos é o de orar, escutar e partilhar com os monges de outras tradições religiosas a experiência do Deus conosco, num verdadeiro processo de formação e desenvolvimento pessoal e comunitário, de descoberta de uma outra tradição religiosa e redescoberta da própria tradição. A perspectiva de aceitação da alteridade é colocada como a base mesma da possibilidade do diálogo, permitindo ultrapassar o conflito e chegar a uma atitude de escuta e de troca com o outro através de uma compreensão que não julga e de uma recusa da destruição em nome de Deus ou da religião. Em contraposição à perspectiva de morte e destruição pela violência e pela guerra, os monges em diálogo colocam uma outra perspectiva religiosa com base na relação amorosa ao outro, tendo como pano de fundo o Outro divino que é o próprio Amor. O diálogo de experiência amplia, portanto, o espaço intersubjetivo dos monges, e o torna um espaço de intersubjetividade religiosa unindo diferentes religiões pelo amor.

4

Fundamentos do Monaquismo e Base de Diálogo

4.1

Base Comum do Monaquismo e Diferenças Religiosas

Nos capítulos anteriores, apresentei o enfoque teórico da tese a respeito da experiência e da dinâmica da identidade – alteridade religiosas de monges cristãos em diálogo com monges de outras tradições, pondo em relevo o aspecto central desta questão para a psicologia social e para o estudo do campo da religião. Como o diálogo inter-religioso monástico é um diálogo de experiência onde se manifestam diferenças culturais e religiosas, fiz também referência a uma base monástica comum, que é alicerçada em um modo de vida e em práticas semelhantes de ascese e contemplação. Aprofundo agora esta questão, antes de apresentar o desenvolvimento do monaquismo cristão e o surgimento do diálogo proposto pelos monges, pois penso que esta base comum permitiu que a aproximação e abordagem da alteridade religiosa pudessem ser construídas sobre uma plataforma de identidade monástica. Sobre esta base, que ultrapassa historicamente os limites de cada cultura e religião, é que foi estabelecida a comunicação e a troca das experiências entre os monges²⁵³.

Ao tratar desta questão, não pretendo procurar comprovar o que os monges de diferentes tradições têm realmente em comum, mas levar em conta que reconhecem pontos em comum e procurar entender o sentido e o modo de

²⁵³ Como explicar a existência dessa base de experiência monástica em diferentes tradições, separadas e desenvolvidas em distintos contextos sociais e culturais? Farei posteriormente referência a raízes do monaquismo em uma história mais universal e num intercâmbio muito antigo entre monges de diferentes correntes religiosas, mas parece-me interessante também, ao menos mencionar, outro tipo de interpretação levantada por alguns estudiosos do monaquismo cristão a respeito dessa universalidade monástica. Alguns acreditam em uma dimensão psicológica mais universal, que é considerada como uma espécie de tendência psicológica monástica ou como um arquétipo do monge. Poder-se-ia falar, nesse caso, de um estereótipo do monge. A comprovação ou não da existência dessa tendência, arquétipo ou estereótipo escapa, contudo, ao escopo desta tese.

apresentação dessa base²⁵⁴. Assim sendo, levo em conta apenas o modo de colocação atual dessa indagação nos estudos históricos e reflexões sobre a experiência monástica nas diferentes culturas e religiões. Constatado, igualmente, que monges e monjas de distintas tradições culturais e religiosas sentem um parentesco comum. Considerando tratar-se em ambos os casos de representações históricas a respeito do monaquismo, procuro entender seu significado e o sentido dessas colocações. Por que essa idéia é levantada, atualmente, e no que se baseiam esses estudos e testemunhos para afirmar tal universalidade? Haveria alguma relação entre essa recente representação da universalidade do monge e a religiosidade atual? Em todo caso, as figuras dos monges e sábios reaparecem em grande evidência, na atualidade²⁵⁵.

Ao ler, portanto, os testemunhos mesmo credenciados de especialistas do monaquismo a este respeito, preocupei-me mais com o sentido da indagação, percebendo sua relação com o contexto atual da intensificação do intercâmbio entre monges de diferentes tradições. Pude, então, constatar que a aproximação e o contato entre as diferentes religiões e comunidades monásticas, o atual desenvolvimento histórico-cultural do monaquismo no contexto da mundialização e a dinâmica da identidade – alteridade religiosa vêm permitindo a descoberta e até mesmo um certo deslumbramento diante das similaridades observadas. Um desses testemunhos é, por exemplo, o do monge católico americano Steindl-Rast (2003), encarregado de dar cursos sobre a vida monástica, em universidades americanas. Relata que, nos anos sessenta, quando os monges budistas e hindus fizeram sua aparição nos Estados Unidos, procurou compreender o que esses monges tinham em comum com os monges ocidentais, assim descrevendo suas considerações iniciais a esse respeito:

²⁵⁴ Meu estudo difere, portanto, da busca de fundamentação histórica e verificação dessa questão, que exigiria um estudo mais aprofundado dos dados e argumentos a respeito dessa possível universalidade, e constituiria um trabalho de historiografia distinto da abordagem psicossocial a que me proponho. Mas esse trabalho de historiografia esbarraria também na delimitação do que é considerado como monaquismo e dos seus primórdios. Em meu doutorado sobre a filosofia indiana do Xivaismo da Caxemira, por exemplo, assinalo a existência de uma representação mítica da história dos ancestrais da ioga, relacionada a mestres divinos míticos e a apresentação do próprio deus Shiva como o asceta primordial. O monaquismo cristão tem também suas referências bíblicas, que remontam aos profetas (século VIII a.C.), à vida contemplativa de Moisés (1500 a.C.), no deserto, e ao relato da comunhão primordial com Deus, no paraíso, descrito no Gênesis.

²⁵⁵ Como demonstra, por exemplo, a acolhida dada aos textos de Paulo Coelho sobre o assunto, à qual já me referi, no capítulo anterior.

“Como o monaquismo era meu assunto, a honestidade intelectual exigia que me informasse sobre o que tínhamos em comum com os monges de outras tradições. Comecei por ler *A formação de um monge budista* por D.T. Suzuki, e fiquei siderado: até nos menores detalhes da vida cotidiana, as similaridades com nosso estilo de vida monástico eram impressionantes” * (p. 38).

Desse modo, pode-se observar que, no início do encontro de monges de diferentes tradições religiosas e culturais, existe a estranheza face ao desconhecido da alteridade, mas também a descoberta de pontos em comum. Estes passam a constituir a base de uma identidade monástica que facilita a comunicação e o intercâmbio. É assim que, num segundo momento, ao encontrar pela primeira vez um jovem monge japonês, recentemente chegado à Nova Iorque, a impressão de familiaridade de Steindl-Rast foi ainda mais forte²⁵⁶. Quando o monge budista visita a comunidade de Steindl-Rast²⁵⁷, esta também descobre que, apesar das diferenças teológicas, existe entre os monges católicos e o monge budista o que consideram uma comum maneira monástica de ser²⁵⁸. Steindl-Rast chega, então, à conclusão que a vocação monástica é para alguns uma “maneira de ser humano”, “uma camada mais profundo do ser espiritual”, que considera mais universal do que a própria religião. Esse estrato mais profundo do psiquismo seria como um “fundamento monástico de nosso psiquismo”²⁵⁹.

Sem se afastar da fé cristã, Steindl-Rast sente que esta descoberta o aproxima mais dos outros seres humanos, e que com isso humaniza-se através de

²⁵⁶ “Em menos de três minutos, nós soubemos que nós éramos irmãos: as diferenças culturais e religiosas eram consideráveis, contudo nós tínhamos mais em comum um com o outro, do que tínhamos cada um com os não - monges de nossa própria tradição” * (ibidem).

²⁵⁷ No Mount Saviour Monastery, em Pine City (NY), nos Estados Unidos da América.

²⁵⁸ “Os monges lhe colocaram questões teológicas. Tai-san e meus irmãos falaram sem jamais se encontrarem, incapazes de encontrar um terreno de entendimento no campo dos conceitos. Ele partiu. Acreditei que o projeto tinha ido por água abaixo. Mas todos os irmãos estavam de acordo: Nós não compreendemos o que ele dizia, mas sua maneira de andar, de se sentar, de comer prova que é um monge” * (idem, p.39).

²⁵⁹ Este é assim descrito por ele: “Uma vocação monástica constitui uma camada mais profunda do ser espiritual que a religião. Eu vim a perceber a esse respeito que nós reconhecemos os conselhos evangélicos nos evangelhos apenas porque nós o reconhecemos primeiro no fundamento monástico do nosso psiquismo; nós tanto os lemos nos evangelhos, como nós ali os descobrimos” (ibidem)*. Não quero entrar aqui na discussão sobre o que vem antes e o que vem depois, mas me parece que, independentemente das questões de fé, os Evangelhos introduzem uma novidade histórica sem precedentes, que pode corresponder, sem dúvida, à necessidades psíquicas profundas, mas tem a sua autonomia no desencadeamento de um processo psicossocial inteiramente novo. Contudo, parece-me que a reflexão deste monge não nega a importância dos Evangelhos ou dos conselhos evangélicos (que são a base da vida monástica cristã), mas considera estarem esses conselhos impressos tanto nos textos bíblicos como no psiquismo.

uma nova compreensão de sua própria religião. Sua identificação com o cristianismo se amplia, numa vivência de proximidade com os outros seres humanos. Em vez de o distinguir ou separar dos outros, o cristianismo passa, ao contrário, a lhe possibilitar uma maior aproximação com estes²⁶⁰. O diálogo interreligioso abre, portanto, caminho para uma experiência de proximidade entre os monges de diferentes tradições religiosas e culturais, que pode ser estendida, em seguida, a todos os seres humanos. Através desse processo cria-se uma mais ampla referência ao próprio cristianismo e uma aplicação mais universal do ensinamento cristão a respeito do próximo²⁶¹. Um aspecto importante para o atual diálogo interreligioso me parece ser a compreensão da relação dessa base comum com a concepção de justiça e ética das outras tradições monásticas, que, por exemplo, no hinduísmo é construída a partir da noção do *dharma* e dos ideais a ele relacionados²⁶².

O *dharma* é a “lei natural” ou o conjunto dos princípios de equilíbrio, retidão e justiça que norteiam o universo e a vida de cada pessoa. Tem, portanto, uma abrangência maior do que os princípios morais e sociais, que são relativos e mutáveis, estando em estreita relação com princípios e leis mais universais, que estão na raiz da constituição do ser e do universo, da vida e das relações entre os seres no seu sentido mais amplo. A abordagem dos fundamentos monásticos em relação com estes princípios universais permite estabelecer, portanto, não apenas uma base mais vasta de entendimento, como também uma articulação com a questão das qualidades do divino, do aperfeiçoamento das virtudes e da busca do absoluto. Torna igualmente mais fácil entender a relevância das narrações sobre os conflitos entre o bem e o mal e a dinâmica dos simbolismos do psiquismo humano, como o símbolo do monge, do herói ou da odisséia. Além disso, o

²⁶⁰ “Isto me conduziu a me esforçar de tornar-me um ser humano autêntico (como monge) com a ajuda da minha tradição cristã, e isso me deu um sentido mais profundo de solidariedade com todos aqueles que tendem para o mesmo objetivo com a ajuda de outras tradições. Isso me salvou da armadilha, que consistiria a tentar tornar – me um bom cristão às custas do ser plenamente humano, e eu não entrei nunca na competição e no antagonismo daqueles que se identificam primeiro pelo seu rótulo religioso” * (ibidem).

²⁶¹ A conceituação do próximo depende da identidade que se assuma, que podem ser as identidades familiares, grupais, culturais, nacionais ou a identidade mais universal humana. Todos estes níveis são importantes, mas para um cristão o mais importante é a identidade universal humana, na medida em que o ensinamento dos Evangelhos é que Cristo assumiu a condição humana e veio para todos os homens.

²⁶² Ver anexo I.1.

aprofundamento desses princípios de justiça e ética possibilita um enfoque histórico-cultural de sua formação e desenvolvimento e até mesmo um melhor entendimento a respeito da importância de tais princípios, no momento atual.

A noção de *dharma* sendo fundamental para o hinduísmo e tendo o monaquismo hindu proposto suas mais plenas realizações em consonância com o divino, o monge e o caminho monástico passam a simbolizar o âmago da vida espiritual hindu. Segundo esta, a condição do *samnyasa* (ou renunciante) adotada pelos monges, a realização da união com o divino e o estado mental atingido pelos monges são considerados como o coroamento, o ideal supremo da vida humana ou o mais elevado estado de vida dentro da tradição hindu.²⁶³ Tendo se consagrado inteiramente à realização da união com o divino e se estabelecido neste estado, o monge torna-se um mestre e pode transmitir aos seus discípulos²⁶⁴ as disciplinas monásticas para alcançar essa união através da ascese e da meditação. A ética hindu contida nesses ensinamentos implica a prática de elevadas virtudes voltadas para a ascensão espiritual e a união com o divino²⁶⁵. Ao mesmo tempo, a ioga, ao ensinar a procurar Deus interiormente, acabou pesquisando a fundo a psique humana²⁶⁶. Existe, portanto, uma íntima relação entre o hinduísmo, o

²⁶³ Ver anexo I.2.

²⁶⁴ Ver anexo I.3.

²⁶⁵ Entre estas virtudes são consideradas cardeais: a pureza, o autocontrole, o desprendimento, a verdade e a não-violência. Estas são integradas numa elevada metafísica, que fundamenta as razões da ética na concepção de evolução espiritual e de domínio do espírito sobre a matéria. Nessa concepção, o verdadeiro progresso é medido pela evolução do espírito em direção a Deus, o que faz com que os hindus considerem o ocidente como decadente, tendo invertido os valores éticos fundamentais. Essa inversão teria ocorrido, ao colocarem os ocidentais os bens materiais acima dos espirituais e ao se terem entregado a uma decadência moral *adharmica*, isto é uma decadência do próprio *dharma* ou lei natural. Desse modo, o ideal hindu do herói espiritual, que através da disciplina e da prática das virtudes desinteressadas alcança um estado interior de grande liberdade e amor, permite não apenas uma crítica da condição ocidental atual, como me parece trazer, também, uma interessante contribuição para o diálogo interreligioso.

²⁶⁶ Tal pesquisa interior da mente, ao suspender os conteúdos mais superficiais das idéias e emoções, desenvolveu uma poderosa técnica de mergulho no inconsciente através da meditação e da vida contemplativa. Por intermédio dela, se entra em contato com os símbolos espirituais que estruturam a mente. Por esse caminho espiritual pode-se, por exemplo, aprofundar o conhecimento do Mestre interior, representado por Krishna. É importante assinalar, contudo, uma diferença importante entre o hinduísmo e o cristianismo a respeito do Mestre divino. Krishna é um personagem legendário apresentado como um *avatâr* ou como uma das encarnações divinas, enquanto Jesus é apresentado como a única encarnação de Deus ou como uma pessoa divina que viveu numa comunidade humana histórica. Krishna é, contudo, uma representação do divino, central para o hinduísmo e delineada de modo bastante complexo e profundo, na *Bhagavadgîtâ*, texto considerado como o grande tratado místico - filosófico hindu. Krishna, ao instruir o guerreiro Arjuna, delineia uma representação legendária da batalha interior e do caminho para Deus pela devoção e pela ação desapegada. Krishna, na *Bhagavad-gîtâ*, explica ao seu discípulo Arjuna que renasce de tempos em tempos para a proteção do bem, em face da decadência das virtudes. Assim sendo, embora desenhando a imagem de um personagem imaginário, esse grande poema épico nos

monaquismo, a pesquisa da mente e a ética, sendo os monges considerados como os protótipos da vida religiosa e da ética hindus.

Apesar das diferenças entre o cristianismo e o hinduísmo, as tradições monásticas cristãs e hindus têm como objetivo principal a contemplação e a união com o divino, assim como o desenvolvimento de uma vida mística voltada para o desenvolvimento dessa união e consolidação desse estado divino, no ser humano. Além de uma referência geral ao divino e à busca do Absoluto, observa-se também entre os monges hindus e cristãos uma semelhança nas práticas, no modo de vida e no esforço exigido de cada monge para alcançar e desenvolver a realização de um outro modo de ser em relação com a ordem sobrenatural ou divina. Esta nova condição é, tanto no hinduísmo como no cristianismo, apresentada no contexto da relação com o divino e o Absoluto e freqüentemente comparada ao cultivo de uma semente no terreno humano, a semente do divino.

Existe, contudo, uma profunda diferença entre essas tradições religiosas na maneira de encarar o divino, a relação do humano e do divino, a imanência e a transcendência de Deus, sua ação ou intervenção no mundo e o modo de transmissão deste estado divino aos seres humanos²⁶⁷. Estas diferenças não são apenas teológicas e discursivas, como se pretende muitas vezes no afã do respeito da fé em um Deus universal e do respeito da igualdade de todos os seres humanos, ou até mesmo no afã de se estabelecer uma base comum de diálogo e de se chegar à paz. Embora afinada com estes propósitos, não acredito que se possa chegar verdadeiramente a estes objetivos, quando se obscurecem e anulam as diferenças. Parece-me, ao contrário, que não só é possível como mais interessante e frutífero levar em consideração, no diálogo inter-religioso, não só o que conduz à identidade, mas também as diferenças e a alteridade religiosa do outro. Desse modo, ao se integrar a diferença de pontos de vista sobre questões de interesse

fornece uma construção simbólica do Mestre Divino, que procura salvar a humanidade e ensinar o caminho para Deus.

²⁶⁷ Como se pode ver no anexo I.4., enquanto salvadores de origem divina, as descidas ou encarnações da divindade e sua participação no mundo são apresentadas como contrapeso às forças do mal, durante a decadência cíclica das coisas do mundo. Porém a própria necessidade cíclica, nos assinala que estamos num tempo circular repetitivo, não havendo um projeto de transformação radical do mundo e da história como na concepção do Reino de Deus, no cristianismo. A encarnação de Jesus Cristo e sua proposta de salvação não pretendem apenas restabelecer o equilíbrio das forças em conflito dentro do nosso universo, mas sim a possibilidade de acesso à nova condição de filhos de Deus e uma nova criação.

comum, amplia-se a compreensão da base comum, que deixa de ser encarada apenas em termos de mesmidade e exclusão do diferente.

Para se aprofundar historicamente esta alternativa de diálogo, é, no entanto, importante distinguir a existência de diferentes tipos de racionalidade na abordagem das transformações humanas, da relação ao divino e da ética. Para isto é, todavia, preciso abandonar as classificações das diferenças culturais e religiosas em termos de oposição entre o moderno e o primitivo, o racional e o afetivo, o tradicional e o inovador, o autoritário e o democrático, o conservador e o progressista²⁶⁸ e assim por diante. Parto, ao contrário, da idéia que o hinduísmo tem uma racionalidade diversa do cristianismo, mas a visão desta diferença nada tem a ver com uma perspectiva de evolução comparativa em termos de superior e inferior. O hinduísmo tem uma racionalidade extremamente elaborada e complexa que foi construída ao longo de milênios, e mostrou uma grande capacidade de integração, abertura e evolução. Esta construção ocorreu em complementaridade e não em oposição entre as formas de abstração do pensamento e as formas narrativas e mitológicas. Além disso, ela não levou à separação, ocorrida no ocidente, entre a filosofia e a metafísica.

A relação ao divino é apresentada no hinduísmo tanto de forma filosófica, como na forma teológica, mitológica e narrativa. O valor dessas narrações mitológicas religiosas, em particular sobre diferentes encarnações divinas, situa-se na descrição simbólica das transformações do homem, de sua luta interior face ao bem e ao mal e de seu desejo e expectativas a respeito da relação e encontro com o divino. A linguagem simbólica e os símbolos utilizados nessas narrações mitológicas têm suas raízes no inconsciente e comunicam os ensinamentos religiosos a um nível profundo do psiquismo. Constituem, ao mesmo tempo, uma maneira acessível e rica de transmitir ao povo hindu conhecimentos metafísicos e uma reflexão sobre a ética e as virtudes, num modo narrativo e simbólico capaz de exprimir realidades transcendentais²⁶⁹. Considero, portanto, que a espiritualidade

²⁶⁸ O deus *Vishnu* da mitologia hindu, por exemplo, representa o princípio de conservação, que mantém e preserva o universo. Por isso, quando há uma decadência do *dharmā*, reina o mal e a corrupção dos princípios fundamentais que sustentam a vida e a evolução do mundo, ele se encarna para restabelecer o equilíbrio. Assim sendo, a destruição destes princípios fundamentais que regem as relações e o universo não é um progresso, mas uma decadência, e aqueles que procuram conservar o *dharmā* são sábios, e preservam a possibilidade de um verdadeiro progresso da humanidade para o bem.

²⁶⁹ Ver anexo I.5.

hindu ao associar a abordagem do divino ao enorme esforço de abstração da filosofia indiana para pensar a questão do ser e da consciência produziu uma elaborada representação de Deus²⁷⁰ e do Mestre divino, descrevendo de forma fascinante a busca humana e as batalhas interiores da alma humana para realizar o estado de união com a divindade.

É importante observar, no entanto, tratar-se de uma forma de linguagem e de um universo simbólico e religioso distinto do universo cristão. Apesar dos pontos em comum, existem interpretações e sentidos diversos sobre uma série de questões centrais, como, por exemplo: o modo de divinização, o Mestre divino ou a santidade²⁷¹. Para que haja diálogo é necessário reconhecer as diferenças e não utilizá-las para negar o outro em sua diferença, mas é também importante aprofundar o entendimento sobre os pontos em comum. Isto supõe levar em consideração a universalidade e especificidade de cada ponto de vista, o que me proponho a fazer, sobretudo, em relação ao monaquismo cristão, na medida em que estou estudando nesta tese a perspectiva e a experiência de diálogo dos monges do DIM.

4.2

Universalidade e Especificidade do Monaquismo Cristão

As noções acima mencionadas têm conotações próprias em cada um dos universos religiosos, pois são baseadas em distintas concepções a respeito da divindade, da salvação ou da iluminação²⁷². Sem o reconhecimento das diferenças e da alteridade de posições a este respeito, ocorre uma interpretação do Cristo, do

²⁷⁰ Nesse caminho, conseguiram esses pesquisadores hindus do mundo espiritual chegar a uma concepção do 'Espírito Universal' ou da *Anima mundi*, e alcançar uma representação do Deus Uno e da experiência do Absoluto.

²⁷¹ Os grandes heróis dessa odisséia interior descritas pelas narrações hindus dominam a própria mente, aprimorando as virtudes naturais e desenvolvendo potencialidades humanas desconhecidas e consideradas como para-normais. Ao atingirem um estado de plenitude do amor divino e de serviço desinteressado à humanidade, são considerados como santos da tradição hindu. Subjacente à busca interior da ioga, está a concepção da identidade do Ser (o *Âtman*) de cada pessoa com Deus, cuja realização, segundo a ioga, consiste em se esvaziar do ego pessoal e se tornar uno com o Deus que vibra no coração de cada ser humano.

²⁷² Este termo quando utilizado no contexto hindu se refere a um processo próprio do caminho hindu, que alguns hinduístas, como Ravi Ravindra (1991), atribuem com todo respeito a Jesus, como se pode constatar no anexo I.6. Sem o reconhecimento da diferença entre a perspectiva hindu e a perspectiva cristã sobre a divindade de Cristo, identificam a divindade de Jesus com este processo descrito pela ioga como uma iluminação, quando o cristianismo tem um modo diverso de abordar a divindade de Jesus e o anúncio por este feito do Reino de Deus.

Reino de Deus²⁷³ ou do processo de salvação cristã²⁷⁴ segundo o modelo hindu. Tendo em vista a complexidade da pregação de Jesus sobre o Reino de Deus é preciso, portanto, ter acesso aos significados, simbolismos e sentidos da mensagem cristã para poder interpretá-la no conjunto complexo de seus diferentes aspectos (pessoais e coletivos, presentes e futuros, humanos e divinos, etc.) respeitando o ponto de vista cristão²⁷⁵. Desse modo, a mensagem do Reino de Deus não pode ter uma interpretação de tipo meramente individual ou social, sem distorcer a mensagem cristã original.

A compreensão da mensagem cristã do Reino de Deus requer que se ultrapasse a perspectiva individual ou social, pois se trata da representação de um processo mais amplo de transformação das relações humanas, inseridas não apenas na vida comunitária, na história humana, mas também na relação com Deus e na dimensão escatológica do tempo. Jeremias (1977), um grande estudioso da pregação de Jesus em termos lingüísticos e literários, acentua justamente o caráter único e inédito da proclamação de Jesus sobre o Reino de Deus. Considerando que essa concepção não tem precedentes, apresenta o Reino como

²⁷³ Ravi Ravindra interpreta o Reino de Deus como uma realização interior. Embora existindo também uma referência cristã ao Reino de Deus dentro de cada pessoa, para o cristianismo o Reino de Deus refere-se sempre à soberania de Deus (introduzido na história por Jesus) e não apenas a um domínio psicológico e pessoal sobre si mesmo. Trata-se para o cristianismo de uma soberania de Deus ou Reino de Deus, tanto dentro como fora de cada um de nós, um projeto mais global de Deus, que integra o interior e o exterior, o subjetivo e o objetivo numa nova ordem histórica, comunitária e escatológica. Essa perspectiva católica não anula nem recusa a importância da ascese e da interiorização para a contemplação de Deus, também propostas pela ioga. É preciso, contudo, perceber as diferenças para não confundir as duas concepções. Ravi Ravindra e outros praticantes da ioga não negam a divindade de Jesus e até o reverenciam como uma encarnação de Deus, o que constitui um ponto central e comum para o diálogo interreligioso, mas tendem a interpretá-lo a partir da representação hindu da divindade e de sua concepção das encarnações divinas e do processo de liberação.

²⁷⁴ A representação católica a respeito da salvação está ligada à realização do Reino de Deus, mas este tem uma dimensão histórica que implica, igualmente, uma atitude de fé e uma resposta humana tendo em vista tanto o presente como sua plena realização futura. É neste mundo e nesta história que o cristão é chamado a responder à interpelação do Reino de Deus e a participar de um processo de salvação, apresentado como uma liberação tanto pessoal como coletiva. Através de várias simbologias (como, por exemplo, a da liberação do povo de Deus da escravidão do Egito) ou através de diferentes parábolas sobre o Reino, os cristãos são levados a refletir sobre a vivência atual do Reino de Deus, na limitação e ambigüidade de suas vidas e de sua história, assim como sobre as vocações básicas de serviço, que devem nortear a caminhada individual de cada pessoa para uma construção que é, contudo, sempre subordinada a Deus.

²⁷⁵ Em qualquer comunicação, é sempre possível dizer o que se sente ou o que se entendeu da mensagem do outro, mas é importante não confundir esta interpretação com o que o outro realmente disse, tentar negar a diversidade de pontos de vista e reduzir a mensagem do outro ao seu próprio ponto de vista.

uma irrupção no presente de um estado transfigurado do mundo²⁷⁶. Goppelt (1976) esclarece que o Reino de Deus, embora inserido na história humana, não seria uma conseqüência da modificação das estruturas do mundo ou de uma modificação meramente escatológica e futura: ele surgiria, introduzido por Jesus, mas se manifestaria também já no presente, quando surge uma nova a relação do homem com Deus, mesmo que a vida corporal e o mundo não tenham ainda sido transformados. Faria parte, porém, do projeto do Reino de Deus, que a vida corporal e a história sejam abrangidas. Enraizado na história humana, o Reino não estaria a ela subordinado, mas, ao contrário, imprimir-lhe-ia sua feição²⁷⁷.

Esta concepção reforça a idéia de que para se entender determinada tradição espiritual, sua evolução, sua transformação e o aparecimento de novos aspectos, é importante não perder de vista a perspectiva histórico-cultural. Parece-me que a comunicação cada vez maior entre universos culturais e religiosos antes separados e paralelos, assim como o desenvolvimento do monaquismo e do diálogo inter-religioso dentro da Igreja Católica, que apresentarei no próximo capítulo, permitiram uma tomada de consciência a respeito da dimensão universal do monaquismo e um aprofundamento da reflexão a respeito da especificidade cristã. Estas questões ganharam, portanto, destaque e estimularam o aparecimento de novos enfoques a respeito da aproximação entre as comunidades monásticas das diferentes religiões e a respeito da base comum sobre a qual se estabelece a busca espiritual contemplativa e o modo de vida monástico em diferentes tradições religiosas. Este universalismo é, em particular, relacionado com a história do monaquismo e com a contribuição indiana para a vida de tipo monástico. A Índia é considerada como o berço do monaquismo e a pátria da vida

²⁷⁶ O autor sublinha o fato de que a mensagem a respeito do Reino de Deus, "... segundo a qual Deus quer tratar com o pecador e somente com ele, segundo a qual o amor de Deus se estende a ele, não encontra paralelo na época" (pág.188). As parábolas permitiriam, segundo a interpretação desse autor, uma aproximação tanto imaginária como simbólica da dimensão transcendente do Reino, pois evocam diferentes imagens e se exprimem numa linguagem simbólica mais profunda do que o discurso racional. Um outro estudioso da dimensão histórica e simbólica da pregação de Jesus, Goppelt (1976), assinala que as parábolas não explicam o reino de modo descritivo, mas convidam e apelam, persuadindo pelo poder das imagens.

²⁷⁷ Traria consigo uma situação totalmente nova que faria desaparecer as formas mais elementares da vida desse mundo. Seria uma nova criação e não simplesmente uma restauração da original, como imaginava o judaísmo. Implicaria não apenas a recusa do mal, mas também uma superação das formas de vida da primeira criação, as novas formas não podendo ser descritas antes do tempo, por estarem integradas numa obra totalmente nova a ser realizada por Deus, desta segunda vez com a participação voluntária do ser humano.

contemplativa²⁷⁸, mas não cabe aqui entrar no terreno da discussão histórica a esse respeito, nem discorrer sobre a relação do hinduísmo com estes fundamentos históricos monásticos²⁷⁹.

A antecedência das práticas monásticas orientais e sua difusão para outros continentes levam certos autores²⁸⁰ a refletirem sobre as relações entre o monaquismo oriental e ocidental, a se colocarem a questão da influência histórica do monaquismo oriental na formação do monaquismo cristão e a se perguntarem como teria ocorrido esse processo²⁸¹. Consideram que o monaquismo cristão tem a sua especificidade e suas raízes próprias, mas antecedentes não só no judaísmo como também em outras religiões²⁸². Este ponto é muito importante, pois, a partir dele, ampliam-se as referências e ligações do cristianismo com outras religiões e culturas, não se restringindo tais antecedentes ao mundo judaico, grego e romano. Surge, porém, o problema da interpretação desses antecedentes e da explicação de sua influência sobre o monaquismo cristão²⁸³. Não entro, porém, na discussão sobre a origem e a existência das semelhanças e diferenças entre os monges das diversas tradições religiosas, mas as abordo na perspectiva da dinâmica psicossocial do diálogo e de suas representações históricas. Partindo deste ponto

²⁷⁸ Um livro recente (Laboa 2002) sobre a grande aventura da passagem do monaquismo entre o *Oriente e o Ocidente* aborda este ponto, como se pode verificar no Anexo 1.7.

²⁷⁹ Já apresentei esta contribuição da Índia em vários trabalhos, em particular num texto mais recente (Sodré 2004), que a aborda em relação com a perspectiva psicológica e o diálogo inter-religioso monástico.

²⁸⁰ Entre eles, os que escreveram o livro: *La grande aventure du monachisme entre Orient et Occident* (Laboa, 2002).

²⁸¹ Procuram, desse modo, fundamentar a hipótese da universalidade do monaquismo numa indagação de tipo histórico que escapa aos limites de uma tese em psicologia.

²⁸² “O monaquismo cristão é, portanto, um fenômeno, que possui claros antecedentes em outras religiões e no povo de Israel, embora seus pontos de referência essenciais estejam nos Evangelhos e na primeira comunidade cristã” * ((Laboa 2002, p. 28).

²⁸³ No livro de Laboa (2002), procura-se, por exemplo, explicar as analogias entre os diferentes tipos de monaquismo pelas aspirações mais profundas e exigentes da natureza humana. A explicação dessas analogias se encontraria “... na natureza comum do ser humano que, submetido à experiências religiosas semelhantes, reage diante das aspirações mais profundas e exigentes de modo preferencialmente homogêneo” * (Laboa, 2002, p. 9). Apesar desta natureza humana comum, consideram, porém, que para o monaquismo cristão o referencial fundamental é o próprio Jesus, sendo a proposta do monge cristão o ultrapassamento do “homem velho” e a construção do “homem novo”, que aspira a ser plenamente a imagem do Cristo. Este enfoque da questão em termos de uma natureza humana comum e de reações homogêneas à experiências semelhantes, é discutível, embora toque no interessante problema da existência de uma aspiração profunda e exigente. Resta, porém, saber qual é ela e como se relaciona como monaquismo. De qualquer modo, nesta tese, escolhi aprofundar o monaquismo a partir do diálogo inter-religioso e apenas no que diz respeito à dinâmica entre a identidade e a alteridade. Assim sendo, as considerações a respeito das semelhanças e diferenças são focalizadas dentro de um processo de aproximação e diálogo dos monges cristãos com outros monaquismo e não permitem uma generalização de tais considerações para o processo histórico.

de vista, é que tratarei, no próximo capítulo, da relação do diálogo interreligioso com o processo histórico de desenvolvimento do monaquismo, procurando entender melhor as bases do desenvolvimento do diálogo entre os monges, em particular em relação com sua forma mais radical de busca da realização de uma ordem espiritual sobrenatural ou divina e com a primazia dada aos seus bens e virtudes.

A questão da universalidade e especificidade do monaquismo cristão é clarificada pela reflexão de Mayel de Dreuille (2000) em sua análise comparativa da experiência dos diferentes monaquismos²⁸⁴. Ao estudar a Regra de S. Bento e as tradições ascéticas da Ásia ao Ocidente²⁸⁵, procura situar a espiritualidade monástica beneditina (que está tendo um papel central no diálogo interreligioso monástico) não só em relação à tradição cristã, mas também em relação às outras tradições monásticas²⁸⁶. Mayel de Dreuille (2000) introduz alguns elementos históricos que podem ter contribuído para esta universalidade²⁸⁷, e confirma a

²⁸⁴ Mayel de Dreuille representa o monaquismo cristão atual que se beneficiou do crescente intercâmbio entre as culturas e pôde usufruir o grande enlaçamento cultural de nossa época para aprofundar o conhecimento e refletir sobre a experiência monástica em diferentes tradições religiosas. O itinerário de vida de Mayel de Dreuille é ilustrativo da nova perspectiva monástica, nessa época de enlaçamento cultural, comunicação e diálogo. Enviado à Madagascar, em 1954, para participar da fundação de um mosteiro beneditino, deu-se conta que os jovens monges desse mosteiro se sentiam mais à vontade no estilo cheio de imagens do início do monaquismo cristão, do que no estilo mais abstrato assumido posteriormente pelo monaquismo ocidental. Tendo vivido na Índia entre 1965-1977, entra em contato com as experiências milenares de hindus, budistas e muçulmanos sobre a vida ascética e monástica e passa a colaborar com o organismo de ajuda entre os mosteiros (A.I.M.), tendo visitado mosteiros da Ásia, África, Europa Oriental e América. Assim sendo, acaba fazendo o estudo comparativo entre a experiência monástica de sua tradição cristã e a experiência monástica de outras tradições religiosas, tendo escrito, em 1998-1999, uma história do monaquismo no ocidente e no oriente.

²⁸⁵ “São Bento é o herdeiro de uma tradição e, à moda romana, sabe utilizar a obra de seus predecessores para a integrar em sua própria construção. Uma boa parte do Prólogo de sua Regra é tirada de uma obra escrita alguns anos antes por um abade desconhecido e intitulada, Regra do Mestre” * (2000, p. 17).

²⁸⁶ Embora tenha surgido, no século V, no território romano que hoje pertence à Itália, e tenha sido fundada por S. Bento, a espiritualidade monástica beneditina insere-se numa tradição monástica cristã anterior, que extrapola o território europeu, como mostra este autor.

²⁸⁷ Observa logo no início de sua introdução, que Clemente de Alexandria teria assinalado, no III ° século d.C., a presença de ascetas hindus e budistas, nessa antiga cidade egípcia. Não tira maiores conclusões a esse respeito, observando apenas que “... os monges das diferentes tradições não se encontraram verdadeiramente senão no nosso século, quando o monaquismo cristão os encontrou na Ásia e quando as religiões orientais se difundiram no Ocidente” * (idem, p.9). Um dos monges participantes do diálogo interreligioso monástico, em conversa pessoal comigo, ponderou, contudo, ser possível que de alguma forma esses monges orientais, vivendo em Alexandria, tenham podido influenciar o imaginário dos primeiros monges cristãos, que viveram nessa região e deram origem ao movimento de massas, que procurou o recolhimento no deserto. Todas essas reflexões estão, porém, ainda em aberto e não existe nenhum estudo mais conclusivo a respeito.

antiguidade de certas formas monásticas orientais, cristãs e de outras tradições religiosas²⁸⁸.

Mostra que os intercâmbios entre o Oriente e o Ocidente contribuíram para esta universalidade, e atestam influências recíprocas entre as diferentes tradições monásticas: este movimento se verifica não só na direção do oriente para o ocidente, mas também no sentido inverso²⁸⁹. O autor aborda a questão da universalidade traçando um amplo panorama do monaquismo em várias tradições religiosas e assinalando suas influências recíprocas. Além das influências do hinduísmo e do budismo já referidas, mostra que a influência de monges cristãos, em várias partes do mundo, em particular na Índia, Ásia Central e China é atestada desde o século IV²⁹⁰. Considera Mayel de Dreuille (2000), entretanto, que as instituições monásticas do hinduísmo, do budismo, do cristianismo e do islamismo não, podem ser comparadas a partir das formas de organização que assumem, pois estas são bastante variáveis e mutáveis.

Aponta, então, para uma forma radical comum de buscar a intimidade com Deus²⁹¹. Prefiro ampliar esta afirmação e dizer que esta busca radical monástica se coloca em relação com uma ordem sobrenatural: é uma busca espiritual radical em estreita relação com a tendência absoluta ao Absoluto²⁹². De qualquer modo,

²⁸⁸ Como se pode verificar no anexo I.8.

²⁸⁹ No século XIX, por exemplo, Vivekananda cria uma ordem monástica nova, *The Ramakhrisna Mission*. A inspiração do tipo de organização teria vindo, dessa vez, das congregações missionárias cristãs, em atividade na Índia. Ao mesmo tempo, essa missão hindu se espalha pelo ocidente, num movimento inverso ao dos missionários cristãos, que se difundiram no oriente.

²⁹⁰ A descoberta dos textos de Qunrâm permite a Mayel de Dreuille afirmar também a existência de comunidades monásticas judaicas, na Palestina, há pelo menos um século antes do nascimento de Cristo. A universalidade monástica é por Mayel de Dreuille (2000) defendida, igualmente, através da existência, no mundo árabe, de místicos muçulmanos, os Sufis, que procuram a intimidade com Deus utilizando para seus fins particulares as instituições de seu meio.

²⁹¹ A forma radical da busca contemplativa monástica nem sempre se dá, entretanto, em relação a Deus: a referência pode ser a consciência, o ser, o divino, o transcendente ou o Absoluto, etc.

²⁹² Como exprime tão bem o salmo 41 (42), essa tendência radical tem a ver com a sede de Deus, o desejo de Deus ou uma atração que arrasta a alma para a Imensidão do Abismo de Deus. O estudo da história dos santos e a compreensão de sua paixão por Deus revelam a existência dessa tendência extrema e sua relação com um Deus muito maior do que a pequenez dos recipientes humanos pode conter ou mesmo imaginar. A inspiração do salmista, nesse salmo, revela-nos como se desencadeia um tal processo a partir do desejo ardente, cantando, no verso 3: “Minha alma tem sede, e deseja o Deus vivo. Quando terei a alegria de ver a face de Deus?”. Prossegue, então, mostrando, no verso 8, a relação desse desejo extremo com o Abismo do Amor de Deus: “Como o abismo atrai outro abismo, ao fragor das cascatas, vossas ondas e vossas torrentes sobre mim se lançaram.” (*Ofício Divino, Liturgia das Horas Segundo o Rito Romano*, Petrópolis, Ed. Vozes e outras, 1995, vol. III, p. 1758). Assim sendo, a tendência radical dos monges em sua busca do Absoluto pode ser relacionada à unificação dos desejos e seu direcionamento para Deus, que é a própria fonte do amor ou o poço da água viva que jamais se esgota. A experiência desse desejo e desse amor desmedidos corresponde, portanto, ao Desejo e ao Amor do próprio Deus, que é sua

considera Mayel de Dreuille (2000), que as organizações monásticas apenas refletem as formas de organização social onde se inserem historicamente²⁹³, mas o monaquismo não pode ser definido por elas²⁹⁴. Ao contrário, qualquer que seja o modo de organização adotado pelo monaquismo, nos diferentes contextos culturais e religiosos, aparece sempre essa forma radical de busca e um modo de vida e práticas ligadas à proposta de uma transformação humana para além dos parâmetros sociais vigentes, numa espécie de posição de contra-ponto à ordem do mundo²⁹⁵. Os monges acabam, portanto, tendo uma função fundamental em toda e qualquer sociedade: a de apontar para a transcendência espiritual, e de situá-la no contexto de uma busca humana de aperfeiçoamento em relação com os princípios mais gerais da vida, do universo e do convívio humano. O monaquismo torna-se, deste modo, uma referência espiritual e ética que ultrapassa os limites de cada

fonte infinita, como se pode perceber em todo o movimento da Paixão de Cristo ou no diálogo de Jesus com a samaritana, junto ao poço de Jacó (Jo 4, 6-10), na qual é utilizada a imagem da sede tradicionalmente conotada na Bíblia como sede de Deus. Jesus termina sua Paixão sem esgotar esta sede, e diz ainda: “Tenho sede”. (Jo 19, 28).

²⁹³ Além das adaptações já mencionadas do hinduísmo e do budismo, Mayel de Dreuille (2000) mostra que os Sufis se organizaram em centros de confraria e expansão missionária, adaptando-se aos usos das sociedades onde viviam, utilizando a transmissão hereditária do poder e uma hierarquia semelhante ao dos clãs. Da mesma forma, os monges cristãos tomaram emprestado os modelos fornecidos pela organização social onde viviam, seguindo formas de vida rural (como os primeiros discípulos de Sto. Antônio, S. Basílio ou S. Bento), a organização em forma de Ordens (como a de S. Pacômio) e, mais tarde, as federações européias (como as de Cluny e Cîteaux), inspiradas nos modelos de governo da época. Atualmente, as organizações espirituais de tipo missionário, que continuam ainda a brotar dos ashrams fundados pelos mestres espirituais hindus contemporâneos, tomam como modelo as companhias multinacionais, com diversos centros, na Índia e no mundo todo, dependendo de uma casa mãe. Tal forma é utilizada por outros mestres espirituais, que criaram Fundações e centros de Ioga, meditação ou filosofia indiana espalhados por diferentes lugares do mundo, inclusive pelo Brasil.

²⁹⁴ Em outras palavras, Mayel de Dreuille (2000) conclui pela impossibilidade de definir o monaquismo em função da sua organização institucional: “Antes de tudo, é claro que o monaquismo derramou-se indiferentemente em todas as formas de sociedade encontradas por ele: vida tribal, democracia, feudalismo e grandes impérios. As instituições que lhe serviram de ponto de partida, não são menos variadas: escola, hotelaria, hospital, sociedade comercial, cabana da floresta, templo de vilarejos, casas residenciais nas cidades, até mesmo mendicância errante. Essa extrema diversidade mostra ser vão tentar definir o monaquismo por uma das instituições que ele utilizou ou de fazer dele o produto de uma forma particular de sociedade” (idem, p.109)*. Os monges de qualquer época ou religião organizaram suas vidas de acordo com a forma de governo em uso em um país ou época, que variando historicamente, não dizem respeito à essência do monaquismo: “O essencial do monaquismo está em outro lugar e as semelhanças com o mundo secular não tocam senão as formas exteriores” * (ibidem). Embora seguindo os usos das sociedades de seu tempo, considera ele que “... os monges não cessaram de contestar-lhes certos aspectos, afirmando o primado da pesquisa espiritual sobre os negócios desse mundo” * (ibidem).

²⁹⁵ Assim sendo, independentemente do fato desta busca radical chegar a se exprimir em relação a Deus, ela existe no coração humano e se exprime também em outras formas de paixão, que não atingem o campo do sublime. Considero que tal tipo de busca radical se manifesta em todas as tradições religiosas, na medida em que estas colocam a questão do sentido último da vida. Deste modo, não me parece que se trate de uma oposição entre o espiritual e o material, mas de uma tendência a acentuar o primado da vida espiritual sobre a vida mundana.

sociedade e época particulares, e se contrapõe ao seu modo de vida ²⁹⁶.

Em seu estudo comparativo, Mayel de Dreuille põe em relevo também a especificidade do monaquismo cristão, centrado no Cristo, assim como a contribuição particular da Regra de S. Bento, que é o objeto principal da sua pesquisa. É, portanto, importante ressaltar que o monaquismo cristão está profundamente enraizado nos Evangelhos²⁹⁷ e na história do cristianismo, como mostrarei ao apresentar o seu desenvolvimento histórico-cultural, no próximo capítulo. No momento quero apenas concluir esta apresentação sobre o aspecto universal do monaquismo, completando-o com uma perspectiva a respeito da especificidade do monaquismo cristão²⁹⁸. Este desponta através das figuras de eremitas ou anacoretas, cujas histórias de vida relatam experiências estranhas e radicais, que se revestem de traços fantásticos e narram o desenvolvimento de capacidades excepcionais pelas quais são considerados como “atletas do deserto”.

²⁹⁹ Os relatos das experiências desses primeiros monges cristãos mostram

²⁹⁶ Mayel de Dreuille (2000) comenta referindo-se às instituições monásticas hindus, uma característica fundamental que me parece aplicar-se, igualmente, às demais instituições monásticas, inclusive, cristãs, de modo quase profético: “Mas simultaneamente, elas não cessaram de as contestar, permanecendo voluntariamente marginais. Desde as grandes epopéias didáticas, como o *Ramayana* e o *Mahabharatha*, até os nossos dias, os monges representam como que a consciência moral da sociedade, dando à vida humana o sentido de um esforço para desenvolver uma vida espiritual que permita o acesso à felicidade sem fim após a morte. Quando ao contrário os grupos monásticos se tornam ricos e influentes, misturando-se à política e aos negócios, logo caíram em decadência e desapareceram” * (idem, p.105).

²⁹⁷ Desde os primórdios do cristianismo, ainda na época dos apóstolos, surgem as primeiras manifestações da vida monástica cristã através da prática de conselhos e orientações de vida indicados nos Evangelhos a respeito da renúncia ao mundo.

²⁹⁸ Este desponta com grande força, a partir do século III e princípios do IV século, na forma de um grande movimento de cristãos que abandonando a família e tudo o que possuíam para se retirarem no deserto e se entregarem de modo radical à realização da mensagem dos Evangelhos na forma das práticas ascéticas e contemplativas.

²⁹⁹ Essas experiências contadas através de histórias maravilhosas fazem a fama desses primeiros monges cristãos, e atraem milhares de outras pessoas para esse tipo de vida. Estes aspectos fantásticos não constituem, contudo, o essencial destas experiências místicas, e aparecem também em outras formas de relatos da viagem interior no mundo das sombras do inconsciente. Estes são também, pesquisados, embora de forma diversa, nas experiências analíticas profundas, através de um processo permitindo um mergulho no inconsciente e um confronto com os dramas e personagens desse teatro das sombras. Nesse caso, trata-se, porém, apenas de uma travessia ou temporada passageira, durante a psicoterapia, nesse mundo fantasmagórico criado pelos símbolos do inconsciente. Do ponto de vista psicológico seria, portanto, errôneo confundir os monges do deserto com os loucos. Estes não fazem a travessia, mas sucumbem no combate interior, perdidos nos reflexos do espelho da própria mente. Os monges do deserto podem ser comparados, ao contrário, com os grandes heróis da mitologia grega, pois realizam a seu modo e de uma maneira talvez mais radical e definitiva uma verdadeira odisséia interior. É importante, inclusive, reconhecer, que tanto a experiência mística cristã como a experiência dos místicos de outras religiões pode ir muito mais fundo, muito além das viagens interiores de qualquer abordagem do inconsciente, permitindo chegar à outra margem e encontrar uma realidade espiritual inacessível a uma simples psicoterapia, que se detém muito antes desse limiar. É, portanto, importante pesquisar

também, como assinala Lacarrière (1996), que, mesmo no início quando ainda viviam sozinhos, eles mantinham sempre a referência à comunidade espiritual formada por todos os cristãos, mortos ou vivos, pelos santos e mártires cristãos. É, assim, que essa retirada aparentemente anti-social dos anacoretas culminará no que este autor apresenta como um modelo da cidade futura ou da cidade celeste.

Tais experiências têm que ser entendidas no contexto de uma busca espiritual da contemplação de Deus, que tem aspectos universais e aspectos especificamente cristãos³⁰⁰, como se pode observar igualmente através do próprio uso da palavra meditação e contemplação³⁰¹. Particularmente importante para a reflexão sobre a universalidade e especificidade do monaquismo cristão é sua transformação em um tipo de organização comunitária³⁰². O objetivo continua sendo o afastamento da velha maneira de ser segundo os valores do mundo, mas

e refletir sobre o sentido universal dessa busca espiritual ou dessa odisséia interior. As pesquisas do inconsciente abrem, sem dúvida, um acesso e uma compreensão da linguagem simbólica do teatro das sombras, sem se propor, contudo, a fazer a travessia completa que leva a uma outra dimensão da realidade. Orígenes (século II-III d.C.), precursor do monaquismo, comparou o sentido da residência no deserto com a caverna descrita por Platão, na *República*, permitindo-nos compreender porque esses homens procuravam intuitivamente as cavernas e túmulos, entregando-se a jejuns, austeridades e noites sem sono, de modo semelhante aos ascetas da ioga. A busca da dimensão espiritual dos monges do deserto é simbolizada na alegoria da caverna de Platão: “A caverna - prisão, conclui Platão após relatar sua alegoria, é o mundo das coisas visíveis... e não me terás compreendido mal se interpretares a subida para o mundo lá de cima e a contemplação das coisas que ali se encontram como a ascensão da alma para a região do inteligível” (s/ data, p. 256). Apesar das interpretações de tipo idealista, que predominam tanto na filosofia platônica como no processo de abstração da filosofia hindu, as experiências a que se referem têm um importante sentido no caminho espiritual.

³⁰⁰ A relação com a ordem sobrenatural requer o desenvolvimento da capacidade de desligar os sentidos, condicionados e aprisionados pela tendência a repetir os prazeres imaginários, que tornam as pessoas escravas dos próprios sentidos e tendências. Por isso, tanto a ascese cristã como a ascese da ioga procuram libertar a pessoa da escravidão dos sentidos e do intelecto, desligando-os dos antigos condicionamentos, esvaziando-os e purificando-os de suas paixões (cujos dramas ilusórios animam o “teatro das sombras”). Essa purificação ou esvaziamento é uma necessidade preliminar e permanente para quem quiser experimentar uma nova realidade espiritual, e, no cristianismo se liga à transformação do homem velho no homem novo proposto pelos Evangelhos: “Por que a ascese? - perguntávamos no início deste livro. Podemos aqui fornecer uma resposta nova: não somente porque a ascese é uma recusa do mundo material, uma recusa da condição do ‘homem velho’, mas também porque ela leva ao homem novo...” (Lacarrière, 1996, p. 236).

³⁰¹ Estas aparecem nos diferentes movimentos monásticos, mas diferem no sentido a elas atribuído pela tradição cristã e pelas tradições orientais derivadas do hinduísmo, como se pode verificar no anexo I.9.

³⁰² O grande papel de S. Pacômio a esse respeito foi justamente o de abandonar sua vida solitária para fundar um tipo de sociedade em moldes evangélicos mais radicais e totalmente novos em relação às experiências anteriores, mostrando que a presença de outras pessoas não é um obstáculo, mas uma outra forma de ascese e contemplação em comunidade (a forma monástica cenobita).

toma, a seguir, a forma de um novo tipo de sociedade: os rebeldes individuais dão lugar às “cidades de Deus”, no mundo³⁰³.

4.3

Modo de Vida e Transmissão dos Conhecimentos Monásticos

Acentua-se, assim, a ruptura dos monges cristãos com a maneira de viver no mundo, não mais apenas nos moldes dos chamados “atletas do exílio” (como eram chamados os eremitas cristãos que viviam no deserto do Egito), mas pela formação de novas formas de ser e conviver. Procura-se, desse modo, começar a cultivar, desde o mundo presente, os princípios que regem a organização da “Cidade celeste”, contrapondo os valores do Reino de Deus expressos no homem reconstruído em bases novas³⁰⁴ aos valores e apegos do eu e do meu³⁰⁵. Por isto a questão da renúncia aos valores do mundo é crucial em todos os tipos de monaquismo³⁰⁶. Esses movimentos monásticos (cristãos ou de outras religiões) acabam se contrapondo, portanto, ao desenvolvimento do individualismo, à idéia de uma consciência privada e separada dos outros, à supremacia do eu e aos excessos da acumulação e consumo de bens materiais³⁰⁷. Aprofundam, então, uma outra proposta de desenvolvimento psíquico, que valeria a pena ser pesquisada pela psicologia³⁰⁸.

³⁰³ Com isso, procura-se, igualmente, corrigir os excessos e o perigo do orgulho, que se infla nas tentativas de dominar o corpo e a mente, acabando por desviar a busca de Deus para a aquisição de poderes psíquicos.

³⁰⁴ Esta tentativa do modelo comunitário introduzido por S. Pacômio é assim descrita por Lacarrière (1996): “Já são aplicados desde esse mundo, os princípios que devem reger a organização da Cidade celeste. Enquanto a sociedade profana apregoa os valores de individualidade e favorece tudo o que é a expressão do Eu, a regra dos mosteiros pacomianos quer quebrar essa individualidade, ‘reconstruir’ o homem em bases novas que são a negação do Eu” (p. 96/7).

³⁰⁵ Ou seja, do individualismo e do materialismo favorecidos e apregoados na vida mundana.

³⁰⁶ Em particular no cristão, na medida em que toca em um grande obstáculo ao seguimento de Cristo, como mostra Jesus a partir de sua conversa com o rico de notável posição (Lc 18, 18-30). Os *ashrams* indianos, que reúnem os discípulos em torno de um mestre espiritual, ajudam a percorrer um caminho semelhante de superação dos limites do eu e do meu.

³⁰⁷ As comunidades monásticas cristãs, hindus e budistas tornam-se, portanto, focos de luz e de irradiação de uma elevada espiritualidade. Elas são modelos e antecipações, em miniatura, da cidade celeste. Muitos autores descrevem freqüentemente os jardins e as fontes dos mosteiros e *ashrams*, como uma evocação do paraíso. Para Lacarrière (1996), a atmosfera simbólica que envolve o monge reflete e antecipa o paraíso.

³⁰⁸ Com o domínio dos instintos, desenvolvem-se capacidades psíquicas novas, em geral narradas através de histórias extraordinárias, em particular com animais. O retorno a um estado de inocência acompanha o despojamento interior e é descrito em vários relatos sobre as experiências desses monges e de vários santos cristãos como um convívio pacífico com os animais mesmo mais

Uma pesquisa sobre o testemunho dos monges cristãos, que leve em consideração semelhanças e diferenças no caminho interior percorrido pelos monges das diferentes tradições, pode contribuir para a psicologia na medida em que ajude a lançar luzes sobre a questão mais ampla da subjetividade, de sua transformação, da relação com o universo imaginário e simbólico e de seu sentido religioso³⁰⁹. O âmago da ascese e da vida contemplativa cristã está relacionado com o sentido religioso cristão e com a relação de intimidade com Cristo. A reflexão sobre a vida no deserto conduz os monges cristãos à consciência do objetivo verdadeiro dessa vida contemplativa e ao afastamento dos meios espetaculares e acessórios encontrados no caminho para atingi-lo³¹⁰.

O estudo histórico das diferentes tradições monásticas cristãs tendo mostrado que elas se inserem numa tradição monástica muito antiga, que extrapola o território europeu, assim como a descoberta da existência de uma grande multiplicidade de formas de vida monásticas em outras culturas e religiões,

ferozes, que se tornam a eles obedientes. Através do trabalho clínico, com base na psicologia de Jung e na psicologia da ioga, descobri como o equilíbrio dos impulsos é acompanhado pelo restabelecimento de uma harmonia psíquica, expressa pela integração das diferentes representações de animais, surgidos espontaneamente do fundo do inconsciente, durante a elaboração dos sonhos e a odisséia interior de cada pessoa. A mitologia indiana sempre apresenta os heróis e divindades montadas em animais, atribuindo a cada um deles um significado próprio. O sentido geral é que a conquista de um estado espiritual mais elevado passa pelo domínio e direcionamento dos diferentes aspectos do instinto (simbolizado pelas figuras de animais), no ser humano. As representações desses animais estão relacionadas à conquista das diferentes qualidades atribuídas a cada um deles. O chamado “bestiário do deserto”, associado à vida monástica dos monges cristãos do deserto egípcio é rico em histórias milagrosas com animais. A tentativa de simples conquista de poderes psíquicos é, entretanto, criticada em alguns caminhos monásticos hindus e também no cristianismo, cuja ênfase é dada à relação amorosa com Jesus Cristo e à ascese associada ao aprofundamento dessa relação.

³⁰⁹ O estudo dos testemunhos dos monges dessas diferentes tradições, que atingiram um elevado nível de desenvolvimento espiritual, põe em evidência, por exemplo, que através de diferentes abordagens do caminho monástico puderam eles desencadear um processo de abertura e transcendência da consciência, chegando a uma nova visão de unidade e de paz consigo mesmos e com os outros. Desse modo, eles se estabelecem numa maneira de ser que leva não apenas à superação do individualismo e do apego aos bens e poderes tanto materiais como espirituais, mas também das divisões e guerras na relação com os outros seres humanos.

³¹⁰ Como observa Lacarrière (1996): “São mesmo considerados suspeitos. O que conta, para esses místicos, é purificar o coração e o pensamento, banir deles toda imaginação e não comprazer-se nela, entregando-se às visões e as efusões equívocas que ela acarreta” (p. 245/6). As experiências espetaculares podem ser sinalizações do caminho interior para Deus, mas não têm relação direta com o grau de avanço na ascensão espiritual. Muitas pessoas passam por experiências interiores desse tipo, que dão acesso momentâneo a um estado mental maravilhoso. Pode-se chegar mesmo a relacionar essa experiência com uma experiência de Deus, mas quando ela não faz parte de uma caminhada espiritual mais profunda, logo passa sem deixar frutos, não provocando por si mesma nenhuma transformação interior. Na perspectiva da própria evolução do caminho contemplativo cristã, vai-se, portanto, deixando de lado o universo do fantástico e maravilhoso que tanto fascinam os principiantes, mas fazem desconfiar os mais experientes em sua busca de realização desse núcleo da experiência religiosa cristã.

desde a mais remota Antigüidade, muito contribuiu para a idéia de que o monge e o próprio monaquismo são arquétipos humanos universais, como se pode verificar pela referência feita a este respeito no prefácio do livro de Mayel de Dreuille (2000)³¹¹. A abordagem desta questão necessita, contudo, ser também situada num contexto histórico-cultural de modo que possa ser entendido não apenas em sua universalidade, mas também no seu sentido específico para a tradição cristã abordada nesta tese, assim como em relação com o modo de vida e de transmissão dos conhecimentos monásticos cristãos³¹².

Verifica-se pelos relatos dos monges de diferentes tradições religiosas, que suas experiências meditativas (ou contemplativas) e as transformações delas decorrentes são sempre pessoais e passam por um processo de mudança subjetiva ou de transformação da subjetividade, que não é igual para todos, mas é descrito através do símbolo do caminho espiritual e às vezes como uma odisséia. Embora sempre pessoais essas transformações têm um caráter universal, e suas referências podem ser encontradas nas diferentes religiões e caminhos espirituais. Tais transformações ocorrem, entretanto, inseridas nas relações com um mestre ou pai espiritual ou em referência a determinada comunidade religiosa ou espiritual. Esse caminho interior é, desse modo, também uma forma de expressão da fé de determinada tradição espiritual ou religiosa e tem raízes históricas, sociais e culturais. Pode-se, portanto, dizer que a idéia de uma universalidade do caminho monástico com base nas diferentes formas de ascese e contemplação não se opõe a uma perspectiva do monaquismo em termos histórico-culturais.

Após colocar o aspecto universal e específico do monaquismo em sua manifestação nas diferentes culturas e religiões, pode-se avançar com maior segurança na discussão atual sobre o arquétipo do monge. A compreensão do símbolo do caminho espiritual e sua íntima conexão com a transmissão do ensinamento através relação mestre - discípulo ajuda a entender a idéia de um arquétipo do monge, muito bem descrita por uma monja carmelita francesa (Poirot 1995). O termo arquétipo não é por ela utilizado no sentido junguiano, mas,

³¹¹ No próprio prefácio do livro de Mayel de Dreuille (2000), o Abade de seu mosteiro, Armand Veilleux, leva em consideração o fato de terem existido diferentes tradições monásticas cristãs e grande multiplicidade de formas de vida monásticas em outras culturas, desde a mais remota Antigüidade, concluindo ser atualmente admitido que o monaquismo é um arquétipo humano universal.

³¹² Assim sendo, esta abordagem da questão do arquétipo se distingue da abordagem de Jung a este respeito, apresentada no capítulo 3.

inicialmente, aproximado do sentido de ‘modelo’ ou ‘ideal monástico’. A fonte desse modelo para os monges cristãos se encontra no profetismo bíblico, e a ordem monástica carmelita tem uma referência fundamental ao profeta Elias e seu discípulo, Eliseu³¹³. Elias é por ela considerado como um paradigma do monge, no qual os diferentes aspectos da vida de contemplação e ascese se integram num conjunto de virtudes monásticas. A concepção do aspecto paradigmático do conjunto das virtudes permite-lhe, então, ultrapassar a simples idéia de um modelo ou ideal monástico e chegar a idéia do pai espiritual que gera discípulos³¹⁴. Esta idéia de paternidade espiritual está em íntima relação com o modo de vida monástico e com o tipo de conhecimento místico nela praticado e transmitido através da relação entre mestre e discípulo.

Um dos pontos em comum entre os diferentes monaquismos é para Mayel de Dreuille (2000) justamente a relação entre mestre e discípulo³¹⁵. Esta relação aparece sob formas variadas, tais como a do pai espiritual entre os profetas e primeiros monges cristãos, do guru hindu, do mestre zen ou do abade beneditino. Entretanto, sob as diferentes roupagens, encontra-se sempre o reconhecimento do mestre espiritual como guia para a superação dos obstáculos do caminho espiritual em direção à ordem sobrenatural, tomando como base um código de vida relacionado a essa ordem. É a partir dessa referência que se pode entender a associação entre o sábio e o monge, que representa a forma mais radical da busca de realização dessa ordem espiritual e a primazia dada aos seus bens e virtudes:

“Os sábios de todas as religiões concretizaram as exigências dessa ordem nos códigos de vida, que o mestre deve simultaneamente respeitar e fazer cumprir” * (idem, p.181).

³¹³ Ao longo do seu livro, essa monja procura, pois, mostrar a conexão espiritual entre Elias, um profeta bíblico do IX ° século a.C., e a ordem monástica carmelita criada no início do século XIII. A autora faz também alusão a outros modelos bíblicos importantes para o monaquismo cristão oriental e ocidental: “Vários textos mostram que a escolha é possível entre o modelo de Elias e o de Moisés, Abraão ou de Davi. A variedade das formas monásticas, tanto no Oriente como no Ocidente, desde o aparecimento do monaquismo até nossos dias, se refere a um ou outro tipo bíblico” * (p. 215).

³¹⁴ “É a conexão das virtudes em Elias, que o colocam em primeiro plano dos paradigmas do monge. Mais do que um modelo, a liturgia faz dele um pai. Ele é o homem do deserto que gera discípulos. O lugar de Eliseu, junto a Elias, é, então, primordial” * (idem, p. 216).

³¹⁵ Considera, que nas ”... origens dos diversos monaquismos encontram-se, quase em todo lugar, as relações entre mestre e discípulo” * (idem, p. 180).

Ao por em relevo os aspectos comuns do monaquismo, Mayel de Dreuille ressalta que todos os mestres enfatizam a importância da concentração e a necessidade do domínio dos sentidos e das paixões, assim como o ultrapassamento dos conceitos e idéias para conseguir tal objetivo. Toda a vida nos mosteiros, e todas as ações dos monges e suas práticas (inclusive o trabalho) são orientadas para a busca espiritual³¹⁶. Descrevendo a vida no mosteiro, Mayel de Dreuille sublinha a semelhança das práticas diárias. O relato de diversos testemunhos monásticos a este respeito, assim como minha própria experiência nas comunidades monásticas do hinduísmo e do cristianismo permitiram-me constatar uma espantosa semelhança na vida diária, entremeada pelo canto, estudo das escrituras, meditações, trabalho espirituais, práticas do silêncio, rituais, técnicas de concentração. E valores éticos³¹⁷. Contudo, além das diferenças sobre a questão do divino (ou a respeito da “Realidade Suprema”) e das diferenças culturais, existem também especificidades próprias na maneira de encarar a vida comunitária monástica em cada tradição³¹⁸.

É, portanto, no contexto desse modo de vida e de busca espiritual que se situa a questão da filiação ou genealogia espiritual relacionada ao modo de transmissão do conhecimento sobre a realidade sobrenatural. Poirot (1995), refletindo a partir da tradição católica carmelita desenvolve sua idéia sobre a transmissão do arquétipo do monge, mostrando Elias como um pai espiritual, que gera, por assim dizer, o arquétipo da vida espiritual nos monges cristãos a ele

³¹⁶ Observa, neste sentido, que: “A vida monástica, inteiramente consagrada à busca da união com o Absoluto, conduz em todos os lugares ao desapego em relação ao impermanente, portanto, em relação aos bens materiais e à busca do lucro” * (idem, p. 330). Embora esta referência não seja sempre colocada em relação ao Absoluto, o fato é que se procura sempre não apenas a primazia do espiritual, mas também do que é gratuito e corresponde à ordem do Amor. O trabalho, como toda e qualquer atividade do monge, é direcionado para essa busca espiritual, para a qual deve ser orientado todo o ser do monge. O trabalho torna-se assim mais um meio de ascese. Ele se torna uma prática espiritual, que libertada do egoísmo e integrada à contemplação, permite viver permanentemente em presença de Deus ou centrado numa outra Realidade considerada suprema. O monge nela se inspira e nela se apóia em seu trabalho, até nela repousar completamente. Esse é tanto o objetivo do *karma ioga*, no hinduísmo, da ação na inação do budismo ou do ‘*ora et labora*’ beneditino.

³¹⁷ Tais como: a não – violência, a calma e a paz, a alegria, a luta contra o egoísmo e suas tendências agressivas, o amor e respeito do outro, a compaixão, a humildade, a hospitalidade, etc.

³¹⁸ Para os monges cristãos, por exemplo, a comunidade de irmãos e irmãs é muito importante, pois todos são vistos como membros de Cristo, todos participam de sua vida divina e fazem parte do “*Corpo de Cristo*”.

afiliados, ou seja, não através de uma relação de imitação e sim de filiação³¹⁹. Seu estudo dessa paternidade espiritual nas diferentes formas assumidas pelo monaquismo cristão é amplamente documentado³²⁰. Sua descrição do processo de transfiguração espiritual e divinização, que ocorre nesta relação de filiação espiritual, extrapola a presente tese³²¹. Sem entrar na argumentação a este respeito, pode-se, entretanto, observar que as idéias de filiação espiritual e de transmissão do conhecimento se encontram também em outros contextos, religiosos ou não. Nada impede, portanto, que sejam estudados pela psicologia e pesquisados dentro do contexto da relação interpessoal e da dinâmica dos símbolos³²². Esta relação entre a paternidade espiritual, a vida monástica, a

³¹⁹ Isto ocorre não através da imitação de um modelo, mas através da transmissão de uma nova vida espiritual da qual ele é o intermediário ou o receptáculo na relação entre Deus e os homens. Para esta monja carmelita, portanto, a idéia de arquétipo implica não apenas a idéia da imitação de um modelo, mas uma idéia de geração ou procriação espiritual, que inclui a invenção e a criatividade de cada discípulo na criação das novas formas de existência e experiência: “Ora, as relações de participação e de genealogia são muito mais importantes do que aquelas de imitação. O que deve ser banido é justamente a fantasia de um modelo a imitar: trata-se de inventar um novo tipo de existência espiritual. Elias não é um intermediário. Ele está a serviço do que é imediato entre o discípulo e Deus. Não temos os escritos do profeta, mas sua vivência transmite como em espelho a conduta a seguir. Ele é o ícone do Deus vivo, que nos introduz na luz tabórica” * (idem, p. 214). Faz ela alusão, nessa última frase, à presença de Elias, que, ao lado de Moisés, aparece na cena da transfiguração de Cristo, diante dos discípulos, no monte Tabor (Mt 17, 3-4; Mc 9,4-5; Lc 4,24-26).

³²⁰ Utiliza não apenas o depoimento dos monges do Carmelo, mas igualmente dos chamados Padres da Igreja (que elaboraram as bases da doutrina cristã) e dos expoentes do movimento monástico cristão, tanto oriental como ocidental, citando vários testemunhos a esse respeito entre os representantes do monaquismo egípcio, palestino, capadócio, sírio, armênio, italiano, francês, etc. Seu livro toma também como referência os documentos dos grandes doutores da Igreja Católica e do monaquismo cristão, entre eles S. Ambrósio de Milão, S. Jerônimo, Cassiano, Sto. Antão e Origines, que reconhecem todos essa paternidade de Elias: “No Ocidente, Jerônimo, eremita do deserto de Chalcis e monge de Belém, e Cassiano, de origem romena, que permaneceu longamente no Baixo-Egito, viam em Elias e Eliseu os fundamentos do movimento monástico... No Oriente, a conduta do profeta Elias que serve de espelho a Antão, o Grande, coloca os fundamentos de toda ascese em uma perspectiva de transfiguração e divinização” *(idem, p. 218).

³²¹ Este processo é relacionado com a iluminação pelo Espírito Santo e com o conhecimento místico de Deus que fazem com que a transmissão do arquétipo não ocorra pela imitação exterior ou reprodução da imagem exterior do monge, mas pela geração de uma nova vida no espírito. A autora introduz a idéia de que os monges, que se ligam à genealogia de Elias, perpetuam os carismas que possuía Elias, gerando interiormente o homem novo, renovado por Cristo, pela luta contra o homem velho dentro de si mesmos. A palavra carisma não tem aqui o sentido sociológico relacionado a uma capacidade de liderança, mas o sentido a ela atribuído pela concepção cristã dos dons do Espírito Santo (do grego *charisma* e do latim *charisma*, que significa dom).

³²² Pode-se, assim, considerar, independentemente da perspectiva mística aqui adotada, que existem diferentes tipos de filiação que são estabelecidas para a transmissão dos conhecimentos: a que se constitui na transmissão do conhecimento psicanalítico; a relação entre mestre e discípulo, no hinduísmo e no budismo; ou ainda a relação entre o abade (ou abadessa) e os demais monges de um mosteiro beneditino. Assim sendo, podem ser observados outros tipos de transmissão do conhecimento que passam pela relação de geração espiritual, desencadeiam forças psíquicas e um processo que gera símbolos capazes de criarem uma nova vida espiritual. Esta dinâmica pode levar ou não aos níveis relacionados à dimensão propriamente religiosa, em função do tipo e proposta da

experiência mística e o simbolismo religioso foram também estabelecidos em outras tradições monásticas. Embora descritos de modos distintos através de caminhos e métodos próprios de cada uma delas, as explicações a este respeito integram uma maneira de viver semelhante e fazem parte dos pontos em comum, que constituem a base de diálogo entre os monges, como observa Mayel de Dreuille (2000)³²³.

O que define um monge cristão³²⁴ e orienta sua prática, seu modo de vida e sua forma específica de conhecimento é o fato de ele dedicar-se completamente à relação de intimidade com Deus ou à contemplação de Deus através de um centramento e identificação com Cristo³²⁵. Os monges cristãos respondem ao apelo amoroso de Cristo por uma entrega completa de si mesmo, orientando e organizando seu modo de vida e suas práticas religiosas nesse sentido³²⁶. Os

relação. No caso dos monges cristãos trata-se de uma relação de filiação espiritual dentro do quadro religioso cristão, no qual ocorre uma estreita ligação entre o símbolo e a experiência mística da relação com Cristo e seu Espírito através de diferentes protótipos de paternidade (Sto. Elias, S. Bento, Sto. Agostinho, Sto. Inácio, etc.).

³²³ Considera que nas "... origens dos diversos monaquismos encontram-se, quase em todo lugar, as relações entre mestre e discípulo" * (idem, p. 180). Mostra esta relação sob as formas variadas do pai espiritual entre os profetas e primeiros monges cristãos, do guru hindu, do mestre zen ou do abade beneditino.

³²⁴ Ouvei uma explicação simples e tocante a esse respeito, dada por uma monja católica a crianças em visita a um mosteiro beneditino, e que queriam saber o que é um monge. Partindo da experiência de duas pessoas apaixonadas, explicou que o monge é alguém tão profundamente apaixonado por Deus, que quer viver toda sua vida na presença do seu amado, contemplando-o e procurando conhecê-lo melhor. Assim sendo, a renúncia do monge, suas práticas e seu modo de vida despojado e austero podem ser entendidos como um esforço para criar um espaço adequado para essa experiência de intimidade e união com Deus. Essa experiência conhecida como experiência mística não é exclusiva do monge. A especificidade cristã da vida mística de tipo monástico está na ênfase dada à iniciativa divina e na apresentação dessa possibilidade como um dom especial de Cristo para esse tipo de vida. A vida monástica cristã é apresentada como uma vocação que parte da experiência de um chamado de Deus para a vida contemplativa, e que se manifesta por um intenso desejo ou um impulso poderoso de tudo abandonar em busca dessa intimidade e dessa união com Cristo. Idéias semelhantes a este respeito existem também em algumas outras tradições monásticas, embora não sejam apresentadas na forma de um desejo intenso em relação com um chamado de Deus (Um Abismo que atrai outro abismo).

³²⁵ A realização de um estado de união com a Realidade Suprema (*Brahman*) através de uma vida de tipo contemplativa é também o objetivo dos monges hindus e de sua prática de meditação. Procura-se acalmar a mente para se entrar em contacto com o seu fundamento ou substrato divino. Embora a concepção de Deus e os meios ou técnicas variem de uma religião para outra, existe uma idéia básica comum aos diferentes tipos de vida monástica de que o silêncio e o esvaziamento do espírito favorecem o contato com a presença divina. Numa situação de menor agitação e envolvimento com as atividades mundanas, o ser humano teria melhores condições de perceber esta presença, que poderia se dar assim a conhecer e expandir a condição limitada do ser humano.

³²⁶ Não se trata, nesse caso, de tentar conseguir apenas uma experiência de êxtase ou os bens e poderes dela decorrentes, mas de se instalar e de viver amorosamente nessa presença divina, numa forma de união com Cristo expressa através da alegoria das núpcias espirituais. Para algumas tradições monásticas, a presença divina é considerada como o próprio si-mesmo ou o ser divino em cada pessoa, para outras ela é o vazio que se alcança na completa presença a si mesmo. Para os monges cristãos, trata-se da presença e da íntima relação amorosa com o Amado, que tem a

monges das demais tradições religiosas procuram viver permanentemente em relação a uma presença³²⁷, e para conseguí-lo desenvolvem técnicas contemplativas ou de meditação e tentam se aprimorar no seu conhecimento. Nesse contexto, toda atividade ou trabalho diário, o canto, o estudo das escrituras sagradas e a própria liturgia são transformadas em formas de viver essa presença e são orientadas para a completa concentração e contemplação do divino³²⁸.

Assim sendo, o caminho monástico cristão pode ser apresentado como uma forma intensa de viver a vida mística cristã, de mergulhar e viver submerso em Deus³²⁹. Os místicos cristãos se referem à experiência de Deus como um conhecimento na obscuridade, como o contacto com uma Presença, que é Mistério³³⁰. Edwards (1995), embora não tratando diretamente da experiência

iniciativa do chamado. Sem a intensidade desse apelo amoroso não haveria a vocação e a vida monástica seria árida. Só o acesso à fonte divina da água viva dá condições de vida no deserto. Na tradição monástica do Shivaísmo da Cachemira, Deus é apresentado também como a fonte da felicidade, do amor, da paz e do supremo bem e sabedoria. O impulso para a liberação da escravidão do mundo brotaria, segundo essa filosofia hindu, da fonte divina existente no âmago do ser humano. De modo diverso do cristianismo, essa fonte é identificado com o Si-mesmo Universal que seria o mesmo e único Ser em todos os seres.

³²⁷ Esta presença é enfocada de modo diverso em cada tradição: presença a si-mesmo, à Realidade Suprema, ao Cristo, etc. Contudo, há sempre uma relação entre esta presença e uma ordem sobrenatural ou supra-humana distinta da ordem do mundo.

³²⁸ Desse modo, as maneiras de comer, de dormir, de andar ou de falar dos monges são também formas de praticar este estado de paz e meditação e de estabelecer o contacto com o divino, sendo usadas como formas de conhecimento a esse respeito. Por isso, costuma-se dizer que é possível conhecer um mestre até pela forma de amarrar o sapato. Foi assim que os monges do mosteiro de Steindl-Rast puderam dizer a respeito do monge japonês, como já mencionado anteriormente: “Nós não compreendemos o que ele dizia, mas sua maneira de andar, de se sentar, de comer prova que é um monge” * (2003, p.39). Vivendo no espaço sagrado da intimidade com Deus, cada gesto de um monge, mesmo realizado na vida desse mundo, exprime já a realidade do mundo divino. Certa vez, escutando o canto de monjas beneditinas em círculo em torno do altar, surgiu na minha mente a imagem do canto dos Serafins (que na etimologia hebraica sugere a idéia de algo ardente e poderia ser traduzida por seres “abrasadores”). Na visão da vocação do profeta Isaías, eles aparecem no círculo mais próximo de Deus, voltados para a sua face e cantando o hino de adoração a Deus (Is 6, 2.6).

³²⁹ Etimologicamente, a palavra mística (que provem do grego *myô*) significa o procedimento de fechar os olhos e olhar para o interior, numa postura própria da meditação e da contemplação. De modo que se pode dizer ser a mística uma forma de buscar a realização do sentido último através de uma experiência contemplativa e pessoal do divino. Existem várias formas de mística, e não cabe aqui aprofundá-las, mas elas não devem ser reduzidas aos aspectos visionários e esotéricos com os quais são freqüentemente associados. Parece-me mais exato caracterizar a experiência mística pela intensidade e profundidade do processo de relação com o divino ou com Deus e por sua expressão na vivência e no estilo de vida. A experiência mística cristã transparece desde o início da história cristã, no relato dos apóstolos após a ressurreição de Cristo, em textos de S.Paulo e S.João, manifestando-se na forma de diferentes correntes místicas e de elevados expoentes, tais como S. Gregório de Nissa, S. João da Cruz, S. Bernardo de Claraval, Santa Hildegarda de Bingen ou Mestre Eckhart.

³³⁰ Como mostra Edwards, em seu livro *A Experiência Humana de Deus* (1995), a noção de experiência de Deus é mais ampla que a de experiência mística, que diz respeito ao âmago da experiência de Deus, relacionada com a oração contemplativa: “A experiência mística, então, refere-se àqueles momentos em que a oração vai além de pensamentos e imagens e se torna uma

monástica, assinala a separação ocorrida, no ocidente, entre a experiência de Deus e a discussão racional sobre Deus, enfatizando a importância atual de uma reintegração mais ampla da teologia e da experiência humana de Deus³³¹. Sem entrar na discussão teológica a este respeito, cabe, contudo, salientar a especificidade do conhecimento monástico cristão, sua estreita relação com a prática, com o modo de vida e com a experiência mística³³², assim como a necessidade de um tipo de transmissão particular a esse conhecimento, que foi anteriormente caracterizada como uma filiação ou gestação espiritual³³³.

experiência de união amorosa com Deus (p.102)”. O lado místico da experiência de Deus é abordado através do símbolo da ‘noite escura’ ou da imagem da escuridão espiritual, empregada por uma longa tradição da mística cristã, que remonta aos Padres da Igreja, em particular S. Gregório de Nissa (séc. IV), tornando-se um símbolo central para os contemplativos cristãos mais recentes, como S. João da Cruz. Comentando a experiência de Moisés, relatada na Bíblia, S. Gregório de Nissa observa, na *Vida de Moisés*, que esse encontra Deus aproximando-se da nuvem escura onde Deus está, sendo esta considerada como um sinal da presença divina. Como a relação com Deus escapa totalmente aos nossos referenciais, ela só poderia ser feita na escuridão dos sentidos e do intelecto, pois nossa mente não pode apreender o Invisível e Incompreensível. Nosso acesso a Deus só poderia se fazer, portanto, na escuridão interior iluminada apenas pela luz do próprio Deus, que é a graça. Essa idéia, retomada pelo Pseudo-Dionísio, monge do século V, em sua *Teologia Mística*, influenciou toda a tradição ocidental. O Pseudo-Dionísio, que escreveu também os *Nomes Divinos*, *As Hierarquias*, tornou-se um clássico da teologia mística cristã. Ele é, até hoje, uma referência tanto para os pesquisadores da questão como para os praticantes da contemplação ou da meditação. Ele foi, em particular, amplamente estudado por M. R. Roques, em *L’Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo – Denys* (1954a) e em seu verbete a este respeito, no *Dictionnaire de spiritualité* (1954b). Ele é também bastante citado na pesquisa mística de Certeau, em particular no *Mémorial* (1960), no *Étranger* (1969), em *Histoire et Mystique* (1972), no *Absent de l’histoire* (1973) e na *Fable Mystique* (1982). É a partir dessa tradição mística da espiritualidade cristã, que S. João da Cruz vai elaborar o símbolo *noite escura*. Para essa tradição mística cristã como para a tradição hindu, a contemplação transcende, portanto, o conhecimento meramente mental ou intelectual.

³³¹ Edwards (1995) observa a este respeito que: “Na Igreja primitiva e nos escritos dos pensadores medievais, a teologia e a experiência religiosa estão intimamente ligadas. Na obra de Tomás de Aquino há uma integração profunda da experiência cristã com a reflexão racional. Entretanto, depois de Tomás, deparamos com o progresso de uma teologia dogmática independente da experiência religiosa e que dela duvida um pouco, e uma tradição de experiência mística e teologia mística que não está bem fundamentada em uma teologia mais ampla. Em nossa época, cabe-nos a tarefa urgente de estabelecer uma abordagem teológica da experiência humana de Deus” (p.7). Essa tarefa cabe à teologia e não a uma tese em psicologia, mas pode-se considerar que ela é, sem dúvida, um desafio atual para o caminho monástico, que merece ser refletido e não apenas reduzido à execução de um conjunto de práticas.

³³² O conhecimento monástico cristão é inseparável da experiência de transformação pessoal para a vida com Deus e não pode, portanto, ser dissociado das práticas e do modo de vida, que a ele conduzem. As relações desse conhecimento com o ser de cada pessoa e com sua transformação rumo ao Desconhecido e ao Mistério divino fazem com que as referências e conhecimentos para a caminhada nessa direção baseiem-se, tanto no monaquismo cristão como em outras tradições monásticas, não só na própria experiência como também na experiência dos que já percorreram esse caminho.

³³³ Tratando-se de um tipo de conhecimento que tem a ver com o que há de mais profundo no ser de cada pessoa, ele não pode, portanto, situar-se apenas no nível intelectual, implicando uma radical transformação do ser humano para o aprofundamento da vida no plano divino, ainda nesta vida. A experiência monástica católica insere-se nesse tipo de relação pessoal e comunitária com o

Sendo o conhecimento monástico baseado na experiência e na prática, ele é ministrado por mestres que ocupam a função de orientação e formação na caminhada espiritual e de transmissão do sentido religioso e dos significados de sua linguagem simbólica. Sem esse tipo de conhecimento não é possível a interpretação e a compreensão das experiências acumuladas pela tradição monástica nem das novas experiências³³⁴. Tendo em vista que os diferentes tipos de monaquismo se preocupam com a elevação espiritual do ser humano e se contrapõem à ordem do mundo, vale a pena refletir sobre a importância da dimensão material nessas tradições religiosas, em particular nas correntes espiritualistas que deixam de lado a questão de Deus, partem do estudo e desenvolvimento da mente e utilizam referências de tipo materialista³³⁵. A abordagem destas correntes permitirá não apenas ampliar a discussão a respeito das bases do diálogo, mas também inseri-lo no atual contexto de pluralismo, secularismo e relação da religião com o materialismo.

4.4

Diálogo entre Religião e Materialismo

Na concepção cristã do Reino de Deus, que está dentro e está fora, já está presente, porém só se realizará completamente no futuro, a transformação do mundo e do ser humano, do pessoal e do social, do material e do espiritual são associadas. Nessa concepção cristã tanto o ser humano como o mundo será

Mistério divino, mas ela se inscreve também na história humana e num longo processo de transmissão e transformação das formas monásticas.

³³⁴ Tal forma de transmissão do conhecimento aproxima-se, portanto, de uma formação, como a formação psicanalítica, por exemplo, através da qual se tem acesso à linguagem do inconsciente e se aprende a lidar com os mecanismos próprios desse território desconhecido através da relação com alguém que já percorreu esse caminho e aprendeu essa linguagem. É possível se refletir sobre a psicanálise e é importante discuti-la intelectualmente e até estudá-la nas universidades. Contudo, esse conhecimento será sempre superficial e meramente acadêmico, caso não esteja ancorado na experiência e caminhada pessoal. Cada uma das escolas psicanalíticas tem, portanto, suas próprias formações, ministra seus ensinamentos e exige uma experiência prática pessoal. De forma semelhante, a formação monástica e o ensino monástico estão ligados aos mosteiros e se dirigem para aqueles que estão nessa caminhada. Atualmente, os mosteiros recebem pessoas de fora, que podem eventualmente ministrar uma palestra ou formação específica, como tive a ocasião de fazer em mosteiros da ordem beneditina e carmelita. Contudo, a formação básica dos monges é feita através da transmissão da tradição e do ensino das práticas monásticas ministradas por outros monges, que têm a função de mestres desse ensino.

³³⁵ São consideradas, portanto, como uma “espiritualidade materialista”. Embora esta expressão pareça contraditória, e talvez não permita valorizar adequadamente a profunda dimensão espiritual destas correntes, tem o mérito de indicar a ligação delas com uma base materialista.

transformado, de modo que o espiritual e o material não podem ser dissociados. A ressurreição não se refere tampouco apenas ao espírito, pois também o corpo e toda a criação ressurgirão completamente transfigurados. Assim sendo, o cristianismo corretamente compreendido integra a dimensão espiritual e a dimensão material numa perspectiva de elevação do conjunto da vida ou do conjunto da criação. Contudo, todo este processo de realização do Reino de Deus é centrado na relação com Deus, com Jesus Cristo e com seu Espírito e é indissociável dessa relação.

Todavia, freqüentemente as transformações dessas diferentes dimensões da realização do Reino são separadas, enfatizando-se uma ou outra delas, e o cristianismo enfrenta desvios num sentido ou no outro. As espiritualidades de tipo subjetivista, em qualquer das religiões, acentuam o processo interior e pessoal e tendem a dar pouca ou nenhuma importância ao social. As correntes materialistas ocidentais (e suas influências dentro do cristianismo) tendem, por sua vez, a acentuar a importância do mundo material, de seu aspecto psicológico ou social e da transformação destes. Nesse processo, deixam de lado a referência a Deus ou a um Absoluto, embora possam continuar com uma referência a uma ordem sobrenatural ou supra-humana. Assim sendo, é importante atentar para a dimensão materialista³³⁶, na qual veio se inserir o budismo e a própria ioga para entender inclusive a acolhida que recebem nas sociedades ocidentais secularizadas.

No século VI a.C., surge, na Índia, uma reação contra a especulação do bramanismo, o culto dos deuses e a decadência social da época (especialmente no que diz respeito às diferenças de castas), dando origem a duas novas religiões: o budismo³³⁷ e o jainismo³³⁸. O budismo e o jainismo correspondem, portanto, a um movimento de reforma religiosa (muitas vezes comparado ao do protestantismo), que tem como base social uma revolta da casta dos comerciantes e guerreiros contra o predomínio dos sacerdotes brâmanes. Ambas estas correntes religiosas nascem dentro de um movimento de contestação política - filosófica – religiosa e

³³⁶ A vertente materialista da filosofia indiana se desenvolveu a partir da filosofia *Sânkhya*, como se pode verificar no anexo I.10.

³³⁷ Referências sobre o budismo podem ser encontradas no anexo I.11.

³³⁸ A referência sobre o jainismo pode ser encontrada no anexo I.12.

são profundamente marcadas pela concepção materialista do *Sânkhya*³³⁹. As duas novas religiões originam congregações monásticas, cujos seguidores vivem em comunidades praticando o ascetismo e a meditação³⁴⁰. A filosofia *Sânkhya* e a ioga acabam por constituir como que dois aspectos de uma mesma disciplina³⁴¹, que é aceita pela ortodoxia do hinduísmo, e convertida em parte integrante e importante da tradição hindu³⁴².

É preciso, portanto, levar em conta que as representações da salvação e do chamado processo de liberação do hinduísmo vão também variar de acordo com a corrente religiosa de seus intérpretes e mudar em função da perspectiva filosófica e religiosa adotada ou da maior ou menor ênfase dada à dimensão material e espiritual. Assim sendo, é importante distinguir cada perspectiva para melhor compreender o papel do divino e do humano, nesse processo. A própria ioga não se considera uma religião. A perspectiva “materialista” ou científica que estes tipos de espiritualidade adotam não constitui, entretanto, como no ocidente, uma opção pelos valores materiais nem uma recusa do espiritualismo. Apesar de existirem, no Oriente, religiões ou caminhos espirituais que partem de alguns referenciais materialistas, estes não podem ser considerados materialistas ou espiritualistas no sentido ocidental destes termos.

Tal tipo de classificação não é, contudo, totalmente improcedente como mostram as considerações acima mencionadas. Além disso, esta classificação aponta para a multiplicação das tentativas de integrar a visão espiritualista e a

³³⁹ A influência da concepção materialista do *Sânkhya* tornou-se, assim, enorme não apenas dentro como fora da Índia. Ela influenciou, em particular, as duas importantes filosofias religiosas indianas, que acabei de descrever, o budismo e o jainismo, fornecendo-lhes fundamentos materialistas para a revolta contra a hegemonia dos brâmanes.

³⁴⁰ Apesar da riqueza e variedade das experiências individuais de tipo monástico, observa-se uma tendência geral à organização da vida monástica em moldes comunitários. É interessante observar uma proximidade e paralelismo na organização das ordens monásticas: S. Bento, o fundador do monaquismo cristão comunitário, na Europa, viveu no século V/ VI d.C.; e o organizador do monaquismo hindu, Shankara, no século VIII/ IX, d.C., tendo baseado seu modelo de organização monástica, nas formas comunitárias dos mosteiros budistas, cujas experiências mais elaboradas conheceram grande apogeu, por volta do século VI. As características semelhantes do tipo de vida monástica organizada em mosteiros tornam-se, deste modo, um fator favorável à atual aproximação desses movimentos monásticos e à participação de representantes de suas diferentes correntes no diálogo interreligioso monástico.

³⁴¹ A primeira oferece uma fundamentação da natureza humana e do funcionamento psíquico aceita pela ioga, que a integra a uma perspectiva espiritualista de influência védica e até pré-ariana (ou seja, anterior à invasão do Norte da Índia pelas populações indo – arianas, no século XVIII a.C.).

³⁴² Até mesmo o Buda é aceito como um dos *avatârs*, a nona encarnação divina do hinduísmo.

visão materialista³⁴³, tanto no ocidente como no oriente. No meu entender, no entanto, os caminhos propriamente espirituais orientais (e não suas adaptações ocidentais), mesmo quando partem de uma concepção materialista do psiquismo, não abandonam a perspectiva espiritualista da tradição original de onde brotaram. A espiritualidade do budismo, por exemplo, não leva em conta a concepção de Deus e uma relação com ele, mas segue uma busca e uma orientação espiritual e reconhece uma utilidade ética na crença em um Deus Criador³⁴⁴. Essas espiritualidades procuram dar uma base material à sua pesquisa espiritual, situando-a no nível do ser ou da consciência³⁴⁵.

Este tipo de espiritualidade apresenta-se, algumas vezes, como um caminho espiritual; e, outras vezes, até como uma religião, com sacerdotes e rituais, como, por exemplo, os rituais budistas. De modo geral, têm sempre um caráter global, e não delimitam áreas específicas para a filosofia, a psicologia e a religião³⁴⁶. Ao contrário de Nabert, que distingue o campo da filosofia e o da religião, observa-se, neste tipo de espiritualidade, uma ausência de separação, que transparece no nível da própria linguagem. Nota-se uma utilização simultânea de elementos de cunho científico e de elementos de cunho espiritual, e uma passagem sem fronteiras entre um nível e o outro. Nem sempre isto ocorre, porém, com os ocidentais que desenvolvem estudos e práticas especificamente psicológicos ou filosóficos, com base em pesquisas sobre uma ou outra destas correntes espiritualistas orientais, e que estando inseridos no modo de pensar ocidental se preocupam com a delimitação dos diferentes campos e linguagens³⁴⁷.

³⁴³ Um exemplo de tentativa de integração do ponto de vista espiritualista oriental e da perspectiva materialista ocidental pode ser encontrada no anexo I.13.

³⁴⁴ A referência sobre seu pensamento a este respeito se encontra no anexo I.14.

³⁴⁵ Como se pode verificar no anexo I.15.

³⁴⁶ Tornam-se assim muito atraentes para as pessoas que procuram encontrar um equilíbrio e um conhecimento de si-mesmo, e se afastar dos valores de um mundo cada vez mais materialista e secular. Compreendo perfeitamente tal opção, que foi também a minha, e que me trouxe muitos benefícios, mas percebo também que tais tentativas se inserem num processo de secularização que enfatiza a autonomia em relação à religião, e o predomínio do mundo material e da ciência, em particular, da psicologia. Nesse contexto, muitas pessoas encontram assim uma opção espiritual, sem romper com este processo e sem ter que se engajar em uma religião como a católica, que consideram ultrapassada e cujos valores religiosos se diferenciam claramente dos valores materialistas dominantes, no ocidente.

³⁴⁷ Posso dar meu próprio exemplo ao estudar a psicologia e a filosofia da ioga, fazendo uma tese de psicologia e outra de filosofia a este respeito. Considero, porém, que as transposições de conceitos, métodos e técnicas do campo espiritual para um outro campo, como o científico ou profissional coloca o problema da mudança do sentido original e uma modificação dos significados em relação com o novo contexto simbólico, mas não cabe aqui abordar esta questão.

Independentemente da crítica ou da valorização deste tipo de abordagem holística, é importante perceber, contudo, que se trata de uma outra forma de espiritualidade e de uma outra forma de tratar a questão do ser, da consciência, do divino e da ética. Apesar das diferenças entre as religiões, existe a referência comum a uma caminhada espiritual na qual são elaboradas estas questões sob o ângulo específico do enfoque de cada religião. É assim possível, como propôs Nabert, discernir as qualidades consideradas por essas religiões e caminhos como estando em relação com o divino ou o absoluto, e estabelecer uma base comum de diálogo a este respeito. A partir daí, pode-se aprofundar o conhecimento sobre os diferentes caminhos para desenvolver estas qualidades e estudar o processo de transformação humana, de desenvolvimento espiritual ou de santificação delineado por estas propostas religiosas (ou não religiosas)³⁴⁸.

Isto não quer dizer que não se leve em consideração as diferenças entre as diversas tradições que participam do diálogo inter-religioso monástico, em particular no que diz respeito à concepção de Deus³⁴⁹. Pude verificar a riqueza introduzida pelo reconhecimento das diferenças sobre esta questão, numa troca de experiências entre monges das diversas tradições religiosas integrantes da comissão francesa do DIM, em uma reunião que tive a oportunidade de presenciar, em Paris (2003). Tal diferença tem conseqüências importantes na maneira de viver e abordar várias outras questões cruciais para o monaquismo, em particular a do desejo e sua relação com a vida espiritual³⁵⁰.

Há uma concordância entre estas diferentes tendências monásticas que o desejo é insaciável, que a busca de sua realização nos diversos objetos é

³⁴⁸ Uma prova do interesse nesse sentido é demonstrada pelo escritor hinduísta Ravi Ravindra (1991): “Mas o que me interessa aqui é o maior milagre de todos: a transformação do ser. Mais do que a transformação exterior da água em vinho, o que acho infinitamente mais motivador é o fato que pela ação do Cristo, Saulo tenha podido ser interiormente transformado em Paulo” * (p.28). Preocupado pela questão da aproximação entre as religiões, em particular entre o hinduísmo e o cristianismo, Ravi Ravindra coloca como objetivo central de todo ensino espiritual “... mostrar à humanidade um caminho de transformação do ser afim de que se possa viver não centrado em si mesmo, como se faz, mas em Deus” * (ibidem). O Dalai-Lama reconhece, igualmente, que a tradição budista e cristã “... partilham o objetivo comum de produzir um ser humano perfeito; uma pessoa plenamente realizada, espiritualmente madura, boa e generosa” * (idem, p. 134). Considera ele que essa comunhão de objetivo e o reconhecimento da diversidade constituem os dois pontos fundamentais para o diálogo interreligioso, pois ambas as religiões se propõem “... a servir o outro por amor e compaixão... apresentam, também, um meio de ultrapassar as limitações estreitas de uma existência egoísta... reconhecem que cada um de nós possui a semente do despertar espiritual” * (idem, p. 252).

³⁴⁹ Estas diferenças são resumidas no anexo I.16.

³⁵⁰ Como se pode verificar no anexo I.17.

insatisfatória e alienante, e que se manter ligado ao passado é uma prisão. Este nível da reflexão só leva, entretanto, à compreensão dos aspectos negativos e destrutivos dos desejos, que se manifestam mais claramente em casos de paixão ou consumismo desenfreado. O cristianismo dá um sentido positivo ao desejo, ao impulso, à vida, e à história humana, embora estes pontos não sejam sempre valorizados. O sentido positivo do desejo e seu enigma só são elucidados, quando se relaciona a compreensão do ser e da consciência com a sua fonte divina e com o Amor do próprio Deus³⁵¹.

Tendo apresentado esta visão panorâmica sobre as bases comuns às principais correntes religiosas que participam do diálogo interreligioso monástico, suas diferenças e as possibilidades de aproximação entre elas, e tendo introduzido alguns exemplos de articulação entre o materialismo e a espiritualidade, parece-me fundamental agora aprofundar este último ponto mostrando que a necessidade atual do estabelecimento de uma base de diálogo se faz sentir não apenas na relação entre as religiões, mas também nas relações entre os crentes das diferentes religiões e os materialistas, convivendo num mesmo espaço social. A reflexão sobre as diferentes concepções de mundo religiosas e materialistas vem levando à compreensão da importância de se admitir e respeitar não apenas os diferentes pontos de vista, mas também os diferentes modos de racionalidade, tendo em vista o atual convívio intercultural dessas diferentes racionalidades no contexto de pluralismo e predomínio da racionalidade secular ocidental.

Esta questão está relacionada aos debates sobre a emergência de uma nova ordem político-cultural, sobre as bases pré-políticas e morais de um Estado democrático, sobre a necessidade do poder público ser submetido a um direito comum que garanta o convívio entre os que crêem e os que não crêem, e sobre as questões éticas necessárias ao estabelecimento de uma base de entendimento e reconhecimento mútuo para este convívio³⁵². Embora as reflexões sobre estas questões escapem ao âmbito desta tese, elas não podem deixar de ser pelo menos mencionadas, pois já estão repercutindo na convivência diária entre os diferentes grupos culturais e religiosos, assim como nas relações inter-religiosas e na base de

³⁵¹ Como foi descrito na nota 40.

³⁵² Ou em outras palavras, a necessidade de uma base ética para as sociedades pluralistas e midiáticas.

diálogo já estabelecida, em particular entre os monges³⁵³. Mesmo não havendo ainda uma consciência geral a respeito dos problemas subjacentes a essas questões, estes problemas dizem respeito a todos os envolvidos na convivência do pluralismo intercultural e inter-religioso, sobretudo os que vivem o diálogo, em seu contexto diário. Estas questões foram levantadas, por exemplo, num interessante debate entre o filósofo Habermas e o então Cardeal Ratzinger, atual Papa Bento XVI³⁵⁴.

Não cabe aqui aprofundar este debate, mas é importante ressaltar que as questões nele abordadas são fundamentais para a consolidação e ampliação das bases de diálogo. Nele é colocada a questão da necessidade de uma base de entendimento ético mais ampla para a atual coletividade pluralista, que abarque o conjunto de suas várias concepções de mundo, princípios e procedimentos. Situa-se esta questão no contexto do processo de secularização cultural e social, assim como na perspectiva de uma transformação política das atribuições do estado nas sociedades pós-seculares³⁵⁵ que garanta o convívio entre as diferentes crenças e visões materialistas com base na tradição do direito.

Esta base de entendimento das sociedades pós-seculares é colocada em relação com o diálogo intercultural, inter-religioso e entre crentes e não-crentes. Considera-se urgente que as culturas em contato encontrem fundamentos éticos, que possam conduzir a uma comunhão e à construção de uma configuração

³⁵³ Alguns exemplos disto são: o envolvimento dos participantes do DIM no debate sobre o uso do véu nas escolas francesas, e sobre o racismo ou atitudes contra os diferentes grupos religiosos; assim como a defesa dos direitos de grupos religiosos em diferentes países.

³⁵⁴ O debate ocorreu na Academia Católica da Baviera, em Munique (Alemanha), em 19 de janeiro de 2004, sob o impacto da guerra do Iraque, e foi publicado, no caderno *Mais!*, da *Folha de S. Paulo*, em 24 de abril de 2005, por ocasião da eleição de Bento XVI.

³⁵⁵ No quadro traçado por Habermas, o termo pós-secular assinala não apenas o fato de a religião ter se afirmado num ambiente crescentemente secular, como também para a permanência das comunidades religiosas e para o reconhecimento público pela contribuição funcional que a religião desempenha na reprodução de motivos e atitudes desejáveis. Este filósofo destaca, sobretudo, a necessidade, neste contexto pós-secular, de um juízo normativo com conseqüências para o contato político entre cidadãos crentes e não-crentes. Considera que, na medida em que o Estado liberal se direcione para uma integração política dos cidadãos que ultrapasse o mero *modus vivendi*, a diferenciação das instâncias da qual alguém é membro (ou seja, a relação com a comunidade social e com a comunidade religiosa) não pode se esgotar numa mera acomodação do *ethos* religioso e das leis da sociedade secular, que sejam simplesmente imposta. A compreensão da tolerância própria das sociedades pluralistas precisa contar de modo racional com a permanência de um dissenso e com uma mesma percepção dos crentes e não crentes da garantia das liberdades éticas para cada cidadão mantidas pela neutralidade do Estado face às diferentes concepções de mundo.

comum e juridicamente responsável de bases interculturais³⁵⁶. Reconhece-se a existência de diferentes tipos de racionalidade vinculados a diferentes contextos culturais e o fato que nenhuma dessas racionalidades pode se impor às demais nem ser compreendida por toda a humanidade. O diálogo inter-religioso monástico tem avançado muito neste sentido estabelecendo uma ampla base que integra as culturas e racionalidades tanto ocidentais como orientais³⁵⁷.

A descrição dessa evolução para uma sociedade pós-secular coloca, portanto, a questão da nova inserção da religião na sociedade e da necessidade de ampliação da base de diálogo de modo a encaminhar o dissenso criado na convivência plural de diferentes concepções de mundo. Assim sendo, aponta-se para uma nova situação na qual as próprias transformações e conflitos da sociedade secular criam uma incompatibilidade entre as exigências de um modo pacífico e democrático de convivência plural e a atual organização política de generalização e imposição de uma só visão de mundo secular. A necessidade do diálogo se amplia e acentua, tornando imprescindível o estabelecimento de uma nova base de diálogo, que permita ouvir e levar em conta os pontos de vistas de crentes e não-crentes, como comenta Habermas:

³⁵⁶ O Cardeal Ratzinger enriquece o debate ponderando ser necessária a complementação da doutrina dos direitos humanos por uma doutrina dos deveres e limites humanos de bases interculturais. Admite, deste modo, a constituição da ampla base de entendimento intercultural e inter-religioso, que está sendo construída no diálogo, em particular no estudado nesta tese. É claramente expresso que tal base de entendimento ético não pode de modo algum ser colocada e conduzida unicamente dentro do universo cristão nem totalmente dentro de uma tradição racional ocidental, pois estas têm sentido apenas para parte da humanidade. Esta apresentação leva, portanto, em consideração as colocações feitas, no capítulo 3, sobre cultura e simbolismo. A idéia de interculturalidade sustenta a apresentação de um esboço dos diferentes espaços culturais atuais e de suas tensões, coloca em causa a universalidade simbólica e a existência de uma única inteligibilidade imposta aos diferentes conjuntos culturais, aponta para as contradições e divisões internas dos espaços culturais e postula a existência de diferentes racionalidades e a necessidade de reconhecimento desses distintos tipos de alteridade racional. Desse modo, seu ponto de vista a este respeito caminha também no sentido da perspectiva hermenêutica, que defendo nesta tese.

³⁵⁷ O Cardeal Ratzinger afirma claramente a importância de que os dois grandes componentes da cultura ocidental (a fé cristã e o racionalismo secular ocidental) não deixem de lado as outras culturas, mas se comprometam, ao contrário, com um ouvir que as integrem numa correlação polifônica e permita um processo universal de desenvolvimento, no qual as normas e valores humanos essenciais (conhecidos ou pressentidos) adquiririam uma nova intensidade luminosa. Sem deixar de reconhecer a relevância da fé cristã e a contribuição do mundo secular para o aperfeiçoamento da razão, considero, contudo, fundamental ultrapassar as relações de forças em termos de hegemonia ou de direcionamento de uma religião e de uma racionalidade sobre as outras. É talvez ainda utópico pensar a este respeito, mas me parece preciso superar qualquer tipo de predomínio de um espaço cultural sobre o outro para se chegar a uma verdadeira experiência de interculturalidade. Isto não significa naturalmente que os cristãos deixem de acreditar na centralidade universal do Cristo ou deixem de apontar nesta direção para que outros possam perceber tal centralidade. Significa apenas propor um relacionamento baseado no reconhecimento mútuo das diferenças de pontos de vista, inclusive sobre este assunto.

“Cidadãos secularizados, enquanto se apresentarem nos seus papéis de cidadãos, não devem negar, fundamentalmente, um potencial de verdade a visões de mundo religiosas nem colocar em questão o direito dos concidadãos crentes de contribuir, pr meio de uma linguagem religiosa, para com discussões públicas. Uma cultura politicamente liberal pode esperar até mesmo dos seus cidadãos secularizados que tomem parte dos esforços em traduzir contribuições relevantes da linguagem religiosa para uma linguagem que seja publicamente acessível” (idem, p.5) .

Embora reticente sobre o termo pós-secular (ou pós-moderno) e sobre a possibilidade de se chegar a uma convivência pacífica em termos meramente normativos e jurídicos, concordo com a análise de que estamos caminhando para uma nova situação gerada pelas transformações e conflitos da sociedade secular, e de que existe uma incompatibilidade entre as exigências de um modo pacífico e democrático de convivência plural e a atual organização política de generalização e imposição de uma só visão de mundo. Deste modo, a questão do direito e da ética são imprescindíveis para o estabelecimento de uma base de diálogo, embora atualmente predomine o individualismo e cada grupo queira estabelecer e impor a sua própria ética. Todas as minhas pesquisas a partir da década de oitenta, levaram-me a pressentir este forte retorno da importância da questão religiosa, o acirramento das contradições do mundo secular e a perspectiva de uma nova inserção da religião, assim como de um novo tipo de diálogo entre o materialismo e a fé³⁵⁸.

Considero também ser imprescindível ampliar o diálogo inter-religioso para um diálogo entre as diferentes visões de mundo, mas isto exige o alargamento da base de entendimento, e o processo já em curso entre as religiões, em particular, entre os monges, pode trazer uma contribuição nesta direção.

³⁵⁸ Em uma apresentação feita a este respeito, no 4º Seminário “Psicologia e Senso Religioso: Processos Psicológicos na Representação Religiosa”, realizado na USP, em setembro de 2002 (Sodré 2004), relato a importância da minha experiência pessoal e do diálogo entre materialismo e fé em minha própria história de vida, o intenso retorno à vida espiritual e a ruptura que provocou com o pensamento puramente intelectual e a racionalidade dominante no mundo secular ocidental. Este processo sacudiu minha construção racional e possibilitou a emergência de experiências espirituais que me levaram a repensar a religião. Este processo é muito bem descrito por Françoise Dolto (1981), em *Les Évangiles et la foi au risque de la psychanalyse* e por Didier Dumas (2001), em *La Bible et ses Fantômes*. Este último autor mostra como a “mitologia religiosa da cultura dos pais” marca o sistema de representações e a elaboração dos ideais infantis e como sobre ela vem se erguer uma “mitologia científica”, que apresenta uma explicação do universo, mas não responde à busca do sentido do ser humano, que continua sendo preenchida pela religião. O diálogo entre materialismo e fé tendo atravessado toda minha história e tendo sido extremamente enriquecedor, como mostro neste texto (Sodré 2004), considero-o, até hoje, muito estimulante e frutífero, e por isso me encantei com o diálogo entre Habermas e o Cardeal Ratzinger.

Embora a questão da ética e da justiça constitua, sem dúvida, um núcleo em torno do qual parece convergir o diálogo, este núcleo não esgote o dilema da convivência pacífica³⁵⁹, e parece-me que o diálogo de experiências entre os monges descortina um outro horizonte, que procuro apresentar nesta tese. Este diálogo não se situa apenas ao nível do direito e da ética, mas se abre para o convívio amoroso e para a experiência espiritual, para a hospitalidade e a vivência da partilha e do reconhecimento da alteridade, numa perspectiva de integração entre o oriente e o ocidente, de caminhada para o Absoluto e de construção do Reino de Deus.

A concepção de Nabert a respeito da unidade como fundamento da comunicação verdadeira das consciências me parece poder contribuir para a abordagem da base de entendimento no contexto do pluralismo religioso e da interculturalidade. Suas colocações sobre a possibilidade de troca de experiências sobre as diferentes caminhadas para o absoluto permitem o aprofundamento do conhecimento sobre as diferenças religiosas e um diálogo entre diferentes convicções e visões de mundo, num clima de paz e fraternidade³⁶⁰. O esforço filosófico de Nabert e Ricoeur conduz a uma nova visão do ser humano e a uma nova abordagem da espiritualidade, da religião e da relação entre as religiões, possibilitando também uma melhor compreensão do ponto de vista monástico.

Após ter apresentado os fundamentos do monaquismo e das bases de diálogo, neste capítulo, cabe agora, no próximo, aplicar o enfoque histórico-cultural construído a partir destes autores à interpretação do desenvolvimento do monaquismo e do diálogo de experiência proposto pelos monges cristãos. Levando em conta os fundamentos monásticos, e as bases de diálogo aqui delineadas, tiveram estes monges condições de agir e se relacionar com os monges de outras tradições religiosas, transformando-se e traçando uma história própria e

³⁵⁹ Como já mostrei, em particular na apresentação da concepção de Ricoeur, no capítulo 3.

³⁶⁰ Este clima não pode existir sem um reconhecimento mútuo. Embora tendo chegado a uma conclusão pessoal a respeito do testemunho único de Jesus, não posso deixar de reconhecer o elevado nível das experiências do divino em vários mestres e santos de outras tradições, de modo que me parece extremamente importante o esforço filosófico de Nabert para compreender os testemunhos do divino numa perspectiva mais ampla de enriquecimento através do pluralismo religioso e do diálogo inter-religioso. O esforço de Nabert é retomado por Ricoeur, que amplia e aprofunda o campo de estudo da filosofia da religião, abrindo-o para um frutuoso diálogo entre a filosofia, a teologia e as ciências humanas e sociais, cada uma delas situada em sua área específica de conhecimentos e respeitando o campo próprio da religião. Sem o reconhecimento das diferenças entre os pontos de vista das religiões e dos pontos de vista materialistas, como proposto por Habermas e pelo Cardeal Ratzinger, não pode tampouco haver diálogo.

singular, integrada à história plural de sua comunidade e do mundo em que vivemos. A experiência mística dos monges cristãos vem assim trazendo para o diálogo inter-religioso uma contribuição original sobre a alteridade e sobre a vida monástica, que renova a história do monaquismo e sua identidade cristã através do aprofundamento do diálogo com os monges de outras religiões e culturas, a ser apresentada a seguir.

5

Desenvolvimento Histórico do Monaquismo e Surgimento do Diálogo Inter-Religioso Monástico

5.1

Consolidação do Monaquismo Cristão e da Cristandade

Apresentei, no capítulo anterior, os fundamentos do monaquismo, as idéias em torno da questão de sua universalidade e a especificidade do monaquismo cristão. Considerando que a proposta central do monge cristão é a de ultrapassar o “homem velho” e construir o “homem novo” à imagem do Cristo, parece-me importante verificar as tentativas e obstáculos encontrados para a realização desse objetivo ao longo da história do monaquismo cristão, procurando melhor entender a construção histórica dessa identidade. Poderei, então, mostrar a relação do diálogo inter-religioso com o processo histórico de desenvolvimento do monaquismo, em particular em relação com sua forma mais radical de busca da realização de uma ordem espiritual sobrenatural ou divina e com a primazia dada aos seus bens e virtudes. Desse modo, será possível situar o desenvolvimento do diálogo inter-religioso monástico no processo histórico de busca de realização desse projeto e de reconhecimento de semelhanças e diferenças na busca realizada pelo monaquismo das outras religiões.

O estudo dos primórdios do monaquismo cristão permite verificar que, desde seu início, este assume um aspecto contestador³⁶¹, que permanecerá ao longo do desenvolvimento do cristianismo, apesar dos períodos de decadência e associação ao poder, que arrefecem esta importante dimensão, que procuro ressaltar na presente tese. As histórias de vida das figuras heróicas dos primeiros monges e santos cristãos, no período de florescimento do monaquismo e início da cristandade, permitem perceber como suas ações se cruzam, e vão tecendo a

³⁶¹ Como se pode verificar pela síntese apresentada.

história do monaquismo cristão, que se entrelaça com a história da cristandade e com a própria construção da Europa³⁶².

Para bem entender o papel histórico-cultural dessas figuras heróicas e das novas instituições monásticas é importante levar em consideração o processo de desestruturação do Império Romano, invadido pelos chamados “bárbaros”. Suas hostes chegam à Itália nesse mesmo período (séculos IV e V d.C.) de expansão monástica e consolidação da cristandade³⁶³. As pessoas assistem à lenta agonia desse império, considerado eterno e possivelmente se sentem angustiadas e desorientadas. Nesse cenário de devastação, a Igreja Católica se mantém como a única instituição sólida face às controvérsias e incertezas de um mundo em ruína³⁶⁴. A história da intervenção do Papa Leão Magno no assalto dos hunos a Roma ilustra bem o papel desempenhado pela Igreja Católica neste período³⁶⁵. Conta-se que tão grande era o prestígio de Leão Magno, que Átila renuncia ao saque de Roma, diante do espanto geral da população amedrontada³⁶⁶. É nesse contexto de expansão do cristianismo, ao longo do século IV e V, que novos reinos vão sendo constituídos e ocorrem profundas modificações no Império Romano do Ocidente, cuja queda, em 475, termina com a deposição do último imperador, Rômulo Augusto.

³⁶² No Anexo II, após descrever o início do monaquismo cristão e sua expansão pelo oriente, mostro como ela se propaga também pela Europa, e o papel não apenas religioso, mas também cultural, social e político que os monges acabam exercendo, apesar de não estarem ligados ao poder político e até a ele se oporem, em algumas circunstâncias, sobretudo na defesa da fé cristã.

³⁶³ Em 410, Roma é ocupada pelos visigodos. Outros povos bárbaros – vândalos, alanos e suevos – fugindo dos hunos, chegam ao território da Gália, deixam atrás de si um rastro de destruição, e se estabelecem na Península Ibérica (na Espanha e na Lusitânia).

³⁶⁴ Este cenário é magistralmente retratado por Sto. Agostinho (354-430) através da imagem da “cidade dos homens” destruída pelos sofrimentos, guerras e fome, enquanto a *Cidade de Deus* continua sendo edificada. No momento atual, no qual a Europa está sendo reunificada, seria interessante que seus dirigentes pudessem reconhecer esse papel desempenhado pela Igreja Católica, no conturbado período de formação histórica do continente europeu. Sua atuação permitiu não apenas a preservação do patrimônio cultural greco-romano e a manutenção de um intercâmbio cultural e religioso entre o ocidente e o oriente, mas influenciou também na configuração da própria Europa através da expansão do Cristianismo por todo esse continente.

³⁶⁵ Em 438, os hunos, comandados por Átila, devastam os Bálcãs, atacam a Gália, são derrotados por legiões romanas e germanas, investem contra o norte da Itália e chegam às portas de Roma. Nessa paisagem devastada, destacava-se, então, a figura do papa Leão Magno, que governou a Igreja de 440 a 461. Ele defende não só a Igreja das heresias que a corroíam (convocando o IV Concílio ecumênico, o Concílio de Calcedônia, que reafirma a natureza divina e humana da pessoa de Cristo, conseguindo o apoio dos seiscentos bispos orientais e mantendo a universalidade da Igreja), mas a própria capital do Império Romano. Ele sai ao encontro de Átila pedindo-lhe que se retirasse sem saquear Roma.

³⁶⁶ Verdi, séculos depois, retrataria a repercussão desse evento no imaginário cultural através de sua ópera, *Átila*. Nela, antes de encontrar o papa às portas de Roma, este rei huno sonha com a figura de um velho sábio, com o qual identifica Leão Magno ao encontrá-lo.

Com o fim do Império Romano, a partir de 476, a Igreja Católica fica sendo a única instituição organizada que não sucumbiu às invasões germânicas. Com a desintegração do Estado romano, assume muitas de suas funções, em particular as assistenciais, transformando-se na maior proprietária de terras do Ocidente. Com a descentralização da economia, surgem vários reinos bárbaros e a Igreja Católica procura a conversão dos povos germânicos. Através da aliança com o reino Franco (por meio da conversão de seu rei, o rei Clóvis, e de seus súditos), a Gália (que compreendia a atual França e os territórios hoje ocupados pela Bélgica, Alemanha e Itália) torna-se o centro de irradiação do Cristianismo. Ao mesmo tempo, através da aliança da Igreja com os governantes francos, esses utilizam as instituições religiosas para a organização e administração de seu reino. Desse modo, a Igreja contribui para a legitimação do sistema social em construção, ao mesmo tempo em que continuou a exercer suas funções religiosas.

Só no início do século VI, surge, na Itália, o monaquismo beneditino fundado por S. Bento (480 - 547), que é fruto desse florescimento do monaquismo na Europa e vai contribuir decisivamente para sua expansão no mundo todo³⁶⁷. Para melhor entender o desenvolvimento histórico do monaquismo cristão é, contudo, importante acompanhar a sua transformação através dos diferentes modos de viver e exprimir a fé cristã, seguindo a linha geral da consolidação e o desenrolar das contradições desse projeto de tipo evangélico face às transformações da vida social e política³⁶⁸.

³⁶⁷ Após estudar em Roma, abraça a vida de eremita em Subiaco, organizando posteriormente uma comunidade monástica, no Monte Cassino (por volta de 525-530) Seguindo o modelo comunitário oriental de S. Pacômio. S. Bento escreve, então, sua clássica Regra monástica, a **Regra de S. Bento**, que é fruto de sua experiência espiritual pessoal e do conhecimento das Regras anteriores (como a **Regra do Mestre**, na qual se apóia). Adaptada à vida cristã e às novas condições monásticas em desenvolvimento na Europa, essa Regra marca um progresso em relação às regras monásticas anteriores. Estas eram escritas na forma de máximas e preceitos de perfeição, e tinham um caráter mais exigente; enquanto que a regra beneditina integra organicamente os princípios cristãos básicos numa doutrina monástica concreta de caráter mais moderado. Representa ela um grande equilíbrio entre o caminho de desenvolvimento espiritual contemplativo, a atividade através do trabalho e uma sabedoria que aceita os limites da natureza humana e suas fraquezas.

³⁶⁸ França Miranda (2005) constata a este respeito: “A história do cristianismo nos demonstra como a mesma fé foi, ao longo dos séculos, vivida e expressa diversamente conforme os contextos socioculturais, em que se encontravam os cristãos” (p.13) Ao focalizar a relação do catolicismo com a história, este teólogo põe em evidência como este foi entendido e interpretado de modos diversos ao longo da história, construindo uma variedade de expressões e vivências da mesma fé, produzindo múltiplas formas de viver o Reino de Deus: “A história do catolicismo é, no fundo, a história da fé cristã entendida e vivida por gerações sucessivas, ou por grupos socioculturais diferentes. Não só se pode observar uma pluralidade constante de ‘catolicismos’ numa perspectiva diacrônica, mas também vemos que, freqüentemente, uma mesma época apresentou modalidades múltiplas da mesma fé cristã”. (idem, p.132/133) Esta pluralidade de expressões vai se

Como mencionado anteriormente, os mosteiros exerceram um papel fundamental na cristianização do mundo rural europeu e na preservação da cultura greco-romana. Sua irradiação vai se propagar a partir da experiência de S. Bento, na atual Itália, embora já existissem, no continente europeu, as outras formas de organização monástica citadas. Os mosteiros e abadias beneditinas vão estabelecer um novo tipo de vida comunitária em que tudo é partilhado pelos monges e o trabalho manual é valorizado e elevado à categoria de uma forma de oração e serviço a Deus. Os monges fazem traduções, transcrevem e copiam livros e documentos históricos, trabalham nas bibliotecas, nos campos e nas oficinas, cultivam bosques e terrenos incultos. Eles realizam ações sociais e educativas, criam escolas, transmitem e interpretam a herança cultural greco-romana adaptando-a aos ideais cristãos. Dessa forma, eles preservam e irradiam a cultura antiga, ao mesmo tempo em que reelaboram a identidade cristã e servem de exemplo para os camponeses.

A vida monástica beneditina, em particular, constrói essa identidade pela ênfase numa vida totalmente centrada no Cristo, ao qual nada se deve antepor. S. Bento morre duas décadas depois da fundação de seu mosteiro, deixando um reduzido número de discípulos, sem que se pudesse imaginar, que essa pequena obra se transformaria num grande movimento histórico, e faria brotar uma longa tradição monástica viva até hoje, tendo seguidores em diferentes partes do mundo. A expansão que se seguiu foi, porém, impressionante, pois, duzentos anos mais tarde, na época de Carlos Magno, a regra beneditina se torna predominante em toda a Europa, com exceção da Península Ibérica.

A partir do século VIII, o mosteiro do Monte Cassino torna-se um centro exemplar para o monaquismo europeu, desempenhando um grande papel tanto no nível cultural como religioso. Tendo feito face à desestruturação política do império romano ocidental e preservado a cultura greco-romana (em particular em suas bibliotecas), os mosteiros beneditinos se tornam fochos de luz e de referência cristã para as populações locais. Já no século IX, o monaquismo europeu é fundamentalmente beneditino e toda a Europa estava coberta de abadias. Embora essa expansão tenha aspectos culturais e religiosos importantes, ela se reveste,

multiplicando e ramificando desde os primeiros séculos, dando origem a ramos diversos da mesma árvore. Enraizada no patrimônio comum da fé, a frondosa árvore católica abriga diversos pássaros, cujos vôos desenham diferentes modalidades de vida eclesial e de tradições religiosas nutridas pela mesma seiva da árvore da vida espiritual católica.

contudo, a partir do império de Carlos Magno, com o manto do poder, através de uma associação bastante controvertida do monaquismo com o poder imperial, do qual recebe doações³⁶⁹. Os movimentos de reforma, como o de Cluny, no século X, são também controvertidos, pois embora tenham ocorrido renovações, a centralização institucional e a associação com o poder político continuam a minar a vida espiritual. Isto não quer dizer, porém, que os grandes movimentos reformistas que marcaram a vida da Igreja, nos fins do século X e início do século XI, não tenham dado resultados positivos³⁷⁰.

Contudo, em termos do processo histórico e em função da contradição principal que estou analisando (entre os valores evangélicos e os valores mundanos), é importante sublinhar que os mosteiros tornam-se aristocráticos e pouco abertos ao povo e aos esboços de renovação. As riquezas escandalosas dos mosteiros (como as de Cluny) e as interferências nos assuntos temporais minam a vida monástica. Essa religiosidade mais externa e pomposa é duramente criticada por aqueles que querem viver uma autêntica vida espiritual e buscam um retorno às fontes do monaquismo cristão³⁷¹. Durante seu primeiro milênio, o cristianismo histórico já se havia, contudo, revestido com a roupagem da cristandade, sobretudo, na Europa, onde moldou a cultura e a sociedade, como mostra França Miranda (2005)³⁷². A distinção entre o cristianismo e a cristandade permite não apenas melhor entender as críticas e oposições do autêntico monaquismo e tomar consciência que a proposta religiosa do cristianismo nada tem a ver com sua

³⁶⁹ Pouco a pouco, estrutura-se uma sociedade de tipo feudal, formada por uma aristocracia proprietária de terras (alto clero e nobreza) e pela massa de camponeses sem terra. A riqueza dos mosteiros atrai a ganância dos senhores feudais, aos quais os mosteiros acabam se submetendo indireta ou diretamente, através de abades nomeados, sem vocação e sem compreensão da vida espiritual.

³⁷⁰ Eles produziram bons frutos através de uma renovação da formação cristã, assim como do surgimento de novos santos e novas ordens religiosas, como a ordem dos camaldulenses de S. Romualdo (falecido em 1027).

³⁷¹ Redescobre-se, por exemplo, a vida eremita através da criação por S. Bruno (no século XI) da ordem religiosa cartusiana (a Cartuxa), que mistura a solidão e a vida em comum. Ainda no século XI, despontam outros grandes reformadores da vida monástica, como S. Pedro Damiano (1007-1072), que recebeu o título de doutor da Igreja por sua extensa obra escrita e teve também uma influência na reforma de toda a Igreja, em particular através de sua colaboração com seu amigo Hildebrando (futuro papa Gregório VII), grande reformador que liberta a Igreja de seus vínculos temporais.

³⁷² Ao descrever a passagem da cristandade para a sociedade moderna, França Miranda (2005) esclarece: “Durante vários séculos o cristianismo, como realidade histórica, se configurou como *cristandade*. Limitado, sobretudo, ao continente europeu, constituía a religião hegemônica, moldando a cultura e a sociedade, oferecendo uma cosmovisão e um *ethos* aceitos e partilhados por todos, proporcionando-lhes uma identidade social e religiosa. A tradição era, sem dificuldade, acolhida pelo indivíduo”. (p. 25)

hegemonia enquanto cristandade³⁷³, como também melhor compreender a associação entre o monaquismo e o profetismo. À semelhança dos profetas, os monges anunciam a mensagem de Deus e insistem sobre a conversão, enfrentando muitas vezes os reinos desse mundo e assumindo uma postura crítica contra a religiosidade de aparência, numa nítida posição de contra-cultura no interior da própria cristandade.

A partir do século XI, a organização feudal dá lugar a uma nova ordem social³⁷⁴, que vai influir diretamente na organização da cristandade e do monaquismo. O crescimento econômico e comercial propicia a expansão territorial dos reinos cristãos em direção ao leste da Europa compreendendo a atual França e Península Ibérica. A atividade financeira se dinamiza, em particular nas cidades do Norte da Itália, onde vai surgir um novo movimento de tipo monástico em torno da figura de S. Francisco de Assis. Aparecem movimentos de renovação evangélica, que acentuam a importância da pobreza e da penitência, levado ao surgimento, no início do século XIII, das chamadas ordens mendicantes³⁷⁵, como ficaram conhecidas as novas ordens religiosas que enfatizavam a pobreza e a subsistência através da caridade dos fiéis, deixando de lado a ênfase, em particular beneditina, na sobrevivência pelo próprio trabalho.

O surgimento dos movimentos evangélicos de pobreza e penitência e a criação dessas novas ordens podem ser relacionados com o desenvolvimento da sociedade capitalista. Expressam, ao seu modo, uma profunda reação evangélica aos valores do capitalismo, embora não formulem suas propostas em termos de contestação desses valores. Podem, assim, serem consideradas como as formas produzidas pelo novo estágio da contradição entre os ideais monásticos e os ideais

³⁷³ Desde a época de Jesus, os próprios apóstolos confundiram seu messianismo com a possibilidade de um reinado nesse mundo, mas Jesus foi enfático a este respeito ao afirmar claramente: meu Reino não é deste mundo.

³⁷⁴ O aumento da produtividade gera um excedente de mão de obra e de produção agrícola, o crescimento demográfico das cidades e o desenvolvimento do comércio marítimo. Surge uma nova classe de comerciantes e de artesãos, um intercâmbio entre os núcleos rurais e urbanos, a abertura de rotas comerciais entre regiões distantes e o desenvolvimento de uma burguesia urbana.

³⁷⁵ As quatro principais ordens religiosas mendicantes foram a dos carmelitas, franciscanos, dominicanos e agostinianos. Estas novas ordens religiosas se propõem a reformulação do ideal monástico. Elas abandonam a idéia tradicional dos mosteiros com suas propriedades e direitos, acentuando a importância do voto de pobreza e a fraternidade dos irmãos ou freires. Esta palavra indica também os antigos membros das ordens militares ou das ordens espirituais de cavaleiros, que queriam orientar suas vidas segundo a tradição monástica, mas assumiam tarefas militares.

da vida mundana dessa época³⁷⁶. Brotam, também, de dentro da própria vida monástica beneditina, novos movimentos monásticos, como os cistercienses, no século XII, que contestam a acomodação predominante em muitos mosteiros e renovam o monaquismo de tipo beneditino, fazendo-o retornar às bases dos ensinamentos de S. Bento.

Na realidade, a disseminação dessas novas ordens acompanha as expansões comerciais, urbanas e militares européias. Elas não procuram mais o recolhimento do campo, que reunia a população rural em torno dos mosteiros, mas seguem o desenvolvimento das cidades e se ligam à população urbana. O monaquismo católico passa, então, a se ramificar, assumindo formas variadas e autônomas, cada uma com um estilo próprio. As ordens dominicanas, franciscanas e carmelitas movidas pelo ressurgimento do ideal de pobreza dos mendicantes aprofundam cada uma ao seu modo um certo tipo de espiritualidade monástica. Os mosteiros de tipo rural, com suas terras e direitos próprios cedem, então, lugar às moradias comunitárias de tipo urbano, adaptadas ao desenvolvimento das cidades.

Não cabe aqui entrar na discussão que opôs a concepção da função religiosa como ofício (*ordo*) ou ordem vertical e hierárquica e a concepção monástica de tipo horizontal e comunitária, mas vale a pena mencionar a influência desses debates sobre a função religiosa e sobre a evolução que levou, nos séculos XII e XIII, ao desenvolvimento das ordens clericais dos padres seculares (cônegos) e das ordens sacerdotais (como a dos dominicanos e franciscanos). No século XVI, essa discussão leva aos debates em torno da Reforma protestante e alimentam o movimento que conduz ao surgimento da ordem tipicamente sacerdotal dos jesuítas. É a partir desse pano de fundo, que se pode entender a contribuição e as características da Companhia de Jesus. Criada por Sto. Inácio de Loyola (1491 - 1556), esta ordem mantém a importância da unidade entre a meditação dos textos bíblicos e a contemplação, mas relaciona

³⁷⁶ O comentário de Palacín, e Pisaneschi (1991) sobre a explicação histórica da perenidade de S. Francisco vai nesse sentido ao apresentar a sua vida como "... uma reação religiosa contra os perigos e males da cultura urbana que no início do século XIII já começavam a fazer-se palpáveis; males e perigos que, com o aumento ininterrupto da urbanização e da mentalidade capitalista, a ela inerente, têm pesado cada vez mais sobre as gerações seguintes..." (p.232)

esta com a sua mística do serviço e com a ação pastoral no mundo³⁷⁷.

No século XVI, os movimentos de renovação monástica não cessam, portanto, de se expandir, dando origem a novas formas monásticas ou à reforma das antigas. É o caso, por exemplo, da reforma carmelita de Sta. Teresa d'Ávila (1515-1582) e de S. João da Cruz (1542-1591)³⁷⁸. Sua linguagem amorosa aprofunda igualmente o aspecto psicológico da contemplação, com especial acento na dimensão afetiva. Assim sendo, o século XVI assiste ao aparecimento de diferentes formas de espiritualidade, que aprofundam cada uma a seu modo a pesquisa da subjetividade: os jesuítas enriquecem o conhecimento da dimensão intelectual da subjetividade, enquanto que os carmelitas exploram mais a dimensão afetiva³⁷⁹. Além disso, o monaquismo continua a se consolidar em vários outros pontos da Europa, expandindo-se para a Europa setentrional e central, até chegar à sua parte oriental. O monaquismo vai assim assumindo diferentes formas culturais e diferentes modos de espiritualidade, de acordo com cada contexto social e religioso³⁸⁰.

³⁷⁷ Sua companhia se apresenta como um exército à disposição do Papa para a defesa da fé, a reforma da Igreja e sua obra missionária. Em resposta ao contexto das lutas enfrentadas pela Igreja Católica os jesuítas vão dar ênfase à ação apostólica, ao aperfeiçoamento teológico e à contribuição intelectual para a cultura humana a fim de poder representar a Igreja no campo das ciências, da elaboração do pensamento moderno e da educação. A dimensão contemplativa da ordem jesuíta é, então, vivida através dos exercícios espirituais, desenvolvidos a partir da experiência mística de Santo Inácio. Eles aperfeiçoam o aspecto intelectual e psicológico da atividade contemplativa, dando particular atenção ao papel da imaginação ativa nos exercícios espirituais.

³⁷⁸ Esses dois santos, que tanto enriqueceram a dimensão mística do monaquismo, introduzem, em 1564, na Espanha, a reforma da ordem carmelita, fazendo surgir o movimento dos carmelitas descalços, assim chamados por andarem com os pés nus em sandálias como sinal de retorno à austeridade inicial dessa ordem religiosa, fundada na Síria (Monte Carmelo), no século XIII. Embora bastante ativos na reforma interna dos conventos carmelitas, esses santos aprofundam a vocação íntima da contemplação e do silêncio para a união com Deus ou o amor unitivo, que eles chamam de “matrimônio espiritual”.

³⁷⁹ Trata-se, nesse caso, de uma transformação das formas de meditação, pois a contemplação cristã mais antiga (como, por exemplo, a beneditina) se atém ao aprofundamento da palavra divina nos textos bíblicos (a *Lectio Divina*), não entrando nos meandros da subjetividade. Outros tipos de reforma ocorrem, contudo, dentro da orientação monástica beneditina, como, por exemplo, aquela introduzida na Abadia cisterciense da Trapa, na França, no século XVII, que deu origem ao ramo trapista dos cistercienses.

³⁸⁰ O monaquismo eslavo, por exemplo, atinge um alto nível estético e espiritual ao se enraizar nessa cultura. Os fundadores desse monaquismo são dois monges cristãos do século IX, S. Cirilo e seu irmão Metódio, que souberam respeitar a cultura eslava e escreveram os textos litúrgicos e evangélicos nessa língua. Como, nessa época, os povos eslavos não tinham ainda uma escrita, esses monges dedicaram seus conhecimentos filológicos e lingüísticos à elaboração de um alfabeto para a língua eslava, cujas letras ficaram conhecidas como *cirílicas*. O alfabeto *cirílico* é hoje usado na Rússia, Sérvia e Bulgária. São esses monges, portanto, considerados como os apóstolos dos eslavos e foram proclamados, pelo Papa João Paulo II, patronos da Europa juntamente com S. Bento.

A contribuição da Igreja ortodoxa foi também fundamental para esse florescimento monástico europeu. Na antiga Macedônia (Grécia atual), haviam se desenvolvido, desde o IX ° século d.C., comunidades monásticas, que se multiplicaram rapidamente, no Monte Athos, conseguindo um governo independente com uma autoridade própria (a do *prôtos*) e dando origem, no século X, a um grande e célebre mosteiro bizantino, a Grande Lavra³⁸¹. O monaquismo se desenvolve, igualmente, na atual Bulgária (também a partir do século IX) e na Sérvia (a partir do século XIII). Na Romênia e na Geórgia já existia um monaquismo anterior³⁸². Contudo, ocorre em ambos os países, uma renovação posterior do monaquismo que participa da reunificação nacional da Geórgia (no século X) e do apogeu monástico romeno (no século XVIII) através da construção de uma arquitetura e de um movimento espiritual original que ficou conhecido como o “*hesicasmo* romeno”³⁸³. Na Rússia, o monaquismo e o *hesicasmo* vão assumir formas particularmente interessantes pela associação entre a piedade popular, a mística ortodoxa e a profundidade espiritual de alguns intelectuais russos³⁸⁴.

A espiritualidade monástica ortodoxa enfrenta, igualmente, períodos de decadência e estagnação, com o predomínio da associação ao poder e aos bens materiais, conhecendo também a renovação do mergulho na seiva das raízes

³⁸¹ Sua Regra torna-se não só o protótipo da organização dos demais mosteiros ortodoxos da região, como também um centro importante da espiritualidade ortodoxa mundial.

³⁸² O célebre monge Cassiano foi originário da Romênia e o não menos célebre monge Evágrio Pôntico (345 – 399) da Geórgia.

³⁸³ Evágrio Pôntico é considerado um precursor do *hesicasmo* ortodoxo, movimento espiritual que se inspirou na espiritualidade cristã oriental da escola do Sinai (onde se encontra o célebre Mosteiro de Santa Catarina) e no método de contemplação dos monges cristão do Egito (desenvolvido no século IV). O *hesicasmo* é um método de contemplação, que utiliza o ritmo da respiração e do coração, posturas físicas e a repetição do nome de Jesus para chegar a um estado de paz interior, a *hesychia*, e a uma experiência mística de iluminação descrita como uma participação na luz da transfiguração do Cristo. Associado com a mística bizantina, o *hesicasmo* ortodoxo dá origem à Escola de Espiritualidade da Igreja Ortodoxa, bastante apreciada, inclusive, pelos monges beneditinos do Ocidente. O *hesicasmo* ortodoxo tem a sua época áurea, no Monte Athos, nos séculos XIII e XIV, sendo São Gregório Palamas seu representante mais renomado.

³⁸⁴ S. Sérgio Radonège (século XIV), o fundador do mais importante mosteiro russo atual (o Mosteiro da Trindade – S. Sérgio), é considerado como um santo nacional por sua ação no nascimento do estado moscovita, no século XIV. Ele dá origem, igualmente, a uma espiritualidade trinitária, colorida com os matizes da mística russa ortodoxa. O ícone da Trindade, obra do grande mestre Andrei Rublev, que se encontra no coração da catedral da Trindade - S. Sérgio, ilustra muito bem essa espiritualidade.

monásticas³⁸⁵. Assim, antes da revolução de 1917, o monaquismo russo conheceu uma expansão extraordinária³⁸⁶. Essas crises e renovações ocorrem igualmente em outros movimentos monásticos cristãos, ao longo do período de desenvolvimento do capitalismo. O monaquismo acompanha a expansão desse sistema pelo mundo todo, sofrendo ao mesmo tempo duros golpes não apenas nas circunstâncias de associação ao poder, mas também nas circunstâncias em que as diferentes formas de poder político e econômico se viram contra a religião e orientam a cultura para a realização de seus objetivos³⁸⁷.

5.2

Renovação atual e Intercâmbio entre as Religiões

Com a chegada ao século XX, a vida contemplativa cristã está espalhada pelo mundo todo, escondendo-se e multiplicando-se no interior de diferentes ordens religiosas, que lhe dão os matizes os mais diversos. Torna-se assim mais difícil acompanhar o desenvolvimento histórico, pois as decadências e ressurgimentos são os mais inesperados. Muitas vezes, lá onde a vida monástica parecia praticamente morta, como, por exemplo, na região da antiga União Soviética, ela ressurgiu com maior força como uma fênix que ao ser queimada renasce das próprias cinzas³⁸⁸. O teólogo ortodoxo russo, Paul Evdokimov (1901-

³⁸⁵ Após um período de decadência, no século XVIII, ocorre, por exemplo, uma renovação da espiritualidade russa e uma redescoberta da contemplação e da paternidade espiritual, o movimento dos *starets* (os anciãos), dando origem a uma nova espiritualidade monástica, da qual S. Serafim (1759 – 1833) é um dos expoentes. Desponta, então, uma atualização do *hesicasmo* graças a essa renovação da espiritualidade e da mística russas.

³⁸⁶ Tendo chegado, nessa época, a ter 1257 mosteiros, abrigando um total de 107.034 pessoas (compreendendo 33.572 monges e noviços e 73.462 monjas e noviças).

³⁸⁷ Não tenho dados para fazer uma análise histórica de todo esse processo e da dura crise da religião e do monaquismo na chamada modernidade, mas o acompanhamento da vida monástica permite perceber que seu desenvolvimento prossegue seguindo os acontecimentos históricos e as oscilações da vida religiosa sob o impacto das profundas transformações em curso nesse período histórico mais recente. O mercantilismo, o racionalismo e o materialismo se tornam hegemônicos e minam os próprios alicerces do cristianismo. Henrique C. de Lima Vaz (2000), em seu profundo e sintético estudo, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, assinala que a grande literatura mística ocidental conhece aparentemente um declínio e um fim a partir do século XVII, deixando de ser um conhecimento relevante que ostenta seus próprios títulos de legitimidade intelectual. Ele observa, no entanto, que a literatura mística encontra continuadores no mundo moderno, prosseguindo seu florescendo em particular na Igreja Católica e sendo descrita nas obras dos grandes espirituais que a vivem.

³⁸⁸ É assim que o monaquismo cristão ortodoxo renova-se, após o período comunista, em particular na Rússia e na Romênia, onde um grupo de intelectuais havia se reaproximado da Igreja Ortodoxa, criando um movimento de resistência e de retorno aos fundamentos espirituais da pessoa humana, que ficou conhecido como a “*Sarça Ardente*”.

1970) representa bem a geração do século XX, que após essa revolução continua a renovar a espiritualidade russa com a sua obra, em particular *L'amour fou de Dieu* (1973), uma coletânea de textos publicados logo após a sua morte³⁸⁹.

Enquanto membro do Instituto de Estudos Ecumênicos, Paul Evdokimov participa do diálogo entre as igrejas cristãs e assiste, na qualidade de observador ortodoxo, à terceira sessão do Concílio Vaticano II. O diálogo entre as diferentes religiões cristãs (chamado “diálogo ecumênico”), já estava em pleno desenvolvimento ao longo do século XX, tomando novo impulso com esse Concílio. Nele é semeado, igualmente, um diálogo mais amplo, entre as diferentes tradições religiosas, que foi chamado diálogo inter-religioso. Esse diálogo, cujo desenvolvimento é mais recente, passa a se realizar não apenas entre as religiões cristãs, mas a abarcar também o diálogo do cristianismo com outras religiões, em particular o hinduísmo e o budismo. Esse movimento de abertura para o diálogo, que toma grande impulso no século XX, encontra no monaquismo cristão um terreno favorável para o seu desenvolvimento, dando origem ao diálogo inter-religioso monástico³⁹⁰.

Para se entender a importância, o sentido e a renovação introduzida pelo diálogo inter-religioso, em particular ao nível monástico, é preciso, contudo, levar em conta o processo de morte e ressurgimento acima mencionado. Algo semelhante aconteceu dentro do universo cristão protestante, que havia eliminado a vida monástica nos territórios onde o protestantismo passou a dominar³⁹¹. Parece-me importante para a compreensão de algumas experiências de diálogo

³⁸⁹ Seu trabalho teológico não se situa apenas no nível da doutrina, mas exprime-se através de outras formas apresentadas em seus livros, dando especial atenção à relação com a arte, com a literatura e com a experiência mística do monaquismo. A iconografia, por exemplo, é por ele apresentada como um dos caminhos conduzindo à contemplação através da arte e da beleza intimamente associadas à espiritualidade, como sublinha em seu livro, *L'art de l'icône: théologie de la beauté* (1970).

³⁹⁰ Este diálogo, que é objeto de estudo da minha tese, estimula, por sua vez, a renovação do monaquismo cristão. Um eminente estudioso do diálogo inter-religioso, o pastor protestante Basset (1996) sublinha ser esse diálogo entre as religiões um sinal do que está sendo chamado de pós-modernidade. Ele compara o desafio desse diálogo entre as religiões na atual experiência do pluralismo ao desafio do secularismo, do ateísmo, do niilismo e do conflito de religiões, predominantes na modernidade.

³⁹¹ No século XVI, Lutero (1483-1546), que havia sido monge, aboliu o monaquismo, dentro do território da religião protestante, considerando que o monaquismo não tinha fundamento nas Escrituras nem na Igreja primitiva. A decadência de certas ordens religiosas, no período que precedeu à Reforma protestante do século XVI contribuiu para consolidar tal crítica, e o protestantismo foi marcado por um ataque constante ao monaquismo. Na Alemanha, por exemplo, continuaram a existir mosteiros apenas onde havia príncipes católicos (isto é, no sul), praticamente desaparecendo onde os governantes aderiram à Reforma.

inter-religioso ecumênico realizadas por diferentes monges cristãos assinalar o renascimento do monaquismo protestante, no século XX³⁹². Após séculos de desaparecimento, ressurgem, então, de modo independente, comunidades contemplativas inter-religiosas com a participação de protestantes, na Suécia, na Alemanha, na Suíça e na França. Elas são marcadas pela autonomia em relação às Igrejas institucionais, em particular em função de seu caráter ecumênico, que ultrapassa as fronteiras das diversas Igrejas.

O próprio monaquismo católico alemão conhece uma grande renovação posterior à Reforma protestante, sobretudo entre os beneditinos, assumindo diferentes formas, inclusive formas de tipo missionário³⁹³. Não caberia aqui analisar a expansão do monaquismo para outros continentes, mas é importante distinguir a forma tradicional de irradiação dos mosteiros das formas missionárias assumidas pelas diferentes ordens religiosas católicas³⁹⁴. As comunidades monásticas se irradiam como focos de luz, que preservam o núcleo do recolhimento, uma cultura religiosa oral e uma tradição monástica própria, totalmente orientada para a contemplação de Deus³⁹⁵. Assim sendo, os mosteiros preservam a dimensão de referência viva ao Reino de Deus nesse mundo, manifestando, desse modo, uma contestação silenciosa da vida mundana e uma forma de contra-cultura, mesmo quando participam da cultura mais ampla. Sua participação na atual cultura de diálogo, por exemplo, é uma forma de expressão

³⁹² O filósofo protestante Kierkegaard (1813-1855), considerado o fundador do existencialismo, já via no monaquismo uma ajuda para reencontrar a posição existencial de base do cristianismo, estimulando um retorno aos mosteiros. O pastor Dietrich Bonhoeffer, morto em 1945, no campo de concentração de Buchenwald, ao colocar a necessidade de uma reforma radical do protestantismo, introduz, igualmente, em sua obra elementos da dimensão monástica. O movimento de renovação protestante, que brota sob a influência de sua obra, evita, contudo, utilizar o termo mosteiro, que lembra uma época que não desejam ressuscitar, preferindo o termo comunidade.

³⁹³ Como, por exemplo, as Beneditinas Missionárias de Tültzing, em cujo colégio estudei no Rio de Janeiro, onde freiras de origem alemã transmitiam uma excelente formação clássica e religiosa, e me despertaram o gosto pelo estudo e meditação da Bíblia, numa época em que tal estudo não era tão estimulado no meio católico. Esta congregação beneditina colabora atualmente com o diálogo, não só no nível da reflexão sobre este tema (como mostra o boletim n.º 4, p. 9), mas também através de testemunho sobre o diálogo inter-religioso monástico, a ser apresentado no capítulo 7.

³⁹⁴ Estas se desenvolveram, inclusive entre os beneditinos, a partir do século XVI. O trabalho especificamente missionário se integra à sociedade através de diferentes atividades sociais, em particular na área de saúde ou educação.

³⁹⁵ Os mosteiros se multiplicam pela fundação de novos mosteiros e se abrem para acolher a população local sem deixar de se manter numa posição de contra-ponto religioso à cultura dominante no mundo ao seu redor.

única, original e própria da vida monástica: o diálogo de experiência inter-religiosa.

A fim de apresentar este panorama da história do monaquismo foi preciso deixar de lado uma grande variedade de ricas experiências monásticas semeadas pelo mundo todo, num movimento que vai se ramificando e diversificando ao assumir as diversas colorações locais³⁹⁶. Optei por colocar em evidência o que melhor ilustra o processo histórico pelo qual o monaquismo católico chega ao diálogo inter-religioso monástico, deixando de aprofundar outras contribuições valiosas do monaquismo, em vários países e outros temas também de grande interesse monástico, como, por exemplo, as contribuições das diferentes correntes do monaquismo para a mística. Este aspecto não é, contudo, esquecido, mas apenas deixado como pano de fundo do processo histórico. O século XX, marcado pela grande expansão do materialismo e pela ameaça constante de guerra, assistirá também a um retorno do religioso e ao surgimento de grandes expoentes monásticos da luta pela paz. Alguns são menos conhecidos fora do meio católico, como o franciscano conventual polonês, S. Maximiliano Maria Kolbe (1894-1941)³⁹⁷. Mais conhecida é a figura de Santa Tereza de Lisieux (1873-1897), a contemplativa carmelita do final do século XIX, que atinge grande reconhecimento, desperta a veneração pelo relato contundente de suas experiências místicas e é canonizada em 1925, sendo escolhida como padroeira das missões.

A vida de uma outra santa católica moderna, a contemplativa carmelita Edith Stein (1891-1942), de origem judaica, parece-me ilustrar tanto a relação entre a dinâmica da vida religiosa monástica e o processo histórico, na primeira

³⁹⁶ Sendo meu objetivo central a compreensão da linha geral de formação e desenvolvimento histórico do monaquismo em relação com sua contribuição para o diálogo inter-religioso, foi preciso, inclusive, deixar de lado as experiências brasileiras. A história do monaquismo no Brasil começou no fim do século XVI (em 1581, na Bahia), e haveria muito a contar sobre seu dinamismo e expansão de norte ao sul do país. Entretanto, o diálogo inter-religioso monástico ainda mal começou, no Brasil. Já existem referências nesse sentido despontando no interior de pequenos grupos de meditação cristã de orientação monástica (como os grupos de meditação cristã, que seguem a orientação do monge beneditino John Maine ou o grupo da chamada meditação centrante), mas não existe ainda, no Brasil, um diálogo entre monges de diferentes tradições religiosas e o D.I.M. brasileiro está apenas sendo esboçado.

³⁹⁷ Na época da grande guerra, foi ele deportado para o campo de concentração de Auschwitz, tendo se oferecido espontaneamente para morrer em lugar de um pai de família dele desconhecido (que tinha sido condenado à morte com outros nove companheiros em represália à fuga de um prisioneiro), e até o último momento antes de sua morte conforta seus companheiros. É evidente que sem uma intensa vida interior de fé, não teria ele chegado a tal cume de amor ao próximo e de santidade, reconhecida oficialmente através de sua canonização, em 1982.

metade do século XX, como o novo tipo de entrelaçamento entre o desenvolvimento da vida contemplativa e o desenvolvimento da vida intelectual. Esse entrelaçamento pode ser considerado um dos frutos das novas condições e características da espiritualidade do século XX. A história de vida de Edith Stein reflete muito o clima religioso da época e a questão inter-religiosa, em particular através de sua participação intelectual³⁹⁸ e de seu processo de conversão³⁹⁹. Somente em 1921, através da leitura da biografia de Santa Tereza de Ávila, recebe a iluminação que a conduz ao batismo, ao identificar no Cristo a verdade que tinha sido a motivação de suas buscas intelectuais, mas apesar de seu desejo de entrar na Ordem das Carmelitas Descalças⁴⁰⁰, logo após o seu batismo, segue a orientação de seus diretores espirituais e dedica seus talentos num engajamento religioso em nível profissional.

³⁹⁸ Em 1911, ela consegue a autorização raramente concedida a uma mulher naquela época, de empreender estudos na Universidade de Breslau (Alemanha), no campo da psicologia (e paralelamente no campo das letras e da história). Influenciada pela leitura de Husserl (1859–1938), Edith Stein vai reorientar-se, contudo, para o estudo da filosofia e da fenomenologia na Universidade de Göttingen, onde integra o círculo de discípulos de Husserl. Em uma conferência sobre os intelectuais e a intelectualidade, em 1931, Edith Stein questionará a formação universitária abstrata e masculina. Considera ela que a formação universitária deveria ser voltada para os problemas reais e levar a uma verdadeira atitude de serviço desinteressado, na qual o intelectual não se dirigisse mais aos outros como alguém que fala aos demais do alto do seu conhecimento, a partir de verdades abstratas. Já mesmo durante os seus estudos, Edith Stein tinha aderido à Associação Prussiana para o voto das mulheres, na qual predominavam os socialistas. Aprofundando a questão intelectual e feminista, ela escreverá seu clássico trabalho sobre a vocação do homem e da mulher (1932) e dará várias conferências sobre a vida e a formação da mulher. Em 1915, Edith Stein deixa seus estudos para se inscrever voluntariamente como enfermeira na Cruz Vermelha, movida por profundos sentimentos de responsabilidade e solidariedade e é enviada para um hospital de moléstias contagiosas, sobressaindo-se pelo seu devotamento. Ao voltar aos estudos, dedica-se à elaboração de sua tese e acompanha Husserl a Friburgo-em Brisgau, passando a interessar-se particularmente pelo que será, segundo ela própria, a preocupação de todos os seus trabalhos posteriores: a estruturação da pessoa humana, que desenvolverá em profundidade em seu último livro, *Ciência da Cruz* (Edith Stein, 1987). Em 1916, tendo obtido a menção "summa cum laude" para sua tese, torna-se assistente particular de Husserl e aprofunda sua perspectiva da fenomenologia e seu interesse pela psicologia, em particular pela ruptura filosófica com a psicologia positivista introduzida por Franz Brentano, que foi professor de E. Husserl.

³⁹⁹ Sua aproximação do universo católico ocorreu através do contato com o filósofo Max Scheler, que recém convertido ao catolicismo a contagiou com o entusiasmo de sua convicção religiosa. No círculo de Husserl, havia outros filósofos convertidos ao catolicismo, entre os quais Adolf Reinach, cuja morte prematura cercada por um testemunho de paz e esperança muito impressionam Edith Stein e a levam a abandonar o que considera em suas próprias palavras como barreiras dos preconceitos racionalistas. Focaliza, então, os fundamentos e o papel de uma feminilidade cristã (1931-1933) e prosseguindo seu aprofundamento espiritual sob orientação do Abade do mosteiro beneditino de Beuren, D. Rafael Walzer. Existem atualmente resenhas muito boas sobre os diferentes aspectos da psicologia feminina aplicada à vida religiosa, como o de Bruno Giordani (1995), *A Mulher na Vida Religiosa – Aspectos Psicológicos*, mas eles não existiam na época de Edith Stein, que foi uma pioneira na reflexão sobre a vocação feminina no campo religioso.

⁴⁰⁰ Reformada por Santa Tereza de Ávila.

Seus escritos são marcados por essa caminhada filosófica e espiritual, e continuam muito atuais, apresentando semelhanças com as experiências contemplativas de outras tradições religiosas, numa fecunda síntese entre a filosofia fenomenológica e a mística cristã⁴⁰¹. Sua concepção da contemplação em íntima relação com a eucaristia é também aprofundada por outro filósofo católico dessa época, Jacques Maritain (1882-1973)⁴⁰². A relação de Edith Stein com Jacques Maritain e a obra deste filósofo e de sua esposa são indicadores do intercâmbio intelectual e religioso dessa época, assim como do papel desempenhado por esses filósofos na vida religiosa e intelectual de seu tempo. O casal Maritain, em particular, foi da maior importância no movimento de renovação intelectual e espiritual do catolicismo francês, no período entre as duas grandes guerras.

Em 1933, um ano após aceitar um posto de docente no Instituto Alemão de Pedagogia Científica, em Münster, Edith Stein perde seu posto em decorrência das perseguições nazistas contra os judeus, ingressa finalmente no Carmelo, onde passa poucos anos, tendo sido deportada e morta num campo de concentração em 1942, vindo a ser canonizada em 1998⁴⁰³. Outros monges do século XX tomaram

⁴⁰¹ Edith Stein publica obras sobre a fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino, sobre o ser finito e eterno e estudos sobre S. João da Cruz, intitulado *A Ciência da Cruz*. Na coletânea francesa de seus textos, *Chemins vers le Silence Intérieur*, pode-se notar a importância que esta santa moderna dá ao estado de vazio, ao silêncio e aos modos de interromper o que chama “estado de tempestade e inquietude mental” (p. 11)*. Existe, porém, uma profunda diferença entre suas propostas espirituais e as das técnicas mentais da ioga, que também sublinham a necessidade dessa interrupção. Edith Stein considera, por exemplo, que é no momento da comunhão com Cristo na missa, que o espírito se torna vazio do que o assalta e acabrunha, enchendo-se de alegria, coragem e força, tornando-se grande e profunda por ter assim entrado na vida divina. Edith Stein toma consciência que o *renascimento pelo Espírito* provoca uma transformação radical da alma, revelando sua especificidade pessoal e fazendo-a encontrar Deus no mais profundo dela mesma, de onde brota uma nova *vida sobrenatural* e divina. Esta se ampliaria segundo ela, quando se permanece em comunhão com Cristo, ao ser estabelecida essa união no centro de si-mesmo. Para Edith Stein é nesse centro que a *voz da consciência* pode ser ouvida, que ocorre a decisão pessoal livre e também a livre comunhão com Deus.

⁴⁰² Este e sua esposa, a filósofa Raissa Maritain, escrevem juntos o livro *Liturgia e Contemplação* (1959), no qual renovam a compreensão da importância do sentido litúrgico da contemplação cristã, cultivado com grande empenho pelos monges beneditinos. Edith Stein os conheceu por ocasião da Jornada anual da sociedade tomista, em 12 de setembro de 1932, em Juvisy (França).

⁴⁰³ Tendo recusando uma proposta de ensino na América do Sul, entra no Carmelo de Colônia-Lindenthal, recebendo o hábito das carmelitas em 1934 e fazendo os votos perpétuos em 1938. Na reclusão, alegria e paz encontradas no Carmelo, ela acompanha, contudo, com indignação a ascensão do nazismo, como mostra sua correspondência. Ainda em 1938, não querendo colocar em risco sua comunidade do Carmelo de Colônia, aceita o convite para refugiar-se no Carmelo de Echt, na Holanda, seguida por sua irmã Rosa, que também se convertera ao catolicismo e se tornara monja carmelita. A situação agrava-se, no entanto, também nesse país, levando os bispos holandeses a tomarem posição contra a perseguição aos judeus. Em 2 de agosto de 1942, dois oficiais da S.S. a levam do convento, apesar da reação de holandeses indignados, reunidos para

um caminho diverso no contato entre diferentes culturas e religiões⁴⁰⁴. Nos anos 1950-60, um monge americano do ramo trapista dos cistercienses, Thomas Merton (1915-1968), considerado um dos precursores do DIM (Diálogo Inter-religioso Monástico), que apresentarei a seguir, contribuiu não apenas para o desenvolvimento do movimento ecumênico, nos Estados Unidos, mas para o surgimento do movimento de diálogo inter-religioso monástico. Pode-se, portanto dizer que o século XX foi o século do início do diálogo inter-religioso e de sua integração numa cultura de pluralismo e diálogo.

Antes mesmo de serem dados os primeiros passos institucionais para o diálogo inter-religioso e ter sido implantada a organização do diálogo inter-religioso monástico, alguns monges cristãos tiveram a iniciativa de partir ao encontro das outras religiões e sua caminhada foi decisiva para a elaboração desse tipo de diálogo. Numa época em que o discurso oficial da Igreja Católica era ainda marcado pelo auto – referenciamento, o testemunho desses pioneiros abriu caminho para uma mudança da mentalidade dos cristãos e inspirou o desenvolvimento das idéias a respeito do diálogo, mostrando a possibilidade, as aberturas e o enriquecimento espiritual de um encontro efetivo com as outras religiões. As transformações para esse encontro foram preparadas, antes do Concílio Vaticano II (1962-65), por vários precursores do diálogo inter-religioso monástico, entre eles: Monchanin (1895-1957), Le Saux (1910-1973), Giffiths (1906-1993) e Merton (1915-1968)⁴⁰⁵.

A ação de Monchanin ilustra bem a postura de acolhimento da alteridade assumida por esses precursores⁴⁰⁶. Segundo ele, a realização do processo de

impedir sua saída. Nesse dia, 242 judeus católicos foram deportados como represália à mensagem dos bispos holandeses. Edith Stein e sua irmã foram levadas para o campo de concentração de Auschwitz, na Polônia, onde foram mortas na câmara de gás, provavelmente em 9 de agosto de 1942.

⁴⁰⁴ No início desse século, Charles de Foucault, por exemplo, preferiu a vida de eremita no deserto da Argélia, mas não se isolou das populações pobres árabes, preferindo partilhar sua dura vida de trabalho.

⁴⁰⁵ Com seu amplo conhecimento sobre a vida mística ocidental e oriental, Marie-Madeleine Davy que já havia organizado a *Encyclopédie des Mystiques Occidentale et Orientale* (1996) e escrito outros livros sobre a espiritualidade (1984, 1988), reconhece em seu livro (1997), *Henri Le Saux, Le Passeur entre Deux Rives* a importância de Jules Monchanin e Henri Le Saux. Ela mostra, neste último livro, como estes dois religiosos católicos contribuíram para o estabelecimento de uma ponte ligando o cristianismo e o hinduísmo, no coração místico da Índia, onde essas duas religiões se cruzam através do itinerário e da entrega de vida desses dois religiosos.

⁴⁰⁶ Tendo trabalhado durante anos como missionário em vilarejos no Sul da Índia e mesmo mantendo sua ligação com a tradição católica, assumiu as vestes e o nome de renunciante hindu, Swami Parama Arubi Anandam, escrevendo uma coletânea de artigos sobre sua experiência da mística da Índia e o Mistério cristão. Não via o cristianismo como um sistema fechado e sim como

aculturação exigiria do cristianismo um profundo esforço de integração da contribuição da civilização indiana⁴⁰⁷. Monchanin põe em relevo a contribuição contemplativa da Índia para a Igreja, enfatizando que esta deveria ser, na Índia mais do que em qualquer outro lugar, contemplativa. Faz, então, um estudo comparativo da mística da ioga e da mística dos monges do oriente cristão, herdeiros da ascese dos Pais do deserto, escrevendo sobre a Ioga e o *Hesicasmo* e mostrando o paralelismo entre essas duas vias contemplativas. Monchanin se considerava discípulo de um outro pioneiro do diálogo interreligioso e estudioso do islã, Louis Massignon (1883-1962) e como ele também escreveu sobre o islã e o cristianismo.

Massignon é da maior importância para o diálogo entre os monges por ter contribuído para a valorização da mística das outras religiões, em particular através do estudo da mística do islã⁴⁰⁸. O diálogo inter-religioso não é vivido por Massignon apenas de modo pessoal, mas é partilhado com as vastas audiências que participam de suas numerosas conferências. Em 1944, ele funda uma revista de vanguarda, *Dieu Vivant*, que critica a teologia especulativa e a sociologia religiosa da época, manifestando um interesse particular pelo diálogo com os muçulmanos, assim como pela interpretação espiritual e pela renovação da exegese da Bíblia⁴⁰⁹. Em 1950, Monchanin e Henri Le Saux (1910-1973) fundam,

um sistema aberto, podendo ser enriquecido por outras espiritualidades ainda não relacionadas ao Mistério cristão, mas já tendo desenvolvido modos contemplativos próprios e podendo assim contribuir para formulações novas desse Mistério.

⁴⁰⁷ Essa perspectiva de aculturação fez com que Monchanin chegasse à conclusão que se a ioga não fosse cristianizada, um aspecto essencial da Índia permaneceria excluído da vida mística cristã. Não pretendo aqui discutir a questão da inculturação da ioga, mas considero também que a psicologia e a espiritualidade indianas têm uma enorme contribuição a dar aos ocidentais, e que o diálogo de experiência dos monges está desempenhando um importante papel para a valorização e conhecimento mútuos, enriquecendo assim a vida contemplativa das diferentes tradições religiosas.

⁴⁰⁸ Tendo vivido, desde 1906, em meio muçulmano, no Instituto francês de arqueologia do Cairo, este historiador e herdeiro da escola francesa de história das religiões, retorna à fé cristã em 1908, participando da experiência de Charles de Foucault no meio árabe, em 1909. Em vez de procurar converter a qualquer preço os muçulmanos, ele procura mostrar que o cristão deve, antes de tudo, acolher e ser acolhido pelos muçulmanos, respeitando sua vocação própria e os desígnios de Deus para cada religião.

⁴⁰⁹ Em 1950, Massignon se torna padre e, no Colóquio universitário de dois de junho de 1957, a respeito do problema argelino, ele defende uma prática da hospitalidade do outro (em vez de sua colonização), que possa levar a uma descoberta da verdade e que una socialmente os participantes, em vez de separar e dividir as religiões. Não cabe aqui aprofundar as conclusões teológicas de Massignon, já estudadas pelos especialistas da questão, como o professor de teologia e filosofia do Instituto Católico de Paris, Jean-François Petit (2002), que põem em relevo sua enorme contribuição para o diálogo. Cabe ressaltar, contudo, que Massignon chega a participar da fase de preparação do Concílio Vaticano II, antes de seu falecimento em 1962, e que suas idéias

na Índia, o *ashram* cristão Saccidananda e Le Saux também assume as vestes e o nome de renunciante, tornando-se Swami Abhishiktananda. Nessa época, não existia ainda nenhum diálogo inter-religioso nesse país, que já tinha uma longa experiência contemplativa. A tentativa de um religioso católico de penetrar profundamente essa experiência de monge renunciante hindu sem deixar de ser católico reveste-se, portanto, de grande originalidade. Este esforço era baseado na consciência da limitação imposta pela cultura ocidental, que dificultava ao cristianismo a compreensão de outros tipos de espiritualidade⁴¹⁰.

Outro monge beneditino, Bede Giffiths (1906-1993), fez experiência semelhante, vivendo também em um *ashram* indiano (o Ashram de Santivanam) até a sua morte, em 1993. Já disse anteriormente que reconheço a enorme contribuição da psicologia, da filosofia e da espiritualidade indianas, assim como a participação e o movimento desencadeado pelos monges anteriormente citados. Acho importante para a presente reflexão indicar, contudo, que sou mais reticente a respeito da contribuição de Bede Griffiths em seu último livro (1996), pois ela não me parece respeitar as diferenças e levar em conta a perspectiva cristã e sua concepção de Cristo ao elaborar um *novo paradigma* que é proposto como uma nova visão da realidade de tipo oriental integrando elementos cristãos retirados de seu contexto original⁴¹¹.

influenciam as conclusões sobre a universalidade da salvação e sobre o reconhecimento da religião mulçumana entre as outras religiões monoteístas, como é explicitamente citado na Constituição Dogmática da Igreja, *Lumen Gentium* (L.G., nº 16).

⁴¹⁰ A Índia revela, então, a Le Saux (como mostrou também a mim, posteriormente, por outros caminhos) a dificuldade do discurso excessivamente conceitual dos ocidentais, no qual se enfatiza a racionalidade. Considerando a teologia cristã profundamente marcada pela elaboração intelectual do helenismo, Le Saux procura se despir de seus condicionamentos culturais para melhor dialogar com os hindus, praticando uma suspensão cultural de suas próprias expressões conceituais para melhor compreender a orientação e o encaminhamento a partir dos quais se exprime o interlocutor. Procura ele uma escuta dos textos sagrados hindus, deixando em segundo plano sua releitura cristã e tentando evitar tanto o intelectualismo como o sentimentalismo. Ele recusa, assim, uma teologia cristã da inculturação, que apenas substitui os termos, sem rever suas noções, mas evita também o abandono dos referenciais católicos, que aparecem nas tentativas de reduzir o Cristo a um simples símbolo do mestre espiritual. Ele lança assim as sementes de uma nova perspectiva de pluralismo religioso, baseado na tentativa de reconhecimento mútuo e de escuta de Deus através de uma outra religião.

⁴¹¹ Bede Griffiths (1996) procura, por exemplo, aprofundar a reflexão dos filósofos indianos sobre a noção de *purusha*, misturando-a com a perspectiva cristã de pessoa, sem levar em conta o sentido totalmente diverso da noção cristã de pessoa, como se pode constatar em particular através da apresentação da questão por K. Wojtyla, o Papa João Paulo II, em sua tese de filosofia estudada por Paulo Cesar da Silva, professor de teologia, ética e antropologia na Faculdade Salesiana da U.E. de Lorena (S. Paulo), em seu livro *A Pessoa em Karol Wojtyla* (1997).

Parece-me particularmente forçada a aproximação entre a noção cristã e hindu de pessoa humana e divina⁴¹², que leva Griffiths, por exemplo, a identificar a Pessoa divina de Jesus com o ser cósmico e universal, uma pessoa primordial, que seria o modelo do homem feito à imagem de Deus⁴¹³. Não caberia aqui aprofundar a concepção da pessoa cósmica nem outras idéias de Griffiths, mas este pequeno exemplo permite distinguir o seu caminho do caminho específico do diálogo interreligioso monástico adotado pelo D.I.M. Ambos partem da experiência monástica de vida em comum e enriquecem o conhecimento das diferentes tradições monástico com esse intercâmbio. Contudo, enquanto Griffiths procura sintetizar diferentes concepções religiosas, o DIM procura estabelecer o reconhecimento recíproco a partir da aceitação das diferenças, não se preocupa em construir antecipadamente uma síntese e uma nova concepção doutrinária própria e leva em conta o conjunto da elaboração teológica cristã⁴¹⁴. Trata-se, portanto,

⁴¹² A descoberta do Absoluto sem forma corresponde a um progresso extraordinário do pensamento hindu, que conseguiu assim transcender os sentidos e o espírito para atingir a Realidade Última, o *Brahman*. Nesse processo de abstração filosófica o hinduísmo chega, contudo, à idéia de Deus e do ser ou da alma como impessoais, postulando a identidade de ambos, ou seja, a identidade do *atman* e do *Brahman*. Posteriormente, em particular no Svetasvatara Upanishad et na Bhagavad-Gíta, a espiritualidade hindu se refere também a uma concepção do caráter pessoal da divindade. Independentemente das formas diversas que possa assumir, Deus passa a ser considerado como uma pessoa divina capaz de conhecer e amar. Algumas escolas espirituais hindus, como a de Ramanuja (XI ° século), se opõem então à concepção do *Brahman* impessoal, mas o fundo cultural e filosófico das doutrinas hindus continua marcado pelo acento no processo de interiorização e abstração do espírito e pela identificação do si-mesmo e da criatura humana com a divindade.

⁴¹³ “O fato que Jesus tenha revestido a forma de Deus, conclui Griffiths não significa que ele seja Deus, mas, sobretudo, que ele representa esse primeiro homem que havia sido precisamente criado à imagem de Deus. Jesus era a manifestação da revelação divina, a manifestação da *morphé* de Deus. Em seguida, ele se despojou dessa *morphé*, desse estado cósmico, para adotar a forma de um homem. O homem universal tornou-se um homem...” (1996, p.109) A idéia pode ser atraente, mas ela é uma versão hindu de Jesus que não corresponde à apresentação histórica do cristianismo, nem leva em conta a interpretação cristã. A relação fundamental entre o *Cristo da fé* e o *Jesus histórico* é colocada de modo muito claro por Alfonso Garcia Rubio (1994) em seu livro *O Encontro com Jesus Cristo Vivo*, no qual ele mostra que para chegarmos à experiência cristã de Jesus de Nazaré nós dependemos de uma tradição que remonta aos seus discípulos e integra a fé e a história, enfatizando que o conhecimento da condição humana de Jesus não pode para um cristão ser separado de sua condição divina. Não cabe nesta tese aprofundar esta questão de cristologia, já muita bem analisada por vários teólogos, em particular por Fabris (1988) e por Forte (1985). Quero apenas assinalar a importância atribuída pela antropologia cristã à relação considerada fundamental entre o *Jesus histórico* e o *Cristo da fé*. Cada um é livre de ter sua própria interpretação e inventar sua própria teoria ou modelo, mas a abordagem histórico-cultural de uma religião exige a compreensão dos seus sentidos e significados próprios e o respeito de sua diferença e identidade particulares.

⁴¹⁴ Uma nova concepção teológica poderá vir a surgir através do aprofundamento da compreensão mútua, mas será sem dúvida fruto de um processo cultural e religioso ainda em curso e não poderá abandonar os fundamentos da fé cristã.

agora de procurar entender como as picadas abertas por estes precursores, veio a assumir a forma da estrada percorrida pelo DIM.

5.3

Antecedentes do Diálogo Inter-Religioso Monástico

As ações e formulações de um outro pioneiro do diálogo inter-religioso monástico, o monge trapista Merton (1915-1968), assim como a análise das transformações do contexto histórico no qual atuou, podem ajudar a melhor entender o processo de abertura desta estrada. Merton deu uma enorme contribuição ao desabrochar do diálogo inter-religioso monástico por sua ativa participação no movimento monástico e por seu intenso intercâmbio com monges de diferentes tradições. É preciso lembrar que, embora os contatos com o budismo sejam muito antigos, a situação dialogal em relação a ele só evoluiu a partir do século XIX e, sobretudo a partir da segunda guerra mundial⁴¹⁵. Em termos do movimento monástico e da experiência propriamente monástica, marcada por períodos de vida em comum e trocas de experiência entre monjas e monges católicos e budistas, o impulso só é dado, na verdade, a partir da iniciativa pioneira de Merton. A repercussão desta iniciativa tem a ver com sua inserção num novo momento do processo histórico, no qual já está em andamento um movimento de intercâmbio monástico entre o ocidente e o oriente através de congressos católicos com a presença de monges budistas⁴¹⁶.

O contato com o budismo realizado por Merton é frequentemente colocado em paralelo com o contato de Le Saux com o hinduísmo, os dois pioneiros sendo apresentados como os precursores do diálogo inter-religioso monástico junto a

⁴¹⁵ Os primeiros contatos comprovados dos cristãos com os monges budistas ocorreram no tempo de Clemente de Alexandria (cerca de 150-217), tendo havido posteriormente encontros de monges budistas com franciscanos, na China, nos sécs. XIII/ XIV, e com jesuítas, após a missão de Francisco Xavier (1506-1552), na Ásia Oriental, Japão e em parte da China. Desde que o jesuíta M. Enomiya-Lassalle (1898-1990) introduziu a prática Zen na espiritualidade cristã, multiplicaram-se os intercâmbios na forma de cursos e introduções à meditação budista.

⁴¹⁶ Além disso, Thomas Merton foi uma das personalidades religiosas mais conhecidas nos Estados Unidos por seu engajamento contra a guerra do Vietnã, tendo se tornado célebre, a partir dos anos cinquenta, por seus livros e correspondências, que muito contribuíram para o desenvolvimento do ecumenismo norte-americano e para a apresentação de um cristianismo contemplativo que considerava como tendo muito a oferecer na luta pela paz e pela justiça. No final de sua vida, interessou-se por outras religiões, em particular pelo budismo asiático.

cada uma dessas religiões⁴¹⁷. A concepção do diálogo inter-religioso de Merton muito influenciará a concepção do D.I.M. e se demarca das tentativas ocidentais de compreender a tradição oriental através de conceitos⁴¹⁸. Merton se mostra atento aos símbolos e respeitoso dos ritos e pessoas, procurando escutá-las para chegar ao coração da experiência religiosa, evitando todo tipo de discussão acadêmica e procurando um caminho especificamente monástico⁴¹⁹. Sua postura de respeito da experiência monástica e da identidade–alteridade religiosa marcará profundamente o diálogo monástico, e se tornará sua espinha dorsal. Nesse sentido, a figura de Merton é emblemática da grande virada que se processa na relação do movimento monástico católico com as outras religiões, e sua morte, em 1968, coincide com um momento crucial desta virada e com as transformações que levaram à evolução da Igreja Católica a respeito do diálogo inter-religioso, em particular no campo monástico

As reservas face à racionalidade de tipo ocidental na abordagem de outros tipos de enfoque religioso não devem, contudo, ser confundidas com a recusa de toda e qualquer racionalidade ou interpretação filosófica e teológica. Na elaboração das idéias sobre o diálogo inter-religioso, mesmo aquele realizado a partir da experiência, não se pode negar a contribuição da filosofia e da teologia⁴²⁰. Os estudiosos do diálogo inter-religioso se referem a contribuições também consideradas pioneiras da filosofia e da teologia para a construção de uma cultura de diálogo. Assim sendo, parece-me importante levar em conta essa

⁴¹⁷Béthune (1993), ao apresentar o diálogo inter-religioso monástico, em conferência nos Estados Unidos, descreve o seu início a partir dos encontros de Le Saux com Sri Ramana Maharshi e Sri Gnananda e dos contatos de Merton com os monges tibetanos, em particular com o Dalai Lama. A deflagração desse movimento teria ocorrido a partir do Congresso de Bangkok (1968), durante o qual Merton falece. Através da publicação francesa de seus escritos sobre Mística e Zen, juntamente com seu Diário da Ásia (Merton, 1995) pode-se acompanhar o delineamento de sua concepção do diálogo inter-religioso.

⁴¹⁸ Ele admira Gandhi, Massignon e Le Saux e se refere positivamente à experiência dos jesuítas na China, considerando que esta experiência permitiu aos jesuítas reinterpretar sua própria tradição no contato com a civilização chinesa, ajudando a melhor distinguir o que era universal e o que era cultural no cristianismo do século XVII.

⁴¹⁹Enfatizando a importância das qualidades monásticas, tais como: tranqüilidade, sobriedade, ponderação, respeito, meditação e paz, propõe, então, uma imersão e partilha das outras tradições religiosas através de experiências de vida em comum com o cuidado de preservar sua própria tradição para se chegar a uma comunhão entre os contemplativos de diferentes tradições religiosas, que responda às necessidades de paz e diálogo face ao rápido progresso da mundialização.

⁴²⁰ A preocupação em colocar a questão concretamente em relação com a pessoa humana, com a visão cristã do outro, com as práticas e com as situações de vida parece-me corresponder apenas a uma tentativa de evitar e corrigir os excessos especulativos e racionalistas dessas duas disciplinas, sem negar sua contribuição, mas demarcando-se (como fez Merton) das tentativas ocidentais de compreender as outras tradições a partir de seus próprios conceitos.

referência, no estudo dos antecedentes históricos e do processo de elaboração e transformação das idéias, que permitiram as mudanças no nível institucional⁴²¹, destacando-se, a influência filosófica de Martin Buber (1878-1965), de Maurice Nédoncelle (1905-1976) e de Emmanuel Mounier (1905-1950)⁴²².

É interessante observar que embora a mensagem central do cristianismo esteja baseada na questão do amor e na relação entre o si-mesmo e o outro (o amor a Deus e ao próximo como a si-mesmo), as implicações mais profundas dessa dinâmica amorosa da identidade - alteridade não tenham sido aprofundadas na relação do cristianismo com as outras religiões. A análise desse paradoxo e da importância central desta questão, na atualidade, deve levar em conta o processo histórico através do qual os seres humanos põem em prática as idéias, que sem a ação se tornam letra morta. Já mostrei em trabalhos anteriores (Sodré 2003 e 2004) a relação do desenvolvimento do diálogo inter-religioso com o processo de mundialização e a crise da cultura e do pensamento ocidental a partir da década de sessenta, de modo que não me parece necessário voltar a descrever em detalhe este novo cenário mundial. Prefiro concentrar-me mais, nesta tese, na análise do contexto da Igreja Católica, na medida em que me proponho a focalizar a dinâmica de identidade-alteridade dentro do processo histórico de abertura do catolicismo ao diálogo inter-religioso.

Assim sendo, trata-se de entender como o catolicismo histórico responde ao novo contexto de pluralismo cultural e religioso através do aprofundamento das propostas de diálogo inter-religioso. Assinalei ter sido apenas em meados do século XX, numa época marcada pela mundialização e pelas grandes guerras, que despontou com maior força a questão do diálogo com as outras religiões, associada à crucial questão da paz, da comunicação e entendimento entre os povos. É interessante observar, porém, que apesar de toda a sua importância e de suas raízes na própria mensagem central do Evangelho, a questão do diálogo se choca inicialmente com a indiferença e a resistência do próprio meio católico. A abertura para o diálogo inter-religioso prossegue, no entanto, o desenvolvimento

⁴²¹ Não se trata mais, no presente tópico, de explicitar as concepções que me parecem melhor exprimir o diálogo, o que já foi feito anteriormente, mas de levar em conta as referências admitidas pelos próprios protagonistas e estudiosos da questão, deixando seu aprofundamento e discussão para estudos filosóficos e teológicos, que extrapolam os limites desta tese. Idéias e documentos considerados centrais para a implantação do diálogo inter-religioso são resumidos no Anexo III.

⁴²² Ver Anexo III, item 1.

do ecumenismo⁴²³. Considera-se mesmo que a aspiração ao reconhecimento entre os interlocutores era muito forte no ecumenismo, já antes do concílio Vaticano II (1962-65), e que as idéias elaboradas em torno deste movimento influenciaram o processo do diálogo inter-religioso⁴²⁴.

Ainda nas vésperas do Concílio Vaticano II, os encontros inter-religiosos eram pouco reconhecidos oficialmente e havia o risco deles serem marginalizados no Concílio. Faltava um encorajamento da hierarquia católica e uma adequada compreensão da relação da Igreja com o mundo, passo fundamental que seria dado com a encíclica *Ecclesiam suam* (1964)⁴²⁵. Parece-me que faltava também uma melhor compreensão da dinâmica da identidade–alteridade, que o próprio processo de diálogo ajudará a aprofundar. Atualmente, o diálogo inter-religioso parece totalmente natural e necessário, mas foi preciso vencer enormes resistências de ordem prática⁴²⁶ e teórica⁴²⁷ para implantar tal idéia no terreno católico e a partir daí torná-lo uma realidade em nossa época. O caminho até a declaração do Concílio, a *Nostra Aetate* (1965), que trata da relação da Igreja Católica com as chamadas religiões não - cristãs, vai ser, portanto, difícil e longo, tendo que vencer fortes resistências.

Simon Knaebel (1996) analisando as profundas transformações na concepção católica a respeito da revelação divina ocorridas a partir do Concílio Vaticano II sublinha como fatores relevantes para essas transformações não apenas o necessário diálogo com a cultura contemporânea, mas também a abertura para as religiões do mundo. A Igreja tendo tomado consciência de uma nova situação mundial surgida após o fim da Segunda Grande Guerra, muda sua perspectiva sobre as relações entre culturas e religiões. Assim sendo, foi elaborada uma nova concepção da revelação divina circunscrevendo não apenas o campo do diálogo com as religiões, mas abrindo-se também para o horizonte mais amplo do encontro de culturas. Ao se ler os documentos da Igreja Católica a esse respeito não isoladamente, mas em sua sucessão histórica é possível perceber sua concatenação e sua relação com o desenvolvimento das tensões provocadas pela

⁴²³ Jean-François Petit (2000) observa a este respeito que o diálogo ecumênico contribuiu para o Vaticano II, e que com este se encerra o período de Contra-Reforma e de endurecimento doutrinário da Igreja católica.

⁴²⁴ Ver Anexo III, item 2.

⁴²⁵ Ver Anexo III, item 3.

⁴²⁶ Ver Anexo III, item 4.

⁴²⁷ Ver Anexo III, item 5.

elaboração do tema do diálogo. Pode-se acompanhar essa tensão refletida nos documentos publicados ao longo de todo o período pós-conciliar, em particular situando-os ao longo das etapas de desenvolvimento do diálogo inter-religioso na Igreja Católica, que delinearei logo a seguir.

A *Ecclesiam suam* é considerada como a encíclica do diálogo⁴²⁸ e como um marco na virada católica a este respeito, retificada pelos textos do Vaticano II que articulam de forma inédita uma série de pressupostos essenciais para a consolidação desta idéia⁴²⁹. A questão do diálogo foi introduzida oficialmente na encíclica *Ecclesiam suam* para designar a nova relação entre a Igreja e a humanidade, mas ganha, contudo, notoriedade apenas após ter sido ligada à obra transformadora do Concílio Vaticano II, a partir do qual o diálogo alça vôo⁴³⁰. Apesar de ser considerada extraordinária para sua época e muito fecunda a respeito do diálogo inter-religioso, o processo de abertura da Igreja Católica, nesta época, era ainda limitado e o próprio tema do diálogo ainda era pensado, de maneira bastante assimétrica, na medida em que predomina ainda uma preocupação em que as idéias das outras religiões correspondam aos ideais comuns com os cristãos.

Não há ainda nessa encíclica uma perspectiva de verdadeira reciprocidade no diálogo, em decorrência da posição central assumida pela Igreja Católica nas suas relações com o mundo e em particular com as outras religiões⁴³¹. Isto reforça minha idéia que o diálogo permitiu realmente um aprofundamento da vivência da alteridade, que não se consuma sem o estabelecimento da reciprocidade. Desse modo, pode-se dizer que uma grande contribuição do diálogo foi a de abrir espaço para outros centros tendo originalidades espirituais diferentes e autônomas, assim como para um retorno ao Evangelho e a sua concepção de alteridade, baseada na reciprocidade do amor ao próximo como a si mesmo. Este ponto é nevrálgico e merecerá especial atenção, no diálogo inter-religioso monástico, pois não existe

⁴²⁸ Elaborada pelo Papa Paulo VI, ela busca uma formulação dos problemas apresentados no Anexo III, item 4 e 5, e passa a encarar a idéia de dialogar com os homens em função da relação histórica que a Igreja estabelece com eles e a partir do que deles recebe.

⁴²⁹ Ver Anexo III, item 6.

⁴³⁰ Ver Anexo III, item 7.

⁴³¹ Jean – François Petit (2000) se pergunta, portanto, refletindo a este respeito: “Não há um risco aqui de fundamentar insuficientemente o respeito devido ao outro no plano teológico e de continuar a ‘anexá-lo’ nos fatos?” * (p.66) .

real reconhecimento da alteridade sem reciprocidade dialogal⁴³². Para melhor se avaliarem os avanços nas idéias a respeito do diálogo inter-religioso, nessa época, é preciso, contudo, levar em consideração alguns passos dados nesse terreno, na declaração oficial do Concílio, pois estes permitiram o progresso histórico de abertura e se tornaram, portanto, importantes numa análise retrospectiva desse processo⁴³³.

O estudo do termo diálogo tomando-se como referência o período de quase trinta anos entre *Ecclesiam suam* (1964) e *Diálogo e Anúncio* (1991) mostra, portanto, que seu emprego sofreu alterações no discurso oficial católico desde seu movimento inicial de diálogo (*dialogus*) em direção às demais religiões⁴³⁴. Vários documentos oficiais publicados posteriormente fazem referência à reflexão conjunta da Igreja sobre sua posição num mundo cada vez mais marcado pelo encontro de culturas e religiões, sublinhando a inspiração do Espírito Santo a esse respeito⁴³⁵. Pode-se dizer, portanto, que o diálogo inter-religioso toma um grande impulso entre os católicos depois do Vaticano II⁴³⁶, e que o campo do diálogo inter-religioso é o que mais se desenvolveu a partir desse Concílio⁴³⁷. O Encontro de Assis é considerado como um outro passo decisivo no processo de aprofundamento do diálogo e como uma decisiva abertura do horizonte católico para a alteridade. Contudo, é preciso entender que mesmo um tal Encontro não poderia ter sido sequer concebido sem os avanços propiciados pelo Concílio.

Quando se analisa um pouco melhor as ações históricas que permitiram o desenvolvimento do diálogo inter-religioso, no período posterior ao Concílio, podem-se distinguir algumas etapas fundamentais em seu processo histórico.

⁴³² Foi apropriada experiência do diálogo e a dinâmica da identidade–alteridade realizada na prática inter-religiosa após o Concílio que ajudou a esclarecer alguns ângulos dessa questão, como mostrarei nos próximos capítulos. Esse ponto não tinha, contudo, sido ainda aprofundado, na época do Concílio.

⁴³³ Ver Anexo III, item 8.

⁴³⁴ Ver Anexo III, item 9.

⁴³⁵ Ver Anexo III, item 10.

⁴³⁶ A maioria dos pesquisadores da história da Igreja e dos teólogos considera que este grande Concílio de bispos católicos do mundo inteiro não apenas atualizou diferentes aspectos do catolicismo, como também abriu um novo período na história das relações da Igreja Católica com as outras religiões. Assim sendo, o Concílio marca o início de uma nova época e uma mudança fundamental nas representações sociais católicas a respeito do diálogo inter-religioso.

⁴³⁷ Durante sua realização foi criado um órgão central para tratar das relações da Igreja Católica com religiões não – cristãs (1964), mas apenas vinte e quatro anos após a sua criação (1988), esse órgão se transforma no Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso⁴³⁷. Tal mudança tendo ocorrido dois anos após o Encontro de Assis (1986), pode-se levantar a hipótese que este Encontro tenha influenciado na mudança de nome.

Estudiosos do diálogo inter-religioso⁴³⁸ distinguem três etapas no desenvolvimento do diálogo entre as religiões, no período compreendido entre o Concílio e o Encontro de Assis. Na primeira etapa, entre 1965 e 1976, teriam se multiplicado as iniciativas em diferentes níveis (encontros, conferências ou cúpulas), permitindo aos participantes do diálogo aprenderem a trabalhar em conjunto segundo regras e procedimentos definidos em conjunto⁴³⁹. A segunda etapa⁴⁴⁰, entre 1976 e 1984, seria marcada pelo ressurgimento das antigas resistências ao diálogo⁴⁴¹, como pode ser acompanhado através da análise do documento *Evangelii nuntiandi* (1975), que assinala a entrada nesta fase de resistência ao movimento do diálogo⁴⁴². A partir de 1984 se delineia uma terceira etapa, que começa com o aparecimento do famoso texto da Igreja Católica a respeito do diálogo e das missões, *Diálogo e Missão*, publicado neste ano.

⁴³⁸ Entre eles Teissier (1985), arcebispo de Argel no início do terceiro milênio, cujo esquema fundamental adotei nesta tese.

⁴³⁹ Nessa etapa, os católicos fazem numerosos esforços para descobrir e acolher o patrimônio espiritual de outras comunidades religiosas, o que leva a um mais sólido reconhecimento oficial do valor das outras religiões através da ação do Secretariado para os não-cristãos ou de referências específicas a este respeito, como a registrada na constituição *Lumen Gentium* (parágrafo nº 16). Seu primeiro presidente, o Cardeal Marella procura enfrentar as resistências e explicar, nem sempre com sucesso, que o objetivo deste organismo não é o de converter os não – cristãos e sim o de promover a compreensão mútua. A descoberta da riqueza das outras tradições religiosas permite melhor entender o patrimônio espiritual das diferentes religiões e a crítica das atitudes negativas ao longo da história, assim como estabelecer um maior intercâmbio e sólidas amizades entre os protagonistas do diálogo.

⁴⁴⁰ Essa etapa teria terminado abruptamente com um grave incidente ocorrido num encontro entre islamitas e cristãos, em Trípoli, no ano de 1976, em função da recusa da delegação do Vaticano em assinar o acréscimo ao comunicado final conjunto de uma proposta da delegação libanesa a respeito do problema palestino.

⁴⁴¹ Retornam as dúvidas sobre sua possibilidade e a respeito de suas conseqüências negativas sobre o esforço de evangelização. Os medos a respeito do proselitismo cristão ressurgem, assim como as divergências e acusações mútuas. O diálogo teológico torna-se mais difícil e passa-se a privilegiar uma aproximação cordial que dissolva as tensões. Na gestão do cardeal Pignedoli (1973-1980), o Secretariado para os não – cristãos multiplica, entretanto, o intercâmbio através da intensificação da correspondência e das visitas. Numerosas delegações de outras religiões visitam o Vaticano e se organizam colóquios, seminários e encontros (como, por exemplo, o colóquio das religiões descendentes de Abraão, nos Estados –Unidos, e o encontro com o islã, na Ásia, ambos em 1979; assim como o seminário sobre o diálogo com os muçulmanos em Jerusalém, no ano de 1980).

⁴⁴² Ver Anexo III, item 11.

5.4

Desenvolvimento do Diálogo Inter-Religioso

O diálogo inter-religioso passa, então, a ser encarado de modo mais realista, é integrado ao trabalho de evangelização e ao anúncio de Jesus Cristo, e passa a ser encarado como um espaço de testemunho recíproco das diferentes religiões, tendo em vista o progresso mútuo no caminho da pesquisa e da experiência religiosa⁴⁴³. Embora se procurem ainda convergências, passa-se a levar mais em conta as diferenças, clarificando-se e aprofundando-se os elementos e questões fundamentais de cada religião, em particular as diferenças a respeito do modo de encarar a salvação. O problema da paz entre as nações passa a ser mais levado em consideração, e as recomendações de S. Francisco de Assis se tornam uma referência fundamental para os protagonistas católicos do diálogo inter-religioso⁴⁴⁴.

Nesta etapa, observa-se não apenas um retorno ao tema do diálogo, mas este passa a uma posição de polarização com a questão da missão, como se pode acompanhar pela análise de alguns documentos deste período, como *Redentoris Missio*, (1990)⁴⁴⁵ e *Diálogo e Anúncio* (1991)⁴⁴⁶. A importância crescente do diálogo se reflete, portanto, no realce a ele dado e na evolução da abordagem deste tema nos documentos oficiais. Esta evolução se processa no sentido de integrar o termo diálogo ao anúncio da mensagem cristã e não mais em tratá-lo como um simples recurso ou meio para a evangelização. A comunicação da mensagem de Jesus Cristo continua central, mas o diálogo é colocado num plano de relevância e os dois termos, diálogo e anúncio, são levados em consideração.

Tendo em vista avaliar a incorporação dessas orientações na prática de ensino da Igreja pareceu-me oportuno consultar o novo Catecismo da Igreja

⁴⁴³ O dilema central dessa etapa gira em torno da questão do pluralismo religioso, que abordarei no próximo capítulo, e da convicção fundamental da Igreja Católica de ser o caminho ordinário da salvação. Em 1988, ocorre a mudança do nome do Secretariado para os não – cristãos, que se torna o Conselho pontifício para o diálogo inter-religioso. Considera-se que tal mudança no nome do órgão oficial da Igreja Católica para o diálogo teria contribuído para o aprofundamento da estima mútua entre as religiões e aumentado a convicção da possibilidade de trocas mais profundas entre os crentes das diversas religiões.

⁴⁴⁴ Estes seguem sua orientação de não criar litígio ou disputa, sem deixar de ser cristão e anunciar a mensagem de Cristo. Esta referência a S. Francisco prefigura já de algum modo a etapa após o encontro de Assis.

⁴⁴⁵ Ver Anexo III, item 12.

⁴⁴⁶ Ver Anexo III, item 13.

Católica (1993), publicado na Itália em 1992 para a comemoração dos trinta anos do Concílio⁴⁴⁷. Constatei haver nele uma boa síntese da concepção católica do diálogo, que não integra, contudo, o aprofundamento já conseguido no diálogo inter-religioso após o Concílio. Não cabe aqui explicar essa lacuna e o não cruzamento das reflexões sobre o diálogo inter-religioso com as reflexões sobre os fundamentos para a catequese, mas é importante constatar que o movimento para o diálogo inter-religioso é ainda apenas uma corrente dentro do conjunto de tendências e problemáticas que atravessam a vida da Igreja Católica. Essa corrente vem, todavia, ganhando relevo a partir da terceira etapa do desenvolvimento do diálogo inter-religioso (iniciada em 1985) e recebeu grande impulso e apoio no Papado de João Paulo II, em particular através dos esclarecedores documentos acima citados e publicados durante esta etapa. Tendo em vista todo o empenho das autoridades eclesiásticas no diálogo⁴⁴⁸, o problema não me parece mais se situar neste nível, mas no nível da tomada de consciência e das prioridades dos próprios católicos⁴⁴⁹.

No seu conjunto, contudo, a análise desses documentos permite constatar a original e profunda contribuição da Igreja Católica ao diálogo⁴⁵⁰. Quando se refere ao diálogo, esta não se refere forçosamente a uma troca discursiva a respeito de assuntos que exijam um consenso. Além disso, mesmo quando se entende que o diálogo não esteja subordinado ao anúncio, ele não está nunca completamente

⁴⁴⁷ Ver Anexo III, item 14.

⁴⁴⁸ Esse empenho oficial transparece nas ações do Secretariado para o Diálogo Inter-religioso (a partir de 1988), em particular no que diz respeito ao diálogo inter-religioso dos monges que está sendo pesquisado nesta tese. A Comissão Central do DIM. (com sede na Bélgica e que coordena as comissões em ação nos diferentes continentes) é diretamente ligada ao Abade Primaz dos Beneditinos (em acordo com os Abades Gerais Cistercienses) e apoiada pelo Conselho Pontifício para o Diálogo entre as Religiões e pelo Secretariado da Ajuda Inter-Monástica (AIM), deles recebendo todo grande suporte.

⁴⁴⁹ Trata-se aqui apenas de uma hipótese, que teria ainda que ser comprovada. Contudo, é interessante observar que apesar do grande empenho do Secretário Geral do D.I.M., Pierre de Béthune, em relação ao desenvolvimento do diálogo inter-religioso monástico no Brasil, seus esforços têm sido até hoje infrutíferos. Como venho acompanhando esse esforço, constato, portanto, que as dificuldades para o desenvolvimento do diálogo inter-religioso não se situam tanto no nível da direção geral da Igreja, mas se encontram muitas vezes nas condições particulares de cada contexto cultural e social. Venho observando, igualmente, o surgimento de uma certa consciência da importância da questão e ecos dessa mudança de consciência na vida da paróquia que freqüente em Copacabana, em particular através de um estímulo ao diálogo por parte da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Trata-se, portanto, de um longo caminho ainda a ser percorrido, mas cujos primeiros passos já estão sendo dados por diferentes autoridades eclesiásticas. Tais sinais indicam que esta corrente do diálogo inter-religioso está avançando não apenas na elaboração das idéias expressas nos documentos oficiais, mas também ao nível de sua difusão nos diferentes níveis da Igreja, apesar das resistências e recuos mencionados.

⁴⁵⁰ Ver Anexo III, item 15, um resumo da excelente apresentação feita por Yves Labbé (1996) sobre a concepção cristã de diálogo.

separado de uma apresentação da mensagem de Jesus Cristo. Procura-se evitar qualquer sincretismo religioso e aprofundar cada vez mais a identidade cristã. O estudo dos textos apresentados nesta tese mostra que ao diálogo é atribuído um significado amplo de abertura em relação à alteridade ou à religião do outro, designando diferentes formas de interlocução e não apenas sua forma discursiva⁴⁵¹.

Esta contribuição católica para o diálogo permite distinguir um sentido mais amplo de vida em diálogo e de existência dialogal de um sentido mais estreito de diálogo, que é restrito ao nível discursivo e à interação verbal. No campo religioso, o diálogo passa a ser ligado à experiência, à relação com a alteridade religiosa e à ética, chegando-se à idéia de que a plenitude da revelação divina corresponde à plenitude do diálogo. Pelo estudo desta nova concepção dialogal, pude ressaltar a importância da reciprocidade (de modo que sem ela o diálogo é enfraquecido ou adiado), da associação da vida e do discurso, da articulação do discurso com a mensagem e sua realização na identidade pessoal. Desse modo, chego, portanto, à caracterização de um novo tipo de identidade cristã, que chamo de identidade dialogal, cuja análise apresentarei no próximo capítulo.

É importante mencionar também que o que se chama vulgarmente de diálogo reduz-se muitas vezes a uma simples polêmica e não permite o aprofundamento da verdade e da paz, pois se tenta apenas fazer com que uma convicção triunfe sobre a outra. Orientando-se num sentido diverso, o diálogo inter-religioso proposto pelos monges católicos tem procurado se desenvolver preservando tanto o entendimento e o conhecimento mútuos como o reconhecimento das diferenças. Além disso, é importante considerar que a atual filosofia do diálogo vem também se transformando e se aproximando do enfoque católico⁴⁵², ao mesmo tempo em que se percebe cada vez mais a ligação entre o religioso e o dialogal, sublinhando-se a responsabilidade histórica das religiões

⁴⁵¹ Nesse sentido, o Encontro de Assis mesmo situando-se no nível da oração e da peregrinação pela paz corresponde totalmente à concepção cristã do diálogo inter-religioso. Essa concepção mais abrangente é importante, sobretudo tendo em vista que muitas vezes as propostas usuais de diálogo no nível verbal apenas encobrem a intenção polêmica dos participantes.

⁴⁵² Este enfatiza as mesmas questões, na medida em que privilegia a vida em relação ao discurso, o anúncio da verdade em relação ao engajamento numa ação (ou missão), o aprofundamento da própria identidade, o reconhecimento da identidade do outro e da alteridade.

face às diversas dimensões do diálogo, e chegando-se mesmo a uma visão de equivalência entre essas duas formas de vida.

Viver religiosamente e viver dialogalmente passam a constituir uma só e nova maneira de ser e existir, que exige a integração dessas duas dimensões inseparáveis. O diálogo dá forma à exigência amorosa da religião, que passa a ter como base o diálogo com Deus e com o próximo. No sentido da evolução das consciências a respeito do diálogo, considera-se, no entanto, importante poder distinguir a recepção ou compreensão do sentido da mensagem pelo outro de sua aceitação como verdade, pois um enunciado pode ser aceito como tendo sentido sem por isso ser considerado como verdadeiro. Cada tradição religiosa tem sua própria mensagem de salvação e esta mensagem influi na própria concepção da relação entre as religiões e em sua concepção do diálogo. Assim sendo, não é possível decidir por umas ou por outras, procurar conciliá-las ou procurar abraçá-las todas numa espécie de filosofia religiosa. Do meu ponto de vista, partindo da perspectiva do reconhecimento das diferenças não considero essencial para o diálogo que as mensagens sejam aceitas, mas que elas sejam ouvidas e compreendidas em suas diferenças. Sendo o anúncio da salvação em Cristo central para o cristianismo, ele não pode, por exemplo, ser deixado de lado para que possa haver diálogo.

A descrição das etapas do desenvolvimento do diálogo inter-religioso na Igreja Católica mostra a importância do processo histórico-cultural nesse desenvolvimento. Contudo, o diálogo inter-religioso e seu desenvolvimento dependem também do tipo de protagonista e da forma de diálogo escolhida. Assim sendo, é importante atentar para a especificidade do rumo tomado pelo desenvolvimento do diálogo entre os monges, que segue um percurso próprio em função de sua história e de suas particularidades. A partir de 1968, o monaquismo cristão entra mais a fundo no caminho do diálogo inter-religioso. Em vez de se arrefecer a partir de 1976, como foi mencionado a respeito do diálogo inter-religioso entre os representantes das diferentes Igrejas, o diálogo entre os monges de diferentes tradições religiosas ganha, ao contrário, maior impulso neste

período, sobretudo a partir de 1978⁴⁵³.

A reflexão sobre a especificidade desse tipo de diálogo é burilada em vários Congressos monásticos asiáticos⁴⁵⁴ e ganha grande força a partir da elaboração e das experiências já realizadas no fecundo terreno contemplativo da Ásia. As transformações das representações sociais a respeito do diálogo e da relação às outras religiões, desencadeadas desde o Concílio do Vaticano II, são aprofundadas nesses Congressos, em particular no de Bangkok (1968), o de Bangalore (1973) e Kandy (1980). Alguns teólogos colaboram nessa reflexão, mas o a elaboração de seus fundamentos monásticos e o aprofundamento posterior das idéias a este respeito foram traçados pelos pioneiros do movimento dialogal monástico e pelos monges presentes nesses Congressos ou que integram este movimento⁴⁵⁵.

Monges de outras religiões participam igualmente desses Congressos monásticos católicos, e o monaquismo cristão desponta como a instituição da Igreja a mais próxima das outras religiões, na Ásia, o que foi decisivo para a propulsão deste tipo de diálogo. Em 1978, são fundadas duas comissões para o Diálogo Interreligioso Monástico⁴⁵⁶: o DIM europeu e o MID americano, que, em 2003, comemoraram 25 anos de intensa atividade no meio monástico dos dois continentes. Em 1979, pela primeira vez, um grupo de monges budistas do Japão

⁴⁵³ É possível que o arrefecimento em outras áreas tenha até favorecido sua maior projeção a partir desse momento, contudo, o motor fundamental de seu desenvolvimento me parece ter sido a própria ação dos monges engajados no diálogo e atuantes nesses Congressos Monásticos. Ao se aproximarem e se conhecerem mutuamente, os monges das diferentes religiões perdem muitos de seus preconceitos anteriores sobre as outras religiões. Os monges ocidentais descobrem, então, os valores religiosos dos asiáticos, especialmente no campo da vida contemplativa e do domínio de si. Alguns já conheciam esses valores, mas a partir do Congresso de Bangkok (1968), essa experiência se generaliza, constituindo sementes, que fariam brotar dez anos mais tarde as comissões do DIM, formadas a partir de 1978.

⁴⁵⁴ No Congresso de Bangalore (1973), por exemplo, começa-se a refletir sobre a diferença entre a experiência espiritual (que seria difícil de ser comunicada) e a representação desta experiência. Esta última estaria em relação com a memória da experiência, com o conhecimento recebido num contexto religioso e até mesmo com a interpretação da experiência a partir de determinada reflexão teológica. Os congressistas, reunidos em Bangalore (Índia), em 1973, não estavam todos de acordo, mas enfatizavam a importância da experiência espiritual. Daí a tendência a colocarem o acento na experiência espiritual como base do diálogo inter-religioso entre os monges, mais do que nas diferenças doutrinárias.

⁴⁵⁵ Ver Anexo III, item 16.

⁴⁵⁶ Pierre de Béhune (1993), ao esboçar a organização dessas comissões, especifica que seus objetivos seriam a promoção do espírito de diálogo nos mosteiros cristãos, estabelecendo o contato com monges particularmente interessados no assunto; o estabelecimento de relações com os representantes locais das principais religiões, em particular com os monges e monjas; o estímulo ao estudo de temas monásticos atuais, como o da meditação cristã e das diferentes espiritualidades do Oriente. O desenvolvimento do DIM se orienta, portanto, para o reconhecimento recíproco da identidade – alteridade numa perspectiva do pluralismo religioso.

vem à Europa visitar mosteiros beneditinos, e a partir daí começa uma série de experiências de hospitalidade recíproca⁴⁵⁷. Também a partir de 1979, a Federação da Conferência de Bispos da Ásia organiza vários seminários, que procuram desenvolver a questão do diálogo, inculturação e contemplação. Em 1980, o Congresso de Kandy põe em evidência a responsabilidade social dos monges⁴⁵⁸.

Em 1986, ocorre o célebre Encontro de Assis, que pode ser considerado como um marco fundamental desse novo período de busca de unidade na pluralidade religiosa, pois reuniu representantes religiosos de diferentes tradições, do mundo inteiro, na Itália, a convite do Papa João Paulo II⁴⁵⁹. Em 1993, é lançado um documento que sintetiza a experiência já acumulada pelas comissões do DIM nessa área, *Contemplação e Diálogo*⁴⁶⁰. No que diz respeito ao tema deste capítulo, é importante ressaltar que este documento enfatiza a importância do reconhecimento da identidade religiosa e da reciprocidade⁴⁶¹, assim como a descoberta do outro⁴⁶². Ressalta-se que os encontros inter-religiosos entre monges permitiram redescobrir a própria identidade cristã e voltar a visitar o patrimônio da tradição católica, tornando possível reavaliar o que há de novo e antigo em seu tesouro⁴⁶³ e beneficiar-se da prática em comum com outras religiões⁴⁶⁴.

⁴⁵⁷ Tendo em vista a originalidade e importância dessas experiências, elas serão aprofundadas posteriormente, a partir dos testemunhos e relatos dos próprios participantes, a fim de possibilitar uma melhor compreensão das contribuições trazidas por esse novo caminho de convivência pacífica, de reconhecimento mútuo e de discernimento das diferenças e semelhanças, numa época de pluralismo religioso. Um relato dessas experiências é feito no livro de Benoît Billot (1998), mas também nos testemunhos de outros monges que viveram esses intercâmbios e refletem sobre o sentido dessa hospitalidade inter-religiosa, em particular Pierre de Béthune (1993).

⁴⁵⁸ Ver Anexo III, item 17.

⁴⁵⁹ Encontros no mesmo espírito se repetiram, posteriormente, em Roma (1987, 1988), em Varsóvia (1989), em Bruxelas (1992) e em outros lugares desde então.

⁴⁶⁰ Ver Anexo III, item 18.

⁴⁶¹ Não se sugere a renúncia das próprias apreciações e sim a humildade e o respeito diante do mistério próprio de cada caminho: “O diálogo não existe senão entre parceiros que asseguram sua identidade e se preocupam em assegurar a reciprocidade das trocas” * (p.16).

⁴⁶² Os monges e monjas consultados nesta primeira pesquisa do DIM compartilharam testemunhos de suas descobertas, que se renovaram em cada ocasião de intercâmbio provocando o espanto e mesmo algumas vezes o deslumbramento diante do encontro com pessoas profundamente religiosas nas outras religiões, de testemunhos tão profundos de sabedoria, de provas tão diretas de fé.

⁴⁶³ Em particular no que diz respeito a sua dimensão de universalidade e a questões relativas ao corpo e à interioridade.

⁴⁶⁴ Considera-se que experiência inter-religiosa permitiu a descoberta simultânea da especificidade do cristianismo e do universalismo da salvação, contribuindo desse modo para melhor situar a Igreja no contexto da humanidade inteira e no engajamento pela paz e pelo sentimento de fraternidade no mundo.

Em 1995, é publicada a Carta Apostólica *Orientalis Lumen* (1995)⁴⁶⁵, na qual o Papa João Paulo II procura construir uma ponte entre o Ocidente e o Oriente e abre as portas para uma melhor compreensão do próprio patrimônio cristão oriental, cujas características permitem mais facilmente estabelecer relações com as outras religiões orientais⁴⁶⁶. Neste documento, é feita uma apresentação do monaquismo, na qual se reconhece ter sido ele encarado, no Oriente, não como uma condição à parte, mas como uma referência fundamental e emblemática para os cristãos, tornando - se a própria alma das Igrejas Orientais, centradas na contemplação e no caminho da transfiguração pela união com Cristo. A busca do silêncio e da Presença divina não deveria, porém, ser realizada apenas pelos monges: ele é considerado pelo Papa como fundamental, sobretudo para o homem de hoje que se atordoia no barulho com medo de confrontar-se consigo mesmo, precisando aprender a calar-se para ouvir e compreender a palavra de Deus.

Também em 1995, cria-se o boletim semestral do DIM / MID⁴⁶⁷, que integra e aprofunda a reflexão e a ação dos monges católicos engajados no diálogo. Em 1998, O Sínodo para a Ásia, que reuniu Bispos católicos do mundo inteiro aprofunda a orientação da *Orientalis Lumen* (1995) e valoriza a dimensão religiosa oriental, em particular a dimensão contemplativa⁴⁶⁸. Neste mesmo ano, o Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso (C.P.D.I.) se propõe a realizar uma reflexão sobre a espiritualidade cristã do diálogo inter-religioso⁴⁶⁹. É preciso, aliás, ressaltar o encorajamento e o apoio dados pelo C.P.D.I., organismo diretamente ligado ao Papa, à ação dos protagonistas do diálogo e ao movimento monástico católico nele engajado, em particular no que diz respeito ao desenvolvimento e organização de suas comissões de diálogo⁴⁷⁰.

⁴⁶⁵ Por ocasião do centenário da *Orientalium Dignitas* do Papa Leão XIII.

⁴⁶⁶ Ver Anexo III, item 19.

⁴⁶⁷ Estes boletins servirão de base para a análise mais detalhada deste processo, assim como das representações, experiência e testemunhos dos monges.

⁴⁶⁸ Ver Anexo III, item 20.

⁴⁶⁹ No final de 2001, o Secretariado Geral do DIM, com sede na Bélgica, solicita aos responsáveis das comissões continentais do DIM (da América do Norte, Ásia e Europa), que reúnam as reflexões de monges e monjas sobre sua experiência no diálogo interreligioso monástico, para realizar uma pequena coletânea de testemunhos, tendo em vista a publicação do documento intitulado *Uma espiritualidade cristã do diálogo inter-religioso*, que virá a ser publicada pelo Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso Monástico, em 2003, e cujo conteúdo será analisado no capítulo 7.

⁴⁷⁰ O reconhecimento desse apoio é claramente manifestado em diferentes ocasiões, em particular pelo Secretario Geral do DIM, P. de Béthune (1993).

Embora minha pesquisa focalize, sobretudo, a experiência dos monges que participam do DIM / MID, parece-me interessante ao menos ressaltar ter também ocorrido a multiplicação de outras experiências monásticas católicas de diálogo inter-religioso, na segunda metade do século XX. A multiplicação destas experiências põe em evidência que o novo sentido assumido pelo monaquismo não se restringe às ações desenvolvidas no contexto do DIM, apesar da grande contribuição deste organismo nesta direção. Tais experiências assumem diferentes formas, que contribuem cada uma a sua maneira para uma nova etapa no desenvolvimento do monaquismo ainda em pleno andamento. Não caberia aqui um levantamento sistemático dessas variadas experiências, mas parece-me importante para a compreensão da linha geral do processo histórico aqui delineado citar alguns exemplos elucidativos para a compreensão do sentido do desenvolvimento monástico em direção ao aprofundamento da experiência inter-religiosa.

5.5

Sentido atual do Desenvolvimento Monástico

Cabe mencionar, por exemplo, a experiência das monjas beneditinas de Vanves⁴⁷¹ pela particularidade de sua forma de acolhimento e por suas relações intermonásticas, em particular com o DIM. Uma outra experiência monástica de tipo urbano, a da Fraternidade Monástica de Jerusalém⁴⁷², assume também as colorações inter-religiosas, revestindo-se de conotações ecumênicas e intensas colorações internacionais⁴⁷³. Esta fraternidade monástica consegue, em meio à

⁴⁷¹ Esse ramo feminino francês dos beneditinos foi fundado, em 1921, para uma vida monástica aberta ao acolhimento e realiza um belíssimo trabalho nesse sentido em diferentes países, em particular no Vietnã. Nesse país, as monjas partilharam a terra com os camponeses vietnamitas e lá permaneceram durante a guerra, a invasão norte-americana e mesmo no início do novo governo comunista, o que lhes valeu uma projeção no meio da esquerda francesa. Como residi neste mosteiro durante meu pós-doutorado em filosofia, pude conhecer de perto seu estilo de vida e outros organismos, acolhidos pelo mosteiro, como, por exemplo, o de ajuda intermonástica, A.I.M., assim como membros da comissão francesa do DIM.

⁴⁷² Fundada na Igreja Saint-Gervais (Paris), em 1975, pelo Padre Delfieux com o apoio do Cardeal Marty.

⁴⁷³ Sente-se nessa nova vertente monástica a presença tanto da tradição ocidental beneditina, como da tradição oriental ortodoxa. Procuram os monges dessa Fraternidade adaptar a vida monástica aos tempos modernos e ao ritmo das grandes cidades, vivendo em pequenos grupos. Essa experiência é um indicador do intenso intercâmbio cultural e religioso atual que estimula o florescimento de novas formas de organização monástica. O amigo que me levou pela primeira vez para conhecer essa experiência é judeu, sem um interesse religioso particular, mas foi atraído pela

agitação da vida atual, manter viva a chama da contemplação e do recolhimento interior, abrindo uma porta para o contato íntimo com Deus, em pleno coração de Paris, através de diversos elementos da longa tradição monástica. O lema dessa nova vertente monástica, “No coração das cidades, no coração de Deus“, mostra bem que é na cidade dos homens, que querem encontrar Deus⁴⁷⁴.

Parece-me, igualmente, da maior importância para a compreensão do diálogo inter-religioso monástico, deter-me um pouco mais sobre o surgimento de uma nova forma de espiritualidade monástica ecumênica, a famosa comunidade de Taizé⁴⁷⁵. Hervieu-Léger (1993) acompanhou, desde o início dos anos setenta, a transformação dessa comunidade monástica em centro de acolhimento, atraindo jovens de toda Europa e do mundo inteiro⁴⁷⁶. Taizé se transformou num símbolo

multiplicação desses grupos de monges e monjas, que passaram a habitar em vários apartamentos alugados em torno da Igreja, no bairro parisiense do Marais. Resolveu, então, visitá-la, e contou-me que ao entrar nessa Igreja, durante a missa dominical, ficou deslumbrado pela beleza do ritual e pela quantidade de monges e monjas, notando igualmente a presença de muitos jovens. Quando entrei na Igreja Saint-Gervais, senti o mesmo impacto diante da força e melodia do canto gregoriano, da influência bizantina dos ícones e do ritual, da multidão, sentada nas cadeiras ou no chão, de modo oriental (em pequenos suportes de postura meditativa), das leituras feitas nas diferentes línguas dos monges, da atmosfera de alegria, fé e entusiasmo criado pela participação de um numeroso grupo de monges e monjas de diversas nacionalidades.

⁴⁷⁴ A proposta de vida das Comunidades Monásticas de Jerusalém é esboçada pelo padre Pierre-Marie Delfieux, em seu livro, *Veilleurs sur la ville* (1995), já traduzido em mais de 17 idiomas.

⁴⁷⁵ Situada perto de Cluny, em Saône-et-Loire, na região da Bourgogne, na França, esta comunidade monástica sintetiza a influência de diversas espiritualidades católicas (franciscana, beneditina e do Padre Foucault) e protestantes, num espírito amplamente ecumênico. Essa experiência foi iniciada por um jovem protestante suíço, Roger Shultz (hoje, Frei Roger), em 1944. Pouco antes, ainda em plena guerra mundial, este tinha vindo para França, e numa casa desta mesma localidade escondia refugiados, particularmente judeus. Posteriormente, ele e um grupo de amigos aí formam uma comunidade monástica e, em 1949, eles pronunciam seus votos perpétuos. Logo, um grupo de irmãos católicos a eles se junta e a comunidade se torna internacional. Atualmente a comunidade reúne 100 irmãos (católicos e de diversas origens evangélicas), de cerca de vinte diferentes países. Eles vivem do próprio trabalho, não aceitando dons, nem mesmo suas heranças pessoais. Essa comunidade vem sendo muito apreciada, tendo sido particularmente estimada pelo Papa João Paulo II, que a visitou pessoalmente. Ela consegue reunir, de modo espantoso, milhares de jovens, da Europa e de outros continentes, dando-lhes um sentido espiritual novo através da proposta de comunhão com Deus e com todos os seres humanos.

⁴⁷⁶ Através de sua observação de campo, aprofunda esta socióloga o estudo da peregrinação religiosa dos jovens europeus e o papel desta comunidade no atual contexto social da Europa. Mostra em particular como, desde 1977, a comunidade de Taizé vem permitindo a confrontação de jovens de diferentes culturas, multiplicando os encontros internacionais de jovens em diferentes cidades européias, ampliando o seu raio de ação, desenhando uma “cartografia peregrina da Europa” e criando uma “rede de contatos planetários” e um “fórum de encontros intercontinentais”, com secretariados em Bombaim, Varsóvia, Caracas, Nova Iorque e Melbourne. O estudo de Hervieu-Léger (1993) mostra, portanto, a enorme vitalidade da comunidade monástica de Taizé e a importância de seu trabalho junto aos jovens, cujos encontros vêm se ampliando.: “Esses encontros reúnem – ‘fora dos muros’ – de 20.0000 jovens (no começo dos encontros) a 120.000 jovens (nos mais recentes)” * (idem, p.280).

do papel dos monges na Babel contemporânea⁴⁷⁷, e é por isto que estou lhe dando um maior destaque. Hervieu-Léger (1993), ao procurar traçar o cenário religioso contemporâneo, focaliza as peregrinações religiosas de jovens católicos do mundo inteiro e as considera como uma das características básicas da mundialização e da atual mobilidade social. A comunidade de Taizé e o Papa João Paulo II são por ela focalizados por terem desempenhado um papel importante na dinâmica dessas peregrinações. Esta especialista da sociologia das religiões apresentou João Paulo II como um ícone dessa religiosidade peregrina⁴⁷⁸.

Seu estudo sobre a comunidade de Taizé mostra que esses monges não só recebem os jovens em toda liberdade e sem constrangimentos, como lhes transmitem a segurança de um meio acolhedor, como expressam os jovens em seus depoimentos⁴⁷⁹. O papel dos monges de Taizé não se restringe, contudo, ao estabelecimento de condições educativas e de participação na vida religiosa. Considero que o papel fundamental da comunidade monástica, vivendo segundo a Regra monástica de Taizé, é o de assinalar pela expressão de seu modo de ser e pelo programa de sua vida monástica a presença, dentro da realidade

⁴⁷⁷ É o que assinala um jovem em seu depoimento a esta socióloga: “Taizé é uma verdadeira Torre de Babel, há gente de todo lugar com as quais se discute e aí se aprende sempre um monte de coisas”. * (1999, p. 102) Hervieu-Léger (1993) comenta que esta comunidade religiosa permite, ao mesmo tempo, a “personalização”, a “planetarização” e a manifestação da diversidade (representada pela pluralidade lingüística e religiosa) entre pessoas muito diferentes (de crentes a não crentes), como sublinha um outro jovem: “cada um aqui se sente um pouco em casa, ninguém é rejeitado; encontra-se as vezes Irlandeses de cabeça raspada e óculos escuros, que estão reunidos em torno de uma caneca de cerveja, e que cantam com toda força: Jesus, nós te amamos tanto”. (idem, p.103) Essa religiosidade peregrina atual não se reduz, contudo, apenas a Taizé, como se percebe quando a autora analisa as Jornadas Mundiais da Juventude. A que ocorreu em Paris, em agosto de 1977, chegou a reunir, em seu encerramento, um milhão de jovens, vindos de 140 países diferentes, de diversas nacionalidades, línguas, condições sociais e culturais,...”testemunhando igualmente a pluralidade de sensibilidades e de correntes religiosas no interior da esfera católica.” * (idem, p.115) Diferentes movimentos católicos participam dessas Jornadas Mundiais da Juventude, manifestando a pluralidade e “diversidade da oferta espiritual no interior mesmo do catolicismo” * (ibidem) .

⁴⁷⁸ “O papa realiza tanto mais eficazmente essa função de ‘operador utópico’ da reunião, na medida em que ele se apresenta ele próprio como um ‘papa peregrino’, percorrendo o planeta em todos os sentidos para responder à sua missão de evangelização” * (idem, p. 117/118). Ele é o “peregrino da utopia”, associando simbolicamente a universalidade do catolicismo em escala planetária ao movimento da caminhada em direção ao Reino de Deus, observa ela. É nesse sentido, aliás, que a Igreja católica se denomina Igreja peregrina, pois se considera em movimento e apenas de passagem nesse mundo.

⁴⁷⁹ Eles o fazem levando os jovens a participarem da organização cotidiana das atividades e a escolher seu próprio programa entre as atividades da comunidade. Ao mesmo tempo, a participação litúrgica permite de transcender a diversidade, enraizando-a na tradição comum. A leitura do Evangelho numa dezena de línguas assinala a possibilidade de diversidade e unidade em Cristo.

contemporânea, de um mundo alternativo possível⁴⁸⁰. A religiosidade peregrina desses jovens, marcada pela mobilidade e pluralidade sociais dominantes, não pode ser dissociada desse eixo monástico, que lhe dá um sentido próprio.

Outra experiência recente que ilustra a variedade das ações dos monges católicos no aprofundamento do diálogo inter-religioso e na perspectiva da unidade na pluralidade religiosa, é a do francês Christian de Chergé. Este monge trapista fez a opção pela vida monástica, na Argélia, procurando viver o seu monaquismo no entendimento de uma outra tradição religiosa, a do Islã, e indo ao encontro do outro, enquanto muçulmano⁴⁸¹. Sua espiritualidade é a da busca da comunhão inter-religiosa, da paz, de um projeto comum de sociedade, no diálogo com o Islã e com o seu povo, no plano espiritual e na vida de cada dia. Muito haveria ainda a contar sobre este importante período da história do diálogo inter-religioso, que começa com o Concílio Vaticano II, no início da década de sessenta e toma grande impulso a partir do Encontro de Assis (1986), em particular outros relatos das ações que contribuíram para a elaboração da concepção do diálogo inter-religioso e se refletem nos documentos oficiais da Igreja Católica. Haveria ainda muito a comentar a respeito das discussões, conflitos e interpretações dessas doutrinas.

Optei por aprofundar, a partir do próximo capítulo, as ações, representações, testemunhos, experiências e elaborações realizadas pelos monges do DIM, a fim de poder melhor apreender e relacionar a dinâmica de identidade-alteridade com o processo mais amplo de mundialização, e com as transformações da atual cultura de diálogo e de pluralismo religioso. Mostrarei que a ação dos

⁴⁸⁰ “A comunidade manifesta, na forma da radicalidade monástica extramundana, o horizonte escatológico ao qual é suposto pretender toda reunião cristã (‘a reconciliação perfeita que é da ordem do Reino’). Mas ela encarna, igualmente, a utopia, partilhada por muitos jovens peregrinos, de um mundo harmonioso, sem conflito, onde cada um poderia ser levado – como no canto a várias vozes, conduzido pelos irmãos - a representar sua própria parte, participando da unidade do todo”. * (idem, p.106) A forma de relacionamento da religiosidade peregrina, caracterizada pela mobilidade, diferencia-se da estabilidade da comunidade monástica, mas a ela não se opõe, mas ao contrário, nela se enraíza.

⁴⁸¹ Embora consciente do perigo crescente face ao acirramento do ódio contra o estrangeiro, preferiu permanecer entre os muçulmanos, dando seu testemunho amoroso na busca do diálogo interreligioso, até a sua morte, em 1996, assassinado pelo Grupo islamita armado. Seu livro, *L’invincible espérance*, publicado em 1997 logo após a sua trágica morte, evidencia ter ele preferido permanecer ao lado de seus irmãos muçulmanos até o fim, assim como ter ele estado consciente do risco pessoal de sua própria morte, apesar da ameaça crescente da violência política. Em sua comunidade monástica de Tibhirine, criou um sistema de cooperação com seus vizinhos para o cultivo da terra, partilhando com eles os produtos igualmente e colocando à disposição deles a grande sala do mosteiro para suas reuniões e orações. O relato da sua vida mostra que queria se colocar na “escola do outro”, num processo de conversão recíproca.

atuais protagonistas do diálogo, assim como a de seus predecessores e em particular de João Paulo II, estão sendo inovadoras no processo de diálogo. É interessante ressaltar, ainda neste capítulo histórico, ser este último Papa considerado como tendo sido o Papa do diálogo inter-religioso e como tendo feito frutificar a herança de seus predecessores, João XXIII e Paulo VI, em direção a uma abertura cada vez maior da Igreja Católica para o diálogo. Muito antes de sua morte e da projeção de suas ações neste sentido, ao escrever este capítulo da tese, procurei sintetizar sua contribuição para o diálogo através da descrição de traços que, para minha grande alegria, hoje se tornaram notórios⁴⁸².

A grande consagração mundial que recebeu, no momento de sua morte, é, na verdade, um reconhecimento pessoal de sua incansável atividade pelo diálogo e pela paz, mas confirma, ao mesmo tempo, a ação de todos estes protagonistas do diálogo⁴⁸³. O engajamento do Papa João Paulo II a este respeito não apenas teve uma profunda influência sobre meu atual trabalho de pesquisa, mas teve também uma influência anterior decisiva sobre minha orientação para o estudo das relações entre as religiões, ao qual me consagrei por ocasião de meu pós-doutorado em filosofia⁴⁸⁴.

⁴⁸² Não apenas viajou o mundo todo estabelecendo contatos e abrindo pontes para o intercâmbio com as diferentes religiões, mas ampliou o sentido do diálogo inter-religioso, que segundo ele não deve ser uma preocupação exclusiva dos missionários, mas concerne todo o cristão, sobretudo, os jovens que deveriam ser formados nesse sentido. Em sua abertura ecumênica, este Papa propôs mesmo que esta tarefa fosse assumida pelo conjunto das Igrejas cristãs, seguindo neste sentido o exemplo precursor da comunidade de Taizé. Enfatizou o amor e a palavra como veículos de comunicação, utilizando intensamente a peregrinação por todo o planeta e os meios de comunicação para a ampliação do diálogo. Defendeu o respeito pelos valores morais, espirituais e culturais das diferentes tradições religiosas, assim como a eliminação dos preconceitos, suspeitas, incompreensões, recusas de perdão e de todos os meios ilegítimos para a difusão das idéias religiosas. Pôs em relevo a importância das ações práticas, relacionando a paz, a justiça e a condenação das situações de violência, de guerra e de terrorismo. Tomou posição em diferentes conflitos recentes, defendendo o reconhecimento das identidades religiosas como recurso contra o fanatismo e promovendo encontros de representantes cristãos, muçulmanos e judeus, tais como o encontro de Alexandria (2002) para tratar da paz no Oriente Médio. Escreveu muito dos documentos acima estudados, incentivou e apoiou os organismos e encontros de diálogo, contribuindo, assim, tanto para sua concepção como para a ação em prol deste.

⁴⁸³ Desde seus precursores até os que continuam ainda aprofundando esta caminhada de diálogo, e que serão apresentados nos próximos capítulos.

⁴⁸⁴ No final de uma peregrinação da qual participava, em julho de 1997, terminamos nossa viagem com uma visita coletiva ao Papa João Paulo II, no pátio de sua residência de verão. O pátio estava cheio de uma animada multidão de jovens do mundo inteiro. Para meu espanto e de D. Estêvão Bettencourt, o monge beneditino que acompanhava nossa peregrinação, o Papa, dirigindo-se à multidão que o saudava alegre e barulhentosamente, começou a falar da importância da vida contemplativa cristã, mantida viva em nossas comunidades monásticas e do diálogo inter-religioso com o Oriente. Aparentemente o assunto não tinha relação com o público ali presente, mas a mensagem tocou a todos profundamente, pondo em evidência a ênfase dada a essa questão pela autoridade máxima da Igreja Católica. Outras mensagens do Papa João Paulo II, sempre

A apresentação do desenvolvimento histórico que propiciou a formulação de uma proposta católica de diálogo inter-religioso permitiu-me ressaltar não apenas a importância do processo histórico-cultural no desenvolvimento do diálogo, mas também o papel desses protagonistas (como acabo de salientar referindo-me a João Paulo II), de suas formas de ação e organização do diálogo. Pude também destacar a especificidade do diálogo entre os monges e de seu processo de desenvolvimento. Através do estudo histórico-cultural, consegui delimitar um período histórico particular, no qual se iniciou uma intensificação das trocas entre os monges das diversas religiões, no qual se passa a levar mais em conta as diferenças e o problema da paz entre as nações, e no qual esse desenvolvimento do diálogo inter-religioso desabrochou e deu frutos.

Mostrei que os estudiosos do diálogo inter-religioso consideram o Concílio Vaticano II e o Encontro de Assis (1986) como os principais marcos históricos de um novo período da história da Igreja Católica, mas considero-os igualmente como marcos religiosos do atual período histórico, que toma forma a partir da década de sessenta e no qual se implanta uma nova cultura de diálogo e de pluralismo religioso, que será mais bem descrita a partir do próximo capítulo. Este novo cenário histórico é o contexto no qual se desenvolve o diálogo inter-religioso, no qual se multiplicam e aprofundam as iniciativas católicas visando a compreensão mútua entre as religiões e a busca de unidade na pluralidade religiosa, e no qual se assinalam algumas mudanças fundamentais na postura católica a respeito do diálogo e das relações com as outras religiões⁴⁸⁵. Focalizei mais em detalhe, neste capítulo, os aspectos principais do discurso católico através da análise de documentos a respeito do diálogo. Deixei para o próximo capítulo o aprofundamento da perspectiva católica sobre a elaboração da identidade cristã no contexto de pluralidade religiosa e do diálogo inter-religioso, assim como os

enfatizando o valor atual da contemplação e da vida monástica, aumentaram a minha convicção a respeito da importância e atualidade do assunto para a comunidade católica. Durante uma visita à Índia, no final de 1999, o Papa João Paul II insistiu a respeito da importância do diálogo inter-religioso e apresentou o III ° milênio como aquele da abertura do cristianismo para a Ásia, como ele, aliás, anunciou no mais recente documento dos bispos dessa região (*Ecclesia in Asia* 1), dando lugar ao aparecimento de estudos publicados sobre o diálogo nessa região, em particular sobre o diálogo com o budismo e com o hinduísmo.

⁴⁸⁵ Tais mudanças fundamentais podem ser assim resumidas: modificações na perspectiva missionária, autocrítica das atitudes católicas negativas em relação às outras religiões, reconhecimento oficial do valor das outras religiões e um melhor acolhimento do patrimônio espiritual das diferentes tradições religiosas.

relatos das experiências e testemunhos de monges católicos do DIM a este respeito.

Através do estudo histórico do monaquismo salientei não apenas o antigo intercâmbio entre o oriente e ocidente, e o longo processo de expansão do cristianismo por toda Europa e pelos outros continentes, como também cheguei ao período histórico atual, no qual se atinge um novo patamar nas transformações sociais, culturais e religiosas. Estas dão forma a uma nova etapa histórica⁴⁸⁶ de aprofundamento da questão da pluralidade religiosa, e servem de pano de fundo para a análise da nova dinâmica da identidade-alteridade no diálogo inter-religioso, a ser em seguida apresentada. Com essa delimitação procuro salientar um momento histórico de mudanças mais acentuadas no campo religioso em relação com a questão do diálogo e com as profundas transformações ocorridas igualmente em outros campos da vida humana, a fim de entender este processo de forma mais ampla. Essas transformações no campo religioso se esboçam num contexto no qual a comunicação da mensagem religiosa passa por grandes transformações e crises, sendo os próprios alicerces da identidade – alteridade religiosa profundamente sacudidos.

Ao citar o surgimento de diferentes experiências monásticas e a variedade das ações dos monges católicos no aprofundamento do diálogo inter-religioso e na busca da comunhão inter-religiosa, da paz e de um projeto comum de sociedade, no plano espiritual e na vida de cada dia, quis ressaltar a importância das ações históricas que constroem essa nova etapa. O desenrolar dessas ações está permitindo o aparecimento de novas perspectivas de unidade na pluralidade religiosa, mas como elas fazem parte de um processo mais amplo de mundialização e de cultura de diálogo seu sentido não pode ser entendido fora desse novo contexto histórico-cultural. Mostrei anteriormente como os monges desempenharam um importante papel histórico na formação, preservação e expansão cultural e religiosa. Pus em evidência a particularidade desse papel dos

⁴⁸⁶ Ao caracterizar uma nova etapa dos intercâmbios religiosos não pretendo negar a anterioridade do processo de trocas e contactos no nível internacional, em particular na área religiosa, nem a relação dos acontecimentos atuais com processos bem mais antigos. A delimitação de qualquer período histórico supõe sempre a opção por certos critérios e a ênfase em determinados aspectos. Mesmo sem negar as relações inter-religiosas e até mesmo do diálogo em outros momentos da história, procuro apenas caracterizar o predomínio atual desse aspecto, sua ênfase na formação de novas configurações e instituições históricas, assim como sua influência na consciência e na ação dos atores sociais.

monges na babel contemporânea em relação com a atual cultura de diálogo e pluralismo. Introduzi a idéia que os monges podem trazer uma importante contribuição para a época atual na medida em que são reconhecidos como ícones⁴⁸⁷ de uma radical experiência do divino, no contexto da babel contemporânea. Os monges do DIM se propõem inclusive a fazer do diálogo inter-religioso uma via para o aprofundamento dessa experiência e se tornam, deste modo, importantes sinais ou referências para a caminhada em direção à unidade na pluralidade.

Mostrei que o monaquismo nasce no oriente, participa ativamente do desenvolvimento do cristianismo no ocidente e contribui para preservar conhecimentos e formas de sabedoria muito antigas. Assim sendo, o monaquismo tem sido, não apenas um veículo de difusão, preservação e transformação de diferentes culturas e símbolos religiosos, mas produziu uma outra maneira de ver e sentir o mundo humano e de manter viva a busca do encontro com o divino. A apresentação histórico-cultural do monaquismo permite relacionar a questão do ressurgimento do símbolo do monge, na época atual, com as novas necessidades de renovação e reelaboração do sentido religioso⁴⁸⁸.

Procurarei mostrar, no próximo capítulo, que esta nova etapa corresponde a um período de efusão do espírito, que se manifesta na experiência da unidade na pluralidade de línguas e culturas, no ressurgimento religioso e no aprofundamento das experiências de diálogo e paz. A humanidade enfrenta atualmente de modo

⁴⁸⁷ A palavra ícone (do grego *eikon* ou imagem) se refere primordialmente a um tipo de pintura religiosa, que retrata Cristo, a Virgem Maria, os anjos e santos. Os mais antigos ícones conservados encontram-se no mosteiro de Santa Catarina do Sinai, que tive a ocasião de visitar na peregrinação acima mencionada. O termo é também empregado em lingüística para se referir a um sinal que permite estabelecer uma relação de semelhança com determinado elemento da realidade. Na linguagem da informática, o ícone é uma imagem na tela do computador, que quando clicado abre um programa ou arquivo e pode desencadear uma ação. As próprias transformações da linguagem estão incorporando, portanto, o uso de ícones em diferentes níveis da comunicação. Este fato me chama a atenção e relaciono-o ao profundo processo atual de elaboração das imagens, dos símbolos, da linguagem e da própria comunicação, assim como ao processo de elaboração da identidade-alteridade que estou estudando nesta tese.

⁴⁸⁸ Ao visitar o Mosteiro N. Senhora da Paz, em Itapeverica da Serra (S.Paulo), em junho de 2004, fui apresentada a três doutorandos em psicologia de passagem pelo mosteiro. Esse encontro foi muito interessante, pois embora tenhamos feito referências à psicologia, predominou uma troca de experiências sobre a busca espiritual de cada um através de diferentes tradições religiosas. Um dos visitantes contou estar freqüentando um centro de meditação do antigo mestre de ioga que conheci na Índia, e colocou questões semelhantes às que já me havia colocado ao percorrer esse caminho. O segundo mostrou-se interessado pelo budismo e o terceiro falou de sua história familiar ligada à umbanda. Esse espontâneo diálogo de experiências espirituais ilustra, portanto, a atual intensificação da busca espiritual pelos mais diferentes caminhos. Ele me fez refletir sobre a necessidade de aprofundar a compreensão da universalidade do chamado divino endereçado a todos os seres humanos.

cada vez mais crucial o desafio da guerra e da capacidade destrutiva do próprio ser humano, mas apesar desta ameaça de violência ter atingido proporções cada vez mais assustadoras, na cena mundial e ao nível local, a humanidade almeja cada vez mais e talvez com maior intensidade a paz. Aumentam as vozes, que se orquestram para defender a paz social em seus diferentes níveis, e se desenvolvem experiências de paz e diálogo entre as religiões, em particular o Diálogo Inter-religioso Monástico⁴⁸⁹.

O renascimento espiritual e o ressurgimento do símbolo do monge podem surpreender, no Ocidente, na medida em que brota das cinzas da destruição e decadência de muitas instituições monásticas e religiosas cristãs, no período anterior, no qual predominou o materialismo e o secularismo. Quando se acreditava, porém, no Ocidente, que a religião desapareceria com o progresso, e que o tipo de vida monástico estava ultrapassado, não tendo mais sentido para a modernidade ocidental, eis que a necessidade religiosa retorna com mais vigor, ressurge o interesse pela vida monástica e o diálogo inter-religioso desempenha um papel importante nessa renovação.

O quadro histórico geral até agora traçado me permite concluir, portanto, que o intercâmbio inter-religioso monástico é historicamente muito antigo e atravessa toda história do monaquismo, desde suas origens. Embora os monges sempre tenham preferido o recolhimento e a solidão para o aprofundamento da comunicação com o divino, muitos deles tiveram uma vida itinerante e espalharam o monaquismo pelo mundo inteiro. Posteriormente, os mosteiros também se irradiam pelo mundo todo. Originalmente, o monaquismo veio do oriente, tendo raízes tanto na Índia como no profetismo judaico, mas alguns de seus expoentes mais ilustres souberam construir uma ligação entre o oriente e o ocidente, permitindo que conhecimentos e formas de sabedoria muito antigas se mantivessem vivos na tradição monástica ocidental. Nesse percurso, os monges tornam-se fatores de difusão cultural e se revestiram de um caráter cosmopolita, que favoreceu o intercâmbio de idéias, valores e conhecimentos de diferentes culturas.

⁴⁸⁹ Ao abrirem uma perspectiva concreta de realização da paz através de sua original experiência de diálogo, convívio e reconhecimento mútuo, os monges me parecem responder às necessidades e características próprias e inovadoras da nossa época, embora se inserindo numa longa tradição de vida monástica, de cultivo da paz e da harmonia entre os seres humanos, que foi mantida acesa no âmago de diferentes religiões.

Quando se entra em contato pessoal com os membros das diferentes tradições monásticas, percebe-se que os ensinamentos e experiências continuaram a ser transmitidos através das diferentes linhagens de mestres a discípulos. Aliás, não são apenas os ensinamentos, experiências e práticas, que são transmitidos, mas também os símbolos, um espírito, uma maneira de ver e sentir o nosso mundo humano e um outro mundo, o mundo do divino. Os monges estão voltados para esse mundo e entreabrem as suas portas, navegando por mares desconhecidos, muitas vezes através de percursos nunca antes percorridos, que ensinam à humanidade e alimentam o contato entre o humano e o divino. Na verdade, a ponte entre o oriente e o ocidente existe desde os primórdios do monaquismo cristão, que a retoma, em seguida, para voltar ao oriente e ali deixar a marca de suas pegadas.

Além disso, a imagem dos monges povoa o nosso imaginário, através de histórias, mitos e lendas. A imagem do sábio, que vive de forma solitária e separada da sociedade, muitas vezes encarregado do contato com algo que ultrapassa o ser humano e é chamado de sagrado, existe nas diferentes culturas, assumindo diversas formas: a de guru, de profeta, de santo, de mestre, de eremita ou renunciante. A imagem desse sábio monge permanece viva na história e no imaginário mesmo nos períodos em que o monaquismo é abalado pelo materialismo, como no final do século XIX, como mostra o livro de Gustave Flaubert, *Tentações de santo Antônio*, recentemente publicado no Brasil⁴⁹⁰. A radicalidade de um retorno à raiz do ser humano, a uma fonte interior dos símbolos e a uma realidade, que nos ultrapassa, manifesta-se, através da história de vida de grandes monges na forma do desconcertante ou na forma de um amor louco, de seres que parecem ébrios de Deus e escapam aos nossos parâmetros sociais convencionais.

Como a imagem desse sábio, com os traços característicos dos monges, emerge do fundo do inconsciente, aparecendo nos sonhos e nos processos terapêuticos profundos, poder-se-ia falar da existência de um símbolo dotado de grande força psíquica e presente em várias culturas e tradições religiosas,

⁴⁹⁰ Num provocativo artigo a respeito desse lançamento, feito no caderno Prosa & Verso, do jornal *O Globo* (19 de junho de 2004), *São Gustave Flaubert, padroeiro do monasticismo na literatura*, Jorge Bastos conclui, após contar a visão final do livro de Flaubert sobre a iluminação de Santo Antônio: “Nesse ínterim, o dia amanhece. No centro do disco do sol resplandece a face de Jesus e Antônio se entrega à oração. Descobrimos com isso, que o diabo perdeu e a Igreja católica saiu vitoriosa” (p.5).

passíveis de interpretação pela psicologia. Esse símbolo do monge me parece ter sido mantido vivo não só através da memória ou do imaginário social, mas também através da transmissão, atualização e renovação das experiências, das práticas e da história das diferentes tradições monásticas, depositárias de um riquíssimo manancial da vivência humana do sábio.

Percebe-se nesse rápido vôo histórico que, mesmo quando as instituições monásticas são destruídas ou entram em decadência, o símbolo do monge (com toda sua dimensão de sabedoria, radicalidade e amor louco de Deus) renasce das cinzas da história, assumindo novas roupagens e renovando o monaquismo. Pode-se perceber, igualmente, que o atual diálogo inter-religioso monástico está reativando esse manancial e renovando assim a vida monástica das diferentes tradições religiosas, sobretudo, por situar-se no nível do diálogo de experiência. É, portanto, importante, tentar acompanhar, a seguir, um pouco mais em detalhe, o aprofundamento da reflexão católica sobre a atual elaboração da identidade cristã, situando este processo não apenas no contexto particular do diálogo inter-religioso monástico, mas também na perspectiva mais ampla de sua difusão na atual experiência de enlaçamento cultural e pluralismo religioso.

6

Identidade Cristã numa Época de Pluralismo Religioso e Multiculturalismo

6.1

A Hermenêutica do ser Cristão na Babel Contemporânea

Através da apresentação do desenvolvimento histórico-cultural do monaquismo cristão e surgimento de sua proposta de diálogo intermonástico, localizei as tentativas e obstáculos encontrados para a realização da proposta central do monge cristão de ultrapassar o “homem velho” e construir o “homem novo” à imagem de Cristo. Procurei desse modo por em relevo a construção histórica dessa identidade e mostrar a relação desse diálogo com a busca de realização dos bens e virtudes atribuídos à primazia da ordem espiritual. Pude assim salientar como o sentido da busca espiritual dos monges cristãos se manifestou através de histórias de vida que ilustraram a radicalidade de uma procura de retorno à raiz divina do ser humano e de contacto com uma realidade que ultrapassa nossos parâmetros sociais convencionais, sublinhando a importância e a força psíquica do símbolo do monge, que se manteve vivo ao longo dessa história, manifestando-se nas várias culturas e tradições religiosas nas quais o cristianismo se implantou.

O estudo do desenvolvimento histórico-cultural permitiu-me mostrar como esse símbolo do monge foi mantido vivo na memória, no imaginário social, e na história das diferentes tradições monásticas, sendo atualmente renovado e difundido no contexto de maior intercâmbio, diálogo, e enlaçamento cultural. A apresentação das condições históricas que propiciaram a formulação de uma proposta católica de diálogo inter-religioso, no final do capítulo anterior, permitiu-me ressaltar não apenas a importância do processo histórico-cultural no desenvolvimento do diálogo, mas também o papel de seus protagonistas, das formas de ação e organização desse tipo de diálogo e sua especificidade entre os monges. Pude assim delimitar um período histórico de desenvolvimento do diálogo inter-religioso, no qual se iniciou uma intensificação das trocas entre os crentes das diversas religiões, em particular entre os monges, e no qual se passa a

levar mais em conta as diferenças e o problema da paz entre as nações. Nesse novo contexto de diálogo, multiplicam-se e aprofundam-se as iniciativas católicas visando à compreensão mútua e à busca de unidade na pluralidade religiosa, ocorrendo algumas mudanças fundamentais na postura católica.

Tendo delimitado a década de sessenta como aquela que marca o início de uma nova etapa histórica de aprofundamento da questão da pluralidade e do diálogo inter-religioso, proponho-me agora relacionar essas mudanças com as profundas transformações ocorridas na dinâmica da identidade-alteridade religiosas e situá-las no conjunto mais amplo da vida social no nível mundial. Essas transformações no campo religioso se esboçam no contexto de formação de uma nova época, na qual a comunicação religiosa passa por grandes transformações, o sentido religioso se renova e as identidades religiosas são reelaboradas. É necessário entender a relação do campo religioso, no qual se desenvolve o diálogo inter-religioso monástico, com esse novo contexto histórico e sua a cultura de diálogo e de pluralismo. Trata-se de aprofundar o novo quadro histórico do diálogo inter-religioso, situando melhor o papel dos monges na babel contemporânea e em relação com a chamada idade hermenêutica da razão. Tendo valorizado a dimensão simbólica dos monges para a época atual⁴⁹¹, defendo a idéia que este símbolo se torna atualmente um veículo para a difusão, preservação e transformação de um sentido religioso mais radical. Os monges são exemplos concretos da possibilidade de uma outra maneira de ver e sentir o mundo humano, na medida em que mantêm viva a chama do encontro com o divino, da busca do Absoluto, da unidade e da paz, num período de intensificação das divisões e violências.

O atual ressurgimento do símbolo do monge pode, então, ser interpretado em relação com esta nova etapa de renovação e reelaboração do sentido religioso e com uma nova e intensa efusão do espírito tanto no nível da atividade humana em geral como da vida religiosa. Tal dimensão simbólica fica mais perceptível quando se acompanham mais de perto as intensas transformações das culturas e das formas de pensamento, e se focalizam com mais atenção o chamado ressurgimento religioso e o papel dos monges para o diálogo e a paz. O atual renascimento espiritual e o relevo assumido pelo símbolo do monge têm que ser

⁴⁹¹ Por considerá-los ícones de uma radical experiência do divino, cuja vida comunitária é uma miniatura ou uma semente da cidade celeste, plantada no terreno deste mundo.

analisados tendo como pano de fundo a crise da modernidade e do secularismo ocidental, assim como o recrudescimento da guerra e da violência.

A questão da guerra está subjacente aos movimentos pela paz e pelo diálogo⁴⁹². A paz foi sempre considerada como um bem, e apreciado por muitas pessoas religiosas como um dom de Deus. Toma-se consciência, contudo, que ela tem sido muitas vezes arruinada pelos próprios conflitos religiosos. Além disso, a defesa desse bem assume um caráter de urgência histórica para toda a humanidade face à proporção assumida pela violência e pela guerra. Passa-se a perceber a conotação negativa da palavra tolerância, que apenas combate as discórdias sociais geradas pelos preconceitos religiosos, e passa-se a realçar a importância da alteridade e do reconhecimento mútuo⁴⁹³. Argumenta-se que a condição atual de intercâmbio de culturas não permite mais que as religiões se fechem sobre si mesmas na ignorância umas das outras e na hostilidade entre si⁴⁹⁴. Em momentos, como o Encontro de Assis, houve, sem dúvida, um encontro respeitoso e um convite mais abrangente a um diálogo inter-religioso mundial, acompanhado do reconhecimento de uma identidade comum entre as religiões baseado no imperativo da consciência e numa autoridade transcendente. Foi um passo fundamental que exige, contudo, um aprofundamento, como o DIM está procurando realizar.

Parece-me que as ciências humanas e sociais, em particular a psicologia, podem contribuir para a reflexão e esclarecimento desses conflitos na medida em que procurarem entender a especificidade da dimensão espiritual do ser humano e aceitem a contribuição da experiência religiosa⁴⁹⁵. A mundialização está levando a

⁴⁹²Ver Anexo IV, item 1.

⁴⁹³Ver Anexo IV, item 2.

⁴⁹⁴Ver Anexo IV, item 3.

⁴⁹⁵ Apenas para ilustrar a dificuldade do meio acadêmico face ao fenômeno religioso, acho interessante lembrar que ao me propor a fazer meu doutorado sobre a filosofia indiana, no começo dos anos oitenta, em Paris, descobri que esta filosofia nem era considerada como tal pelo meio acadêmico, não constando por isso dos livros oficiais de história da filosofia. Nessa época, a psicanalista e filósofa francesa Janine Chanteur, que já me havia estimulado muito em meu trabalho de psicologia clínica e me aproximado dos analistas junguianos franceses, dispôs-se a orientar meu doutorado sobre a contribuição indiana para a concepção do ser e da consciência, na faculdade de filosofia da Sorbonne-Paris IV, onde lecionava. Sua abertura e interesse pela vida espiritual e pela dimensão religiosa eram, então, raros no meio acadêmico francês. Eram poucos os psicólogos e psicanalistas franceses, que se interessavam pela religião, mas François Dolto é uma outra notável exceção, como pode ser verificado pelo seu testemunho pessoal apresentado nos livros *Les Évangiles et la foi au risque de la psychanalyse* (1966) e *La foi au risque de la Psychanalyse* (1981). Nesses trabalhos, ela reflete em particular sobre a força das narrações e da linguagem simbólica dos Evangelhos.

uma tomada de consciência e a uma melhor compreensão da relação entre cultura, religião e processos psicossociais. Ao mesmo tempo, a pesquisa a respeito dos atuais intercâmbios culturais e religiosos, assim como a respeito do diálogo entre representantes das diversas culturas e religiões pode permitir um aprofundamento do conhecimento da subjetividade e da pluralidade do ser para o qual a psicologia e as demais ciências humanas e sociais já estão contribuindo, como mostrei no primeiro capítulo desta tese. Chanteur (1989), por exemplo, coloca como central para a compreensão da guerra a sua dialética de vida e morte e a relação com a alteridade do inimigo:

“Fazer a guerra, é se medir ao outro em uma opacidade tal que o outro deve morrer para que eu viva e é, paradoxalmente, preciso que eu aceite arriscar minha própria vida para tentar impedi-lo de me matar. Nesse sentido, a alteridade do inimigo é absoluta. Se nós quiséssemos usar um símbolo, nós poderíamos chamá-la uma alteridade negra, mas prosseguindo a imagem da alquimia, é preciso acrescentar que ela não é suscetível de transmutação, pois a guerra comporta necessariamente uma referência à morte” * (1989, p. 15) .

Mostra que mesmo quando se chega ao tratado de paz, o outro é o vencido, que se deve inclinar e moldar ao vencedor. Na dialética da guerra, o outro, diferente dos que são considerados os mesmos que o eu, é destruído ou assimilado, sendo absorvido ao mesmo. Neste contexto, a negação do outro aparece ligada ao sentimento de ameaça do próprio poder e identidade⁴⁹⁶ No entanto, a alteridade inscrita como carência no coração do ser humano é, ao mesmo tempo, essencial, pois nada se pode fazer sem o outro⁴⁹⁷. Assim sendo, a situação de guerra e dominação entre as pessoas só poderia ser ultrapassada na busca em comum, no acordo progressivo, no debate verdadeiro, que traz a luz, e permite ir além dos medos, das afirmações taxativas e peremptórias, assim como

⁴⁹⁶ Chanteur (1989) assinala que Hegel e Marx pressentiram que as relações de domínio e servidão, de potência e de submissão nascem dessa dialética do semelhante e do diferente, do mesmo e do outro, levando à negação do outro que ameaça o próprio poder e identidade.

⁴⁹⁷ A autora coloca, então, a questão crucial: “Como um indivíduo pode chegar a ultrapassar seu medo, ele para o qual a presença do outro é ao mesmo tempo a evidência de sua própria ferida e a condição necessária de sua humanidade?” * (1989, p.338) Mostra a autora, então, como a filosofia de Sócrates e Platão se desenvolve na forma do diálogo por ser este “... o único meio que convém à situação ontológica do homem”.*(idem)

de tudo que fecha o ser humano em suas carências⁴⁹⁸. Recusar o outro, observa Chanteur (1989), é preferir a afirmação da própria subjetividade à descoberta comum da verdade. O caminho da paz é, ao contrário, o caminho da comunicação e do diálogo⁴⁹⁹.

O processo de diálogo implica, contudo, que se ultrapassem as paixões e se atinja um certo nível de individuação, que permita a diferenciação necessária ao diálogo entre duas ou mais pessoas⁵⁰⁰. Nesse nível, a dimensão filosófica da questão da guerra e da paz se entrelaça com a dimensão psicológica e espiritual do problema. Aqueles que chegam, a partir do eu individual, à linguagem desse ser mais diferenciado, não suprimem a multiplicidade e descobrem o que une uma pessoa à outra. Podem, portanto, estabelecer uma união que testemunha a unidade fundamental do ser, tornando-se capazes de reconhecer a função que cada um tem na manifestação da vida. Chega-se, assim, a uma perspectiva hermenêutica do diálogo, que supõe a possibilidade de escuta e interpretação numa troca sobre o que fundamenta o ser de um e de outro.

Desse modo, ultrapassa-se lentamente as identidades mais superficiais, que apenas separam artificialmente uns dos outros e da fonte do conhecimento. Através do diálogo, não se procura mais submeter o outro, mas escutá-lo, e a ele se relacionar na paz da compreensão comum, que não é a anulação de um ou de outro, mas o reconhecimento e aceitação das diferenças. Essa reflexão filosófica e psicológica de Chanteur (1989) situa-se no conjunto de uma série de esforços atuais da psicologia, que tendo percebido que o indivíduo é uma construção histórica, procura repensar a subjetividade também em termos sociais e

⁴⁹⁸ Sócrates "... repete frequentemente que ele não sabe nada, enquanto não o sabe em comum".* (1989, p. 339)

⁴⁹⁹ "Quando a palavra circula confrontando aquilo que, numa primeira análise, parece heterogêneo, uma direção se esboça e se delineia, conduzindo cada um, tanto quanto possível, em direção à serenidade do conhecimento partilhado... Assim, cada um descobre nele mesmo, ao mesmo tempo, o que corresponde mais verdadeiramente a ele próprio, e o que não sendo ele, concorda com ele. Compreende-se que o temor se dissolva e que a glória desapareça do campo da consciência" * (1989, p. 341).

⁵⁰⁰ A multidão é indiferenciada: ela não fala, mas vocifera ou é uma massa manobrada pelos líderes ou pela mídia. Mas a idéia de diálogo, aqui introduzida a partir da filosofia grega, exige um trabalho pessoal, ao nível do próprio ser e relacionado com o despojamento individual. "No silêncio da contemplação, os homens que chegaram ao despojamento absoluto de seu eu individual, experimentam-se além do um e do outro, unidos um ao outro no que os faz ser". * (1989, p. 344) O diálogo, nesse contexto, não tem apenas uma função filosófica ou pedagógica: "O diálogo tem um alcance pedagógico, porque é, na verdade, uma outra coisa. A palavra sendo trocada encontra a subjetividade dos interlocutores, ao mesmo tempo em que começa dela provindo. Sócrates vela para que, antes de tudo, nenhuma individualidade se satisfaça em conquistar a outra".* (1989, p. 339)

culturais⁵⁰¹. Sua reflexão tem, porém, a especificidade de abrir caminho para um aprofundamento dos estudos atuais no campo da religião, permitindo relacionar a questão da guerra e da paz com a dinâmica da alteridade e da pluralidade do ser na atual situação mundial de transformação da cultura e da religião.

Multiplicam-se atualmente os debates e estudos sobre a globalização⁵⁰², as transformações da modernidade e o surgimento de uma nova época, que alguns denominam de pós-modernidade⁵⁰³. Como já aprofundei a questão da relação da religião, da violência e do diálogo com a globalização (Sodré, 2004 a) e com a pós-modernidade (Sodré, 2003), prefiro, agora, refletir sobre as particularidades dessas transformações mais diretamente ligadas à questão da identidade-alteridade. Decidi dar maior destaque à relação entre a mundialização⁵⁰⁴ e o pluralismo religioso, pois me parece haver não apenas uma estreita relação entre estes dois fenômenos, como também uma repercussão destes sobre a dinâmica da identidade-alteridade religiosas.

Observa-se uma tomada de consciência entre os pesquisadores, que vivemos numa época singular marcada pela aceleração das transformações sociais, culturais e religiosas ao nível mundial, assim como pela mudança nos parâmetros do tempo e espaço em relação com a revolução das comunicações e o processo de formação de uma economia global dominada pelas corporações multinacionais. Os estudiosos desse processo ao acompanharem mais de perto as mudanças no campo religioso, a partir da década de sessenta⁵⁰⁵, destacam a relação entre o pluralismo religioso e as novas exigências de reformulação da

⁵⁰¹ A formação em filosofia de vários pesquisadores, na área das ciências humanas e sociais, assim como as pesquisas de diferentes culturas, permitiram, igualmente, o aparecimento de diversos estudos sobre a constituição do eu individual e sobre a relação do eu e do outro. Algumas desses estudos levaram em conta, também, a análise de Hegel sobre a dialética do senhor e do escravo na constituição da subjetividade e dos modos de relação social. Não cabe aqui aprofundar estas contribuições, mas vale a pena salientar que demonstram a construção imaginária do eu individual e situam a agressão na dinâmica das relações imaginárias e defensivas de poder e destruição entre o eu e o outro. A explicação de Chanteur (1989), no entanto, além de me parecer corresponder melhor à perspectiva de conjunto da obra de Hegel e de suas preocupações religiosas, históricas e fenomenológicas, introduz a contribuição da filosofia e da sabedoria gregas a respeito do ser, permitindo de refletir sobre a possibilidade de ultrapassamento do eu individual e de suas oposições e antagonismos, abrindo o horizonte de uma integração do psicológico e do espiritual, no âmago do ser.

⁵⁰²Ver Anexo IV, item 4.

⁵⁰³Ver Anexo IV, item 5.

⁵⁰⁴Ver Anexo IV, item 6.

⁵⁰⁵Ver Anexo IV, item 7.

identidade religiosa⁵⁰⁶. Pode-se, pois concluir que a mundialização interfere no processo de diferenciação, multiplicação e pluralidade do ser, das relações e linguagens, assim como na dinâmica da identidade – alteridade⁵⁰⁷.

Considero que ela não está apenas levando à formação de uma cultura global, mas está criando também o cenário para a expressão das diferenças, tornando possível um maior contacto entre culturas e religiões, e possibilitando um maior conhecimento do enorme patrimônio simbólico e cultural da humanidade e sua diversificação. Parece-me, portanto, relevante para minha tese levar em conta a acentuação da contradição entre uma tendência à unificação e integração mundiais e uma tendência à fragmentação, diversidade e pluralismos, na atual etapa histórica de mundialização. Procuro demonstrar que este processo não está apenas propiciando a elaboração religiosa individualista e consumista e a uma submissão do fenômeno religioso às leis do mercado.

É no contexto da mundialização que está também ocorrendo o aprofundamento da experiência religiosa e da própria identidade religiosa no reconhecimento da alteridade e respeito pela pluralidade do ser. Realço assim o fato que o fortalecimento das próprias raízes e da história pessoal não ocorre só no fechamento sobre si-mesmo, mas pode florescer na abertura ao outro e no mergulho nas raízes da história cultural e religiosa mais ampla da humanidade⁵⁰⁸. Minha pesquisa do diálogo inter-religioso monástico se propõe, portanto, a clarificar como a atual situação de pluralismo religioso possibilita também o aprofundamento das identidades fundamentais de cada um no reconhecimento

⁵⁰⁶ Enzo Pace (1999), professor de sociologia das religiões na Universidade de Pádua (Itália), por exemplo, sublinha os aspectos culturais da questão da identidade, salientando a convivência ou proximidade cultural com a alteridade, a perda de identidade ou a tendência ao desenraizamento, a mobilidade, a desculturalização e a perda do sentido da identidade cultural.

⁵⁰⁷ Octavio Ianni (1996), em *Na Era do Globalismo* assinala esse processo, mas o relaciona à sua dimensão global: “Em um mundo globalizado, quando se modificam, transformam, recriam ou anulam fronteiras reais e imaginárias, os indivíduos movem-se em todas as direções, mudam de país, trocam o local pelo global, diversificam seus horizontes, pluralizam suas identidades” (pág. 122). Cabe, no entanto, perguntar: mesmo transitando, vivendo em diferentes países e deixando de ser de um único lugar, predomina realmente a escolha de uma identidade global e o abandono de um lugar específico e de uma história própria? Ou ocorre, ao contrário, a diversificação e a descoberta da pluralidade que pode ser vivida de diferentes modos? Prosseguindo nessa indagação, pode-se ainda perguntar: essa multiplicidade do ser, das relações e linguagens (que cria a possibilidade de modos de existir coloridos por diferentes matizes e nuances) só pode ser vivida na mistura ou nas formas híbridas de religião e cultura?

⁵⁰⁸ Não nego a procedência dos estudos que apresentam e até denunciam os aspectos mercadológicos que revestem algumas experiências religiosas contemporâneas, mas procuro destacar que a descoberta dos diferentes caminhos religiosos não leva apenas à confusão e superficialidade religiosa. A identidade religiosa pode se consolidar no diálogo e este pode contribuir para ampliar os horizontes das religiões e da busca do divino.

simultâneo de si-mesmo e do outro, abrindo uma alternativa à guerra entre as religiões através de uma experiência pacífica de diálogo e reconhecimento mútuo.

6.2

Mundialização, Pluralismo e Identidade Religiosa

Observo que o acelerado e amplo surgimento de novos contornos culturais, de novas configurações sociais e formas de viver desestabilizam as condições nas quais são elaborados os processos psicológicos da identidade e alteridade. Estas transformações estão provocando mudanças e reformulações nas várias relações, e em particular nesses processos psicológicos, em diferentes setores sociais: no âmbito das relações familiares, educacionais, profissionais, religiosos e até mesmo das relações amorosas. Através da criação de uma infra-estrutura mais favorável aos intercâmbios e comunicações internacionais, a mundialização reaproxima povos e culturas e favorece a intensificação das trocas, inclusive no nível inter-religioso e monástico. O novo contexto social propicia a convivência entre as diferentes culturas e religiões e a experiência da pluralidade cultural e religiosa, estimulando o debate sobre o pluralismo e exacerbando a preocupação com a definição das identidades e com a compreensão da alteridade, em sua diversidade e complexidade atuais.⁵⁰⁹ As mudanças e confrontos culturais tornam relativas e mutáveis as identidades e permitem distinguir aqueles que resistem e aqueles que se enriquecem com esse processo⁵¹⁰.

Desenvolve-se uma dinâmica plural de identidade-alteridade em relação com a transculturação, que diversifica e multiplica as experiências e referenciais de identidade⁵¹¹, tornando possível que uma mesma pessoa pertença a mais de

⁵⁰⁹Ver Anexo IV, item 8.

⁵¹⁰ Octavio Ianni (1996), por exemplo, percebe tal distinção em relação ao processo de mudança, e conclui: “Esse o contexto em que se reabre o debate sobre identidade e alteridade, ou diversidade. Uns buscam e rebuscam a identidade pretérita ou imaginária, a caminho da nostalgia; outros, a identidade futura, possível ou imaginária, a caminho da utopia” (p. 221). Os monges em diálogo se situam nesse segundo grupo, mas cada um de nós pode ampliar o horizonte de sua identidade no contato com a alteridade e na perspectiva de uma caminhada para o futuro. Desse modo, ao mesmo tempo em que se procura afirmar e transformar a própria identidade torna-se fundamental para a ação e a comunicação não apenas entender, mas também levar cada vez mais em conta a diversidade dos aspectos culturais e das formas de agir, sentir e pensar dos outros.

⁵¹¹Ver Anexo IV, item 9.

uma cultura. A transculturação não é um fato recente⁵¹², mas, atualmente, ela atinge a dimensão de grandes movimentos populacionais, decorrentes da nova divisão internacional do trabalho e das novas configurações políticas nacionais. Com o progresso das comunicações e da tecnologia, observa-se, igualmente, uma ampliação e intensificação de várias formas de intercâmbio cultural e religioso, em particular entre o Ocidente e o Oriente. A dinâmica da mundialização provoca, igualmente, a diversificação e a fragmentação culturais das instituições e movimentos sociais (das diversas categorias sociais e das minorias), que lutam pelo reconhecimento de sua identidade e de seus direitos particulares, no seio da sociedade. Renovam-se tradições, reinventam-se identidades, reelaboram-se significados e alteram-se fronteiras. Despontam múltiplas perspectivas e forma-se uma pluralidade de vozes, cores e sentidos, características dessa nova babel lingüística e transcultural.

Ao se por em evidência a relação das transformações sociais atuais com as transformações no campo da cultura, da religião e da subjetividade, pode-se, então, perceber que essas transformações da subjetividade geram uma crise das formas de pensamento e de explicação do mundo da chamada modernidade, através de uma abertura para a pluralidade do ser e do desenvolvimento do diálogo⁵¹³. Considero que o próprio instrumental teórico que estou utilizando em minha tese é fruto dessa crise do chamado pensamento moderno⁵¹⁴. No que diz respeito à questão religiosa, é preciso destacar que Ricoeur (1992) rompe com o olhar neutro da história comparada das religiões e propõe uma aproximação fenomenológica e hermenêutica baseada numa hospitalidade inter-religiosa,

⁵¹² Ela acentuou-se com a expansão inicial do capitalismo através das grandes navegações e da descoberta de novos continentes e novas culturas.

⁵¹³ O atual processo de transformação social da cultura, da religião e da subjetividade acentua-se a partir dos anos sessenta e torna-se mais claro na década de setenta, quando se aceleraram as mudanças ao nível da consciência social, das elaborações intelectuais e das reformulações teóricas. A crise do pensamento e a mudança no nível intelectual já foram descritas anteriormente, não apenas nos dois primeiros capítulos, mas em outros textos (Sodré 2003), de modo que quero agora apenas salientar a relação destas mudanças com a mundialização, como se pode acompanhar a partir de referências resumidas no Anexo IV, item 11.

⁵¹⁴ Com efeito, foi em 1965 que Ricoeur lança as bases da fenomenologia hermenêutica e a partir daí introduz novas perspectivas para o estudo da consciência, do ser e da linguagem, da relação do si-mesmo e da alteridade. Tendo em vista a crise do pensamento e a mudança do paradigma da razão, neste período, é bom lembrar que seu enfoque ressalta a importância da relação entre a razão e a experiência no campo de estudo da religião, ajuda a implantar uma nova abordagem da razão e a estabelecer o paradigma da razão hermenêutica, que leva em conta o interesse crescente pelas demais dimensões do psiquismo e a multiplicidade de narrativas sobre um mundo multifacetado e plural.

comparável à hospitalidade lingüística, que preside o trabalho de tradução de uma língua para outra. Como não existe uma obra de Ricoeur especificamente dedicada à filosofia da religião, mas várias referências ao longo do conjunto de suas obras e indícios para pensar a religião na perspectiva da fenomenologia hermenêutica, não fiz, nesta tese, uma apresentação mais sistemática e geral a este respeito. Não me pareceu oportuno, numa tese em psicologia, tentar uma síntese da filosofia da religião em Ricoeur preferindo concentrar-me sobre as premissas e fundamentos relacionados ao meu tema e à sua dimensão histórico-cultural⁵¹⁵.

Ricoeur (1992) põe em evidência que a especificidade da linguagem, da cultura e da história de cada religião não permite que estas sejam abordadas como um todo universal e indivisível. Outros filósofos se voltam, igualmente, para a reflexão sobre a questão religiosa, preocupando-se em compreender o ressurgimento do religioso, na chamada pós-modernidade⁵¹⁶. Suas reflexões interessam a presente tese na medida em que descortinam uma janela para a crise do pensamento moderno e para as transformações psicossociais da subjetividade e do campo religioso. Os pesquisadores desse processo de transformação social verificam que este deu origem a um conjunto heterogêneo de discursos, difíceis de

⁵¹⁵ É importante, contudo, esclarecer que as referências sobre sua filosofia da religião são delineadas e articuladas por Greich (2001), em *Paul Ricoeur – L'itinérance du sens*, no final do qual sintetiza os fundamentos da filosofia da religião de Ricoeur, e a grande virada hermenêutica por ele realizada, a partir de uma apropriação crítica dos textos fundadores desta disciplina, reagrupados em grande parte em *Lectures 3* (Ricoeur 1994). Tendo em vista a importância de sua hermenêutica para o estudo do campo da religião, no contexto da mundialização e do pluralismo religioso, pareceu-me oportuno ao menos fazer alusão à existência, em sua obra, de uma interpretação da religião e do discurso religioso, assim como de uma fenomenologia da consciência religiosa. Cabe, igualmente sublinhar, em função de uma melhor compreensão da atual mudança do pensamento, em particular em relação à religião, que sua abordagem a este respeito não é apenas conceitual, mas preserva a autonomia da religião em relação à razão, sem abandonar a elaboração conceitual e a razão hermenêutica. Enfatiza, sobretudo, a experiência religiosa, a figuração simbólica e narrativa, a relação de apelo-resposta com a Alteridade Absoluta e a interpretação dos textos e de sua linguagem simbólica no contexto das comunidades de fé. Sua transformação hermenêutica da fenomenologia da religião pode ser acompanhada mais de perto em seu texto: *Expérience et langage dans le discours religieux* (Ricoeur 1992). Ela se distingue de outras filosofias da religião por sua tentativa de preservar o símbolo enquanto símbolo, em estreita relação com o imaginário. Ricoeur explica, por exemplo, que mesmo na experiência mística é a potência do símbolo que transmite o que se diz e o que anima secretamente a experiência da Vida em Cristo: "Não se vive senão aquilo que se imagina; e a imaginação metafísica reside nos símbolos; mesmo a Vida é símbolo, imagem, antes de ser experimentada e vivida" * (Ricoeur, 1960, p.416).

⁵¹⁶ Como já apresentei estas reflexões em trabalho anterior (Sodré 2003), não cabe aqui voltar a aprofundá-las. Pode-se encontrar uma referência a respeito no anexo IV, item 10.

serem unificados⁵¹⁷. As mudanças sociais nos diferentes níveis e essa crise do pensamento levantam a tampa do caldeirão cultural onde estão depositados os diferentes símbolos (em particular religiosos), fazendo-os emergir misturados na torrente do imaginário e do mundo afetivo. Embora desnorante este processo é extremamente rico, e o associa a uma efusão do espírito. Estamos, de fato, assistindo a um choque entre uma tendência à uniformização da cultura e uma tendência no sentido de sua maior diversificação, dinamismo e complexidade, cuja compreensão exige um enfoque concreto dos fenômenos histórico-culturais e uma perspectiva hermenêutica dos diferentes pontos de vista⁵¹⁸.

A sociologia e a antropologia vêm contribuindo também para a compreensão desse processo social e de sua relação com a questão religiosa e com a implosão do cimento racional estabelecido pelo secularismo, no período anterior. Embora não caiba aqui analisar a produção intelectual a este respeito, é importante mencionar a análise bastante lúcida e perspicaz da relação da sociologia com o estudo da religião feita por Hervieu-Léger (1999). Esta critica a redução da religião imposta pela abordagem científica, assim como a tentativa de legitimar o caráter científico da sociologia e a racionalização crescente do sistema social pela eliminação de todo irracionalismo e pela associação deste com a religião⁵¹⁹. Essa autora desvenda os mecanismos da associação entre o racionalismo, a modernidade e a base ideológica de sua oposição à religião, permitindo melhor entender porque a crise atual desse pensamento e a ruptura com ele levam a uma revisão do estudo do campo da religião⁵²⁰.

Não aprofunda, contudo, o conhecimento da experiência religiosa e o sentido propriamente religioso, nem tampouco ultrapassa o nível do estudo social

⁵¹⁷ Na área científica, em particular, a aceleração das transformações e descobertas cria obstáculos para a elaboração de uma meta linguagem universal, como a que a ciência possuía na modernidade. Esses discursos especializados e próprios de cada área do conhecimento passam, então, a serem submetidos às regras próprias de legitimação de cada comunidade científica.

⁵¹⁸ De fato, este processo cultural é contraditório e marcado pela intensidade dos intercâmbios, pela emergência do pluralismo, pela aceleração na dinâmica da formação e transformação dos símbolos, pela mudança constante na elaboração da identidade – alteridade, pela recrudescência dos conflitos e da oposição entre guerra e paz e pela questão do diálogo. A perspectiva histórico-cultural da fenomenologia hermenêutica desenvolvida Ricoeur me permitiu abordar essas mudanças e o surgimento de novas linguagens e novas configurações da subjetividade, cujo conhecimento procuro aprofundar pesquisando a contribuição dos monges para a construção de uma cultura de diálogo e de paz nessa nossa Babel contemporânea.

⁵¹⁹ Ver Anexo IV, item 12.

⁵²⁰ Ver Anexo IV, item 13.

mais externo do processo de identificação religiosa⁵²¹. Apesar dessa limitação, Hervieu-Léger (1993) consegue delinear uma das características básicas da mundialização, a da mobilidade social no nível da cena religiosa, pintando um quadro atual da religiosidade através da descrição de dois tipos de movimento: a peregrinação e a conversão. Faz, então, um estudo detalhado do processo de identificação e de construção da identidade do peregrino e do convertido, chegando à conclusão do fim das identidades históricas herdadas e do início de uma formação da religião submetida à escolha pessoal e à construção da individualidade⁵²². Mostra, porém, que um fenômeno inverso ocorre no diálogo inter-religioso⁵²³. De fato, minha tese põe em evidência que os monges reelaboram sua identidade cristã e a aprofundam, levando simultaneamente em conta a experiência pessoal e a tradição cristã⁵²⁴. Hervieu-Léger (1993) confirma, ao mesmo tempo, a importância da alteridade no aprofundamento da própria

⁵²¹ Ver Anexo IV, item 14.

⁵²² Ao estudar o processo de identificação e de construção da identidade religiosa, no contexto atual, Hervieu-Léger (1993) destaca novos modos de formação que colocam em relevo a conquista pessoal, a experiência e autenticidade de um percurso próprio e não mais a conformidade às verdades garantidas pelas instituições religiosas. Estas são abordadas enquanto instituições de socialização enfrentando com a maior dificuldade o abalo da profunda mutação cultural contemporânea, na medida em que a construção da identidade religiosa e o próprio fundamento da religião dependeriam da transmissão da memória religiosa. A elaboração contínua da identidade religiosa coletiva se faria pela rememoração e reinterpretação permanente da tradição e de um passado que dá sentido ao presente e contém o futuro. Como as sociedades modernas estariam sendo submetidas ao imperativo do imediato, elas estariam deixando cada vez mais de serem sociedades de memória para se tornarem sociedades de mudança. Com a ruptura da transmissão da memória, o presente passa a dominar o horizonte e as crenças se dispersam e são organizadas em função das experiências individuais. Seriam estas (e não mais a memória mantida viva pela tradição) que tornariam agora concretamente possível a construção das identidades. Caberia, então, a cada indivíduo e não mais à instituição religiosa a elaboração do próprio universo de normas e de valores a partir de sua experiência singular. Ocorreria assim a subjetivação e a pluralização dos processos de construção das identidades religiosas.

⁵²³ Considerando que, as questões levantadas pela vivência em torno do diálogo inter-religioso apresentam um grande interesse do ponto de vista sociológico, Hervieu-Léger mostra que, as práticas inter-religiosas “estão longe de induzir e amplificar os fenômenos de fracionamento individualista dos crentes, mas constituem, ao contrário, uma forma emergente e inovadora de regulação das identificações crentes às tradições particulares. Os fiéis parecem estar tanto mais inclinados a reconhecer a especificidade da contribuição de sua própria tradição à experiência religiosa da humanidade, quanto eles atestam e valorizam a pluralidade das revelações trazidas pelas tradições dos outros” * (1999, p. 260/61).

⁵²⁴ Assim sendo, esta questão do fim das identidades históricas herdadas e do início de uma formação da religião submetida à escolha pessoal e à construção da individualidade não me parece tão nítida. Não nego a ênfase atual na escolha pessoal, na individualidade, na experiência, no presente mais imediato e na autenticidade; mas me parece que a referência à tradição religiosa persiste no seio das religiões e na vida daqueles que se engajam mais profundamente num caminho religioso. Ao mesmo tempo, observo o fenômeno descrito por Hervieu-Léger entre os católicos e reparo que se levam mais em consideração estes aspectos dentro da Igreja Católica, embora sem abandonar a construção da identidade a partir do depósito da fé mantido vivo pela tradição católica.

identidade e a contribuição decisiva das iniciativas inter-religiosas, em particular na colaboração para a convergência ética das grandes linhagens religiosas e laicas⁵²⁵.

Essas mudanças da subjetividade e do universo simbólico me parecem estar ainda em pleno processo. Em seu desenrolar estão tendo grande influência as transformações tecnológicas, particularmente as relacionadas às comunicações e transmissões das informações, estando em plena formação uma nova e múltipla cultura de intensa comunicação e pluralidade do ser⁵²⁶. Em face desse processo de mundialização, de sua fulgurante mobilidade social e da acelerada transformação de seus referenciais culturais, as próprias ciências psicológicas e sociais, são colocadas em causa e levadas a repensar a si mesmas. Isso ocorre em particular no campo do estudo da religião, tanto no nível da pesquisa científica como no nível da reflexão teológica. Esse último tipo de reflexão ultrapassa os limites da presente tese, mas é importante mencionar a efervescência de idéias, que estão emergindo da experiência do cristianismo na nova vivência de pluralismo. A psicologia social pode pesquisar esta questão no nível do discurso sem entrar na discussão de suas implicações propriamente teológicas, que fogem ao âmbito da psicologia. É o que me proponho a fazer a seguir, mas apenas no que diz respeito à relação desta perspectiva católica do pluralismo com o tema desta tese.

As transformações sócio-culturais da mundialização, da subjetividade e dos processos psicológicos da identidade religiosa, que acabei de descrever, tiveram interessantes repercussões sobre as formas históricas do cristianismo e sobre o pensamento e as representações de seus intérpretes, em particular no que diz respeito à questão do pluralismo religioso e da reflexão a respeito da identidade cristã. Delineei, no capítulo anterior, o processo histórico pelo qual, a partir do Concílio Vaticano II, a Igreja Católica se situou na pluralidade de culturas e religiões e convidou os cristãos ao respeito e diálogo com as outras religiões. É preciso agora entender como ela está situando sua relação a Cristo e a

⁵²⁵Ver Anexo IV, item 15.

⁵²⁶ Pesquisadores como Sherry Turkle (1999) e Ana Maria Nicolaci-da-Costa (1998 e 2002) apontam para os novos conceitos, a nova lógica, a nova linguagem e os novos modos de relação surgidos com o uso da Internet, assim como para o surgimento de uma nova forma de organização subjetiva plural, novas formas de sentir, de pensar, de se perceber e perceber o mundo, novas maneiras de ver a realidade e novos modos de lidar com a fragmentação e a multiplicidade do ser: a do dos “sujeitos multiplicados” ou dos “sujeitos plurais”.

especificidade de seu caminho no meio dos outros sistemas religiosos⁵²⁷. Isto é importante para que se possa melhor avaliar a contribuição do diálogo de experiência entre os monges e para que se possam entender os problemas colocados pela relação da perspectiva cristã⁵²⁸ com a das outras tradições religiosas⁵²⁹.

6.3

O Pluralismo Religioso e a Questão do único e do Múltiplo

O foco central da discussão no interior da Igreja Católica a respeito do diálogo inter-religioso concerne, antes de tudo, o lugar ocupado por Jesus Cristo, alicerces da própria Igreja Católica⁵³⁰. Trata-se de uma questão essencial, pois tal questão foi lançada pelo próprio Cristo e determinou a profissão de fé cristã, o primado de Pedro e a formação da própria Igreja⁵³¹. Estando na base da construção do cristianismo, ela é, portanto, considerada uma questão incontornável. Daí sua relevância e seu aspecto crucial no debate religioso

⁵²⁷ Não caberia aqui aprofundar a enorme polêmica surgida a esse respeito e apresentar as diferentes tendências e discussões teológicas sobre o assunto, nem discorrer sobre as tentativas de tornar o Cristo e o caminho cristão acessível às outras religiões. É importante, porém, mencionar o predomínio de uma consciência crítica e de uma tentativa de reformulação da maneira impositiva como o cristianismo se impôs às outras culturas e religiões. Nesse processo crítico têm surgido inclusive posições as mais extremas que põem em causa os próprios dogmas da fé cristã e propõem o relativismo da verdade e da própria mensagem católica. É preciso, portanto, distinguir as posições pluralistas em matéria teológica do reconhecimento do pluralismo cultural e religioso. Pode-se compreender e até valorizar o desenvolvimento religioso nas condições de pluralismo sem por isto assumir uma posição religiosa pluralista.

⁵²⁸ Em particular a respeito da visão cristã sobre a manifestação de Deus na história humana e sobre a universalidade da proposta trazida por Cristo.

⁵²⁹ Nesse encontro procura-se diferenciar uma posição não-impositiva e dialogal de uma relativização da verdade, de uma diluição da própria perspectiva sobre a verdade e de uma redução das verdades religiosas a uma simples opção privada ou a um consenso que anule as diferenças.

⁵³⁰ O sentido geral da atual discussão católica a respeito dessa problemática diz respeito à relação da fé na unicidade do Cristo com a vivência do pluralismo religioso. Busca-se a compreensão de como o que é considerado único pelos cristãos pode permitir de chegar aos outros, como a via única de Cristo pode ser comunicada a todos, e como o caráter único do Cristo pode ser pensado num mundo marcado pela mundialização e pelo pluralismo.

⁵³¹ “Chegando Jesus ao território de Cesaréia de Filipe, perguntou aos discípulos: ‘Quem dizem os homens ser o Filho do Homem?’ Disseram: ‘Uns afirmam que é João Batista, outros que é Elias, outros, ainda, que é Jeremias ou um dos profetas’. Então lhes perguntou: ‘E vós, quem dizeis que eu sou?’ Simão Pedro respondendo, disse: ‘Tu és o Cristo, o filho do Deus vivo’. Jesus respondeu-lhe: ‘Bem-aventurado és tu, Simão, filho de Jonas, porque não foi carne ou sangue que te revelaram isso, e sim o meu Pai que está nos céus. Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do Inferno não prevalecerão sobre ela.’” (Mt 16, 13-18). As portas do Inferno personificam aqui as forças do Mal, sendo a questão da posição de Cristo fundamental no embate com elas. Retirá-la ou miná-la seria atingir os alicerces da Igreja Católica.

atual⁵³². Do diálogo entre os católicos e as outras tradições religiosas têm surgido muitas questões e novas propostas teológicas, algumas das quais geraram também reações contrárias dentro da Igreja. Estas reações me parecem funcionar como um sinal de alerta contra o que é considerado uma abertura excessiva para as outras religiões e uma ameaça para a identidade cristã. Estas reações fazem parte do processo de mudança e contribuem para o equilíbrio do choque entre as diferentes tendências e a configuração da dinâmica da identidade-alteridade em curso. Tal dinâmica implica sempre um duplo aspecto de abertura e de proteção contra os perigos gerados para a preservação da própria identidade⁵³³.

Para se participar do diálogo inter-religioso é preciso entender a especificidade da mensagem cristã e o valor que se está tentando preservar, sem com isto desrespeitar outros pontos de vista. A questão do reconhecimento da unicidade do Cristo no contexto do pluralismo religioso é própria do cristianismo. Em outras religiões, como, por exemplo, no hinduísmo, não existe o problema da unicidade da divindade e do mestre divino, nem a questão da universalidade da salvação e do anúncio da vinda do Reino de Deus na história humana⁵³⁴. Pode-se reconhecer a legitimidade de outras religiões e a necessidade de ampliar os direitos à pluralidade das tradições religiosas, sem renunciar à proclamação da unicidade de Jesus Cristo confessada desde as origens do cristianismo e à apresentação da contribuição original do cristianismo⁵³⁵. Sem pretender que os outros tenham a mesma fé em Cristo, é importante, todavia, apresentá-la em toda sua autenticidade, e até mesmo como uma chave para trabalhar a questão do múltiplo e descobrir a unidade de todos os seres⁵³⁶.

⁵³² Ver Anexo IV, item 16.

⁵³³ Nesse sentido, pode-se considerar a Declaração *Dominus Iesus* da Congregação pela Doutrina da Fé (2000) como uma tentativa de defesa da identidade cristã e de proteção de sua doutrina, como se pode verificar no Anexo IV, item 17.

⁵³⁴ Ver Anexo IV, item 18.

⁵³⁵ Esta originalidade se manifesta justamente na relação do cristianismo com o Mistério de um Deus único que se manifestou na humanidade de um ser humano único e permanece de modo único em todo aquele que ouve sua voz e abre as portas do seu coração. Mas esta é uma questão de fé e de experiência em Jesus, não podendo ser, portanto, um elemento da base de diálogo inter-religioso, embora sempre presente nas posições dos católicos em diálogo.

⁵³⁶ A visão de unidade é central na mística cristã e é apresentada pelo próprio Jesus em sua oração ao Pai, pouco antes de sua morte e glorificação, na qual pede para que seus discípulos sejam um como ele e o Pai o são: “Eu lhes dei a glória que me deste para que sejam um, como nós somos um: eu neles e tu em mim, para que sejam perfeitos na unidade e para que o mundo reconheça que me enviaste e os amaste como amaste a mim” (Jo 17, 22-23). A unidade divina aparece assim como o fundamento da unidade humana.

A unicidade de Jesus Cristo não significa que a revelação de Deus esteja a ele restrita, mas que, em Cristo, Deus se revela na sua plenitude enquanto Filho único. Assim sendo, o cristão não coloca Cristo numa série de outros iguais a ele, mas o coloca na relação paradoxal entre o Filho único e seus irmãos⁵³⁷. Entretanto, a unicidade de Cristo não precisa ser considerada como uma unicidade de exclusão e fechamento ao outro, nem como a negação de outras possibilidades de realização espiritual e de unidade⁵³⁸. A visão cristã da unicidade tem de ser compreendida na perspectiva de alteridade, pois ambas integram a concepção cristã do divino⁵³⁹, sintetizada no Mistério do Deus Uno e Trino. A total abertura de Cristo ao outro, específica de sua condição divina, cria espaço para as relações de alteridade e se manifesta também na postura atual do cristianismo, como comenta Geneviève Comeau (2002):

“Esta maneira singular que tem Jesus de reconhecer o dom de Deus onde quer que ele ocorra e de dar graças a este respeito abre o espaço da alteridade. Se o cristianismo hoje se interessa tanto pelas outras religiões, pelo diálogo inter-religioso, é por causa deste espaço de alteridade que lhe é constitutivo. No meu conhecimento, o cristianismo é a única religião que se lançou no momento atual num tal canteiro de revisão de sua teologia para abrir espaço ao outro. Pode-se criticar, como eu o faço, aliás, as revisões da cristologia por baixo, as reinterpretações que colocam em causa a unicidade do Cristo. Não deixam de ser todas essas reinterpretações um sinal e um fruto da capacidade do cristianismo de viver a alteridade” * (idem, p. 121/122).

A questão do Espírito Santo⁵⁴⁰ é fundamental para um melhor entendimento da relação entre o único e o múltiplo e para o enfoque da alteridade desenvolvido nesta tese. Na perspectiva dos documentos oficiais da Igreja Católica⁵⁴¹, reflete-se atualmente sobre a unicidade de Cristo e as condições da ação universal do Espírito Santo nas outras religiões⁵⁴², em particular tendo-se em vista a abertura de Jesus para o outro, ou seja, em função mesmo de sua

⁵³⁷ Ao nível espiritual, isto implica a questão da adoção em Cristo, mas na perspectiva geral do único Pai divino consideram-se os membros das outras religiões e todos os seres humanos como irmãos.

⁵³⁸ Ver Anexo IV, item 19.

⁵³⁹ Ver Anexo IV, item 20.

⁵⁴⁰ Ver Anexo IV, item 21.

⁵⁴¹ Já apresentados no capítulo anterior.

⁵⁴² Ver Anexo IV, item 22.

radicalidade na relação à alteridade⁵⁴³. Não se discute mais sobre a possibilidade desta ação, mas sobre sua especificidade em função da relação de intimidade com o Cristo e do processo de santificação⁵⁴⁴. Para bem entender a ação do Espírito Santo é, no entanto, importante levar em conta sua transmissão, seu papel no processo de transformação do humano em divino e a experiência histórica da Igreja Católica nesse campo⁵⁴⁵. Em Pentecostes, chega-se à plenitude da Páscoa de Cristo e ocorre a efusão do Espírito Santo que se derrama em profusão sobre a multidão reunida para ouvir Pedro e o entende falar cada um em sua própria língua (At 2, 36). É interessante ler essa experiência da unidade das línguas em paralelo com o relato bíblico da multiplicação e confusão da linguagem⁵⁴⁶ e em relação com os atuais debates sobre a unicidade de Cristo e a ação do Espírito

⁵⁴³ Para a compreensão desta questão é preciso entender que o ensinamento de Cristo não se restringe apenas à transmissão de um conhecimento sobre Deus. Seu ensinamento diz respeito, em última instância, à possibilidade de transformar o ser humano através de um renascimento pelo Espírito, que santifica o ser de cada pessoa que recebe este dom. Esta obra de Cristo se faz conjunto com seu Espírito santificador. Este torna possível a cada pessoa renascer para sua singularidade de filho de Deus. Considerando-se que o Filho único de Deus não retém apenas para si sua condição divina única e exemplar e a ligação única que ele tem com o Pai, mas que ele a comunica aos outros e faz com que possam também aceder a essa condição divina, desde que estejam dispostos a acolher essa relação, passa-se a discutir agora se este processo de santificação poderia ocorrer não apenas com aqueles que se dizem cristãos e sim potencialmente com qualquer pessoa que se abra para receber esse dom divino e para a possibilidade por Jesus apontada no Evangelho de “nascer do alto” ou “nascer do Espírito” (Jo 3).

⁵⁴⁴ A questão atual, no contexto do diálogo inter-religioso, reside na aceitação ou não da possibilidade desta ação santificadora poder se realizar também nas outras religiões e de que modo, na medida em que sua transmissão implica a relação com Cristo, como se pode ver no Anexo IV, item 22.

⁵⁴⁵ Deve-se levar em conta também haver atualmente uma tendência teológica a considerar a total liberdade do Espírito Santo de soprar onde quer e como quer. Assim sendo, embora se enfatize que a Igreja Católica é portadora dessa transmissão e um ambiente favorável para sua realização em função da preservação dos modos de transmissão estabelecidos nos ensinamentos de Cristo, argumenta-se que estes próprios ensinamentos deixam claro que Deus não olha as aparências e os rótulos, mas se a pessoa se relaciona com Ele em Espírito e Verdade, no templo do coração. Nesta perspectiva, admite-se um cristão por desejo, e se postula que Deus pode, na sua total liberdade, aceitar o desejo de santificação e apoiar o seu processo em outros contextos religiosos.

⁵⁴⁶ Este relato é simbolicamente descrito como tendo ocorrido durante a construção da torre de Babel (do hebraico *balal* = misturar ou confundir). Esta torre estava sendo erguida pelos homens para alcançar os céus, mas ficou incompleta por que Deus confundiu as línguas dos construtores. Cristo ao se elevar em sua humanidade para os céus realiza esse movimento de ascensão pretendido pelos homens, mas o faz em sua unidade com o Pai e o Espírito Santo. Desta forma, ele abre caminho para o restabelecimento da ponte entre Deus e a humanidade e para o restabelecimento da unidade da linguagem pelo Espírito Santo, em Pentecostes. Pode-se dizer, portanto, numa linguagem simbólica que a tentativa humana de se elevar pelos seus próprios poderes cria a confusão e os conflitos da Babel contemporânea, enquanto que o diálogo inter-religioso manifesta a consolidação do movimento de elevação na unidade das diferentes linguagens religiosas, que podem se ouvir e entender numa nova efusão do Espírito Santo, que prenuncia um novo Pentecostes para toda humanidade.

Santo. Descortina-se, assim, um sentido ainda mais amplo e profundo nas relações do cristianismo com as outras religiões⁵⁴⁷.

As transformações e discussões em andamento têm gerado algumas tentativas católicas de articulação entre o social, o cultural e o religioso, que apresento, a seguir, a fim de exemplificar a linha geral da atual reflexão católica a respeito da repercussão da crise atual do pensamento ocidental sobre o cristianismo. A reflexão de Bingemer (1993) interessa particularmente o tema desta tese na medida em que focaliza a relação do moderno em crise com a questão da experiência de Deus e do pluralismo religioso⁵⁴⁸. Após fundamentar sua visão da crise da modernidade como fenômeno globalizante e abrangente em termos de crise de modelos, paradigmas e valores, esta teóloga concentra seu interesse na análise dos efeitos desta sobre a vivência da religião, sobre os contornos do perfil da identidade religiosa e sobre os rumos da chamada experiência religiosa no atual processo histórico. Destaca que o cristianismo histórico enfrenta, desde o final do milênio anterior, um processo de reelaboração, que vem proporcionando um reencontro de sua identidade mais profunda e uma descoberta da maneira adequada de manifestar esta mesma identidade num mundo secularizado e plurirreligioso⁵⁴⁹.

Desnudando o processo de racionalização de uma modernidade vulgarmente chamada de “era da razão” e a exclusão dos outros sistemas de explicação que não procedem do racional, Bingemer (1993) considera que a crise da modernidade implica, ao contrário, um questionamento do primado da razão instrumental e de sua ação na exclusão de valores e referenciais fundamentais, tais como a importância do desejo e da afetividade, o lugar do poético e do simbólico na produção do conhecimento ou a relevância da gratuidade e do relacionamento humano⁵⁵⁰. Constatando traços bastante diferentes no atual cristianismo histórico, Bingemer (1993) o apresenta como imerso na crise da modernidade e vendo-se obrigado a repensar-se enquanto proposta e enquanto comunicação. Assim sendo, o cristianismo estaria tentando equilibrar-se entre a recusa ou a aceitação pura e simples dos valores sociais atuais. Mais importante do que esta dimensão de

⁵⁴⁷ Ver Anexo IV, item 23.

⁵⁴⁸ A síntese apresentada neste livro constitui um exemplo da abertura católica e de suas novas perspectivas sobre questão da experiência religiosa, como se pode acompanhar no Anexo IV, item 24.

⁵⁴⁹ Ver Anexo IV, item 25.

⁵⁵⁰ Ver Anexo IV, item 26.

relação ao social, parece-me ser o fato de que, no atual contexto de mundialização, pluralismo religioso e diálogo inter-religioso, observa-se uma interessante ampliação da perspectiva espiritual católica⁵⁵¹. Acentua-se uma procura da identificação do ser cristão com a pessoa de Jesus Cristo e de seu projeto para o ser humano. Juntando-se ao coro das novas questões e movimentos surgidos com a mundialização, as interpelações do diálogo inter-religioso contribuem para estabelecer um solo comum em meio às atuais diferenças. A chamada crise da modernidade contribui assim não apenas para um retorno do interesse pelo religioso, mas também para uma renovação da reflexão a respeito da experiência de Deus. Nossa época pode, portanto, ser considerada como um momento histórico particularmente rico para a história das religiões, em função da ampla renovação religiosa, da transformação das relações entre as religiões e da própria relação com Deus e com a vida mística através do novo centramento nessa experiência⁵⁵².

O ponto de vista católico sobre a questão do pluralismo religioso é desenvolvida por outros teólogos católicos, cujos enfoques ajudam a melhor entender sua relevância para a compreensão do processo de diálogo e de reelaboração da identidade cristã. França Miranda (2003), por exemplo, parte da idéia de pluralismo cultural para caracterizar a situação atual e seu impacto na fé cristã e em sua concepção da verdade⁵⁵³. Faz, então, uma síntese do atual processo social em relação com esta situação de pluralismo⁵⁵⁴ e de suas conseqüências sobre a questão da universalidade da verdade, apresentando a reivindicação cristã de verdade numa sociedade pluralista e no respeito da importância do diálogo inter-religioso, que não cabe aqui aprofundar.

Parece-me importante mencionar a perspectiva hermenêutica deste e de outros teólogos católicos, pois ela não relativiza a mensagem cristã, mas mostra que esta se integra naturalmente na atual virada hermenêutica da teologia, em nada se opondo ao desvelamento histórico da verdade e ao pluralismo, na medida em que se relaciona com a intrínseca abertura do cristianismo para a questão da alteridade⁵⁵⁵. Para bem se entender este ponto de vista é preciso, contudo,

⁵⁵¹Ver Anexo IV, item 27.

⁵⁵²Ver Anexo IV, item 28.

⁵⁵³Ver Anexo IV, item 29.

⁵⁵⁴Ver Anexo IV, item 30.

⁵⁵⁵Ver Anexo IV, item 31.

diferenciar esta postura hermenêutica no diálogo inter-religioso da aceitação ingênua ou demagógica de tudo que é oferecido pelas outras religiões, e que acaba por se confundir com o atual relativismo. Este retorno à perspectiva cristã da alteridade está sendo estimulado pelo aprofundamento da visão hermenêutica, claramente expresso na obra de Ricoeur (1990), e está tornando possível separar a verdade cristã dos sistemas de pensamento, que o justificaram ao longo da história, fortalecendo sua fundamentação em Cristo⁵⁵⁶.

O diálogo inter-religioso é assim encarado pela teologia hermenêutica católica como podendo propiciar novos horizontes para a compreensão e aprofundamento da verdade de Jesus Cristo, no atual contexto de pluralismo religioso. Nota-se mesmo um amadurecimento desta perspectiva, em teologia, como ilustra o aprofundamento do enfoque de França Miranda (2005), no período entre 2003 e 2005, no qual se pode acompanhar uma acentuação da relação com a existência e a experiência cristã, no contexto cultural e religioso atual; assim como uma mais radical interpretação da relação entre o si-mesmo e o outro na dinâmica da identidade-alteridade⁵⁵⁷. Parece-me interessante observar que a confluência entre as pesquisas das ciências humanas e sociais, a fenomenologia e a hermenêutica possibilitou não apenas o avanço em diferentes áreas de estudo do campo da religião, neste período, mas está igualmente colaborando com a renovação do cristianismo e da identidade cristã, no contexto de pluralismo e diálogo inter-religioso. Pode-se observar mesmo um certo paralelismo entre o avanço da moderna filosofia hermenêutica e o aprofundamento da questão do diálogo e do pluralismo religioso⁵⁵⁸, o que me leva a crer ter havido uma certa inter-relação entre ambos, em resposta às necessidades de nossa época.

A fim de melhor explicar as novas condições de formação da identidade cristã, apresentei até agora a hermenêutica do ser cristão na atual pluralidade das linguagens culturais e religiosas, descrevi a relação entre a mundialização, o pluralismo e as transformações das identidades religiosas, e tracei a linha geral da reflexão católica sobre a questão do único e do múltiplo e da unidade na diferença. Nestes três primeiros tópicos delinee, portanto, o quadro geral mais recente, no qual se desenrolarão as ações dos principais protagonistas do diálogo

⁵⁵⁶ Ver Anexo IV, item 32.

⁵⁵⁷ Ver Anexo IV, item 33.

⁵⁵⁸ Ver Anexo IV, item 34.

intermonástico, e no qual se desenvolverá o processo dialogal de aprofundamento da identidade cristã, a serem, em seguida, analisados através dos boletins do DIM.

6.4

Dinâmica do Diálogo e Aprofundamento da Identidade Cristã

A coleção dos boletins do DIM, por conter uma série de informações e textos ordenados historicamente, tornou possível acompanhar o desenrolar do diálogo e a ação dos seus principais protagonistas no período mais recente, e pode assim permitir melhor caracterizar o desenvolvimento desta forma de diálogo e o processo de elaboração da identidade cristã nele ocorrida. Minha análise de conteúdo dos boletins se voltou, inicialmente para a busca desses protagonistas e das referências indicadoras da identidade monástica cristã nas relações de alteridade religiosa indicadas nas informações e textos dos boletins⁵⁵⁹.

A análise desses dados do boletim do DIM mostrou que, nos últimos dez anos, o diálogo inter-religioso entre os monges entrou numa fase de sistematização, aprofundamento e consolidação deste tipo de experiência, após um período de implantação com a criação oficial do DIM, em 1978, e formação das primeiras comissões de diálogo reunindo os monges de diferentes tradições. Esta análise revelou um traço fundamental desta consolidação: o diálogo passou a fazer parte da vida de alguns mosteiros e os abades passaram a ter um papel de esclarecimento na formação dos novos enfoques da identidade cristã em sua relação com a alteridade religiosa, sendo este processo acompanhado da constituição de novas formas de organização para o diálogo e da intensificação dos intercâmbios oficiais entre os mosteiros de diferentes religiões, que passaram a constituir redes de diálogo, articuladas pelas diferentes comissões do DIM agrupadas segundo a língua utilizada para o diálogo.

⁵⁵⁹ Através do levantamento dos protagonistas (pelo nome, função, país e grupo religioso dos agentes dos eventos ou autores dos documentos publicados nos boletins), pude perceber o despontar de novos personagens da história do diálogo inter-religioso e relacioná-los ao tipo de ação e de documento, ao local e data de cada ocorrência. Esta análise permitiu também acompanhar a evolução dos principais temas relacionados ao diálogo e melhor avaliar as transformações na abordagem da questão da identidade – alteridade, dando acesso, inclusive, ao estudo de publicações e documentos pouco difundidos, embora particularmente interessantes para uma melhor compreensão do diálogo. Foi ainda possível formar uma melhor idéia do contexto das representações e experiências relatadas.

Vimos anteriormente o papel dos pioneiros e dos congressos monásticos asiáticos, assim como a participação de bispos asiáticos na formação desse movimento de diálogo, mas na fase atual torna-se mais sistemática a intervenção, estímulo e apoio das autoridades eclesásticas a esse tipo de diálogo, tanto no nível central⁵⁶⁰ como local⁵⁶¹. Podem-se, atualmente, constatar transformações profundas da identidade monástica cristã e da relação dos monges católicos com seus parceiros de diálogo pertencentes a outras tradições religiosas. Essas transformações acompanham a ampliação e aprofundamento dos intercâmbios com as outras religiões, assim como a multiplicação das ações para a implantação e avanço do diálogo⁵⁶². Tendo em vista a variedade destas, para unir esta variedade de ações através de um fio de análise e preservar o enfoque do processo histórico e da dinâmica de transformação da identidade-alteridade, preferi abordar o conteúdo dos boletins como uma narração e uma elaboração dos acontecimentos e experiências do diálogo, seguindo a linha geral do enfoque teórico delineado no primeiro capítulo da tese.

A partir daí, pude fazer o meu trabalho de interpretação, baseado no método hermenêutico de tipo histórico cultural, de modo semelhante ao de um psicólogo clínico que escuta uma narração e destaca o seu sentido para uma pessoa ou um grupo levando sempre em conta a dinâmica da história de vida e as significações atribuídas pelos próprios protagonistas aos eventos relatados⁵⁶³. Como meu método adequava-se à proposta do boletim, coube-me apenas respeitar sua própria estrutura e sucessão histórica, abordando as ações, protagonistas e discursos como narrações permitindo de desvendar o processo de

⁵⁶⁰ Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso ou Abade Primaz, por exemplo.

⁵⁶¹ Os abades dos diferentes mosteiros ou os padres engajados no diálogo, por exemplo.

⁵⁶² Estas ações vão desde os contatos informais com novos grupos religiosos, seminários, colóquios, reflexões conjuntas, grupos de estudo e pesquisa, intercâmbios e diferentes tipos de visita a mosteiros das diversas tradições até a organização de experiências mistas ou rede de relações entre os monges e organismos inter-religiosos.

⁵⁶³ Este tipo de abordagem tornou-se possível pela própria proposta da redação do boletim de ser o porta-voz das atividades das comissões de diálogo e de aprofundar as questões nele surgidas. O número inicial (n.º 0) explica, em seu preâmbulo, que o boletim surgiu por uma solicitação das diversas comissões de diálogo ao Secretário Geral do DIM, que constatou sua clara necessidade nessa etapa de desenvolvimento de modo a assegurar a ligação entre as comissões espalhadas em diferentes continentes e contextos, assim como a transmissão das informações sobre os assuntos de maior interesse para os participantes desse diálogo. Os boletins trazem os informes dessas comissões e contêm sempre um levantamento dos principais eventos, acontecimentos ou ações realizadas no âmbito do diálogo em cada uma de suas áreas de implantação; como também documentos considerados relevantes para o diálogo, especialmente aqueles em relação com os assuntos tratados em cada número.

desenvolvimento do diálogo e a dinâmica da identidade-alteridade neles revelada. Desse modo, embora enfatizando a análise dos documentos pelo fato deles apresentarem um aprofundamento das principais questões levantadas pelo diálogo inter-religioso, procurei sempre situá-los no contexto dos acontecimentos relatados nos boletins.

A intensificação da ação das autoridades eclesásticas⁵⁶⁴ indica um passo novo e fundamental, apesar de o diálogo inter-religioso não ter ainda se estendido mais amplamente a todos os mosteiros católicos, nas diferentes regiões do mundo. O fato de a questão estar sendo discutida atualmente no Congresso dos Abades beneditinos (como ocorreu no Congresso de 2004) e de a reflexão dos abades (ou priores) sobre o assunto estar se aprofundando⁵⁶⁵, indica que a questão atingiu o âmago da vida monástica católica, alicerçada na íntima relação entre o abade (ou prior) e seus monges. Como mostrei anteriormente, o desenvolvimento do caminho monástico nas diferentes tradições baseia-se nessa relação de paternidade (ou maternidade) espiritual de tipo mestre – discípulo, na qual é gerada a identidade espiritual do monge. O fato mais importante de todo este processo de diálogo me parece ser, portanto, o fato de a questão da alteridade estar sendo inserida de modo novo nessa matriz de formação da identidade monástica cristã, renovando a tradição católica por um retorno às raízes evangélicas da relação entre identidade–alteridade, de modo a estender os laços de fraternidade também aos monges das outras religiões que se consagram à vida contemplativa.

O primeiro boletim resume a Assembléia Geral do Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso (PCDI)⁵⁶⁶ de 1995; enquanto um dos últimos números atualmente publicados⁵⁶⁷ relata as comemorações pelos quarenta anos deste Conselho. Desde a sua criação⁵⁶⁸, o CPDI tem evoluído, ampliado e aprofundado sua atuação, tendo se tornado atualmente um órgão fundamental para a promoção do diálogo inter-religioso e um propulsor e sustentáculo das ações católicas nesta área, em particular das ações do DIM. O tema de sua Assembléia Geral⁵⁶⁹, em 1995, indica, por exemplo, uma sintonia entre as preocupações deste órgão e as propostas do DIM, tendo o Secretário Geral deste, Béthune, nela

⁵⁶⁴ Sobretudo a participação ou o apoio maior dos abades a este tipo de diálogo.

⁵⁶⁵ Como mostrarei a seguir pela análise dos documentos já publicados nos boletins do DIM.

⁵⁶⁶ Órgão do Vaticano ao qual está ligado o DIM.

⁵⁶⁷ Do primeiro semestre de 2004.

⁵⁶⁸ Em Pentecostes de 1964.

⁵⁶⁹ A Espiritualidade do Diálogo e o Diálogo das espiritualidades.

apresentado a experiência dos monges e falado sobre a idéia e a prática da santidade nas grandes religiões.

O papel do Conselho Pontifício, das Comissões do DIM, do Abade Primaz dos beneditinos⁵⁷⁰ e de outros abades (ou priores) aparece claramente desde esse boletim inicial, de 1995. Nele se relata como a estrutura do DIM foi reforçada pela constituição de novas comissões continentais e subcomissões locais segundo as regiões lingüísticas, que se transformam em novos protagonistas do diálogo. A importância do papel dos abades (ou priores) pode ser percebida desde o primeiro relato da Assembléia das Comissões Européias do DIM, em Montserrat-Espanha, em abril de 1995, em particular no que diz respeito à criação de formas novas de diálogo, como, por exemplo, o Grupo misto de oração entre mulçumanos e cristãos, que foi fundado no Mosteiro cisterciense N. Senhora de Atlas, na Argélia, estimulado pelo prior Christian de Chergé⁵⁷¹.

O brutal assassinato de sete monges desse Mosteiro (entre eles o Prior) foi vivido como um testemunho do diálogo levado até as últimas conseqüências do martírio. Considera-se que a experiência deles chegou ao coração da identidade cristã, e tornou-se uma expressão monástica da missão comum dos cristãos em terra mulçumana⁵⁷². Os boletins relatam também o surgimento de outras formas de organização para o diálogo entre os monges, como o Encontro Monástico Australiano (AME)⁵⁷³. Estas novas formas de organização e seus novos protagonistas em nada diminuem, contudo, a constatação da importância da ação dos abades e bispos para o diálogo, assim como a relevância dos resultados dessa ação nas profundas transformações das concepções e práticas religiosas introduzidas pelo diálogo⁵⁷⁴.

Ao longo do Congresso Beneditino de 1966, aliás, as alusões ao diálogo são numerosas e atestam claramente a evolução da tomada de consciência neste campo em quase todos os mosteiros, segundo observação do Secretário Geral do

⁵⁷⁰ Um importante protagonista virá a ser o novo Abade Primaz, P. Marcel Rooney. Eleito no Congresso quadrienal dos Abades beneditinos (em 16-26 /10/96), sublinha, desde o início de sua gestão, sua preocupação com a inculturação e o diálogo inter-religioso.

⁵⁷¹ Ver Anexo V, item 1.

⁵⁷² Ver Anexo V, item 2.

⁵⁷³ Ver Anexo V, item 3.

⁵⁷⁴ A análise dos documentos do boletim nº 1- 2 de 1966, por exemplo, põe em relevo a ação de várias autoridades eclesíásticas na elaboração da nova identidade cristã dialogal, em particular a ação do Abade do Mosteiro de Santo André e Secretário Geral do DIM, Béthune; do Arcebispo de Argel, Monsenhor Teissier; assim como a do Prior do Mosteiro de Tibhirine, Christian de Chergé, cuja ação já tinha sido projetada no cenário do diálogo no boletim de 1995.

DIM⁵⁷⁵ e do relatório dos monges cistercienses⁵⁷⁶. O boletim de 1996⁵⁷⁷ revela a densidade das intervenções das autoridades eclesiais e seu esforço particular junto aos monges e monjas para incentivá-los ao diálogo, como se pode observar pelos discursos e cartas do Papa João Paulo II nesse sentido, nele publicados, em particular sua Exortação apostólica sobre a Vida Consagrada, na qual se refere à importância do testemunho da tradição ascética e mística cristã para o diálogo inter-religioso e à exigência fundamental de um enraizamento na própria tradição permitindo de aceitar as diferenças e de tirar proveito do olhar crítico do outro sobre a maneira de formular e de viver sua fé.⁵⁷⁸ O boletim de 1996 assinala igualmente não só o surgimento de novos organismos para o diálogo⁵⁷⁹ como o estímulo dado à multiplicação das instâncias de diálogo, na Índia, por iniciativa da Federação das Conferências episcopais da Ásia. É nítido, portanto, o engajamento de diferentes autoridades eclesiais católicas dos mais diferentes níveis hierárquicos na formulação de uma nova identidade monástica cristã, que, enraizada na tradição católica, permita reconhecer a diferença religiosa e se abra para a alteridade.

A multiplicação desses protagonistas potencializa ainda mais a expansão das atividades de diálogo através de publicações, conferências, pesquisas e encontros em várias partes do mundo⁵⁸⁰. O despontar destes leva à descoberta de novas formas de ação e ao desenrolar de novas atividades e reflexões sobre as práticas de diálogo e a identidade cristã⁵⁸¹. Estas novas ações são estimuladas pelo Papa João Paulo II, como se pode verificar por seus discursos aos bispos da Birmânia e da Tailândia e suas Cartas ao Primaz dos Beneditinos e ao Capítulo Geral dos Cistercienses⁵⁸². Estes documentos sublinham não apenas a premência de ações que levem ao encontro com as outras religiões e culturas, permitindo formar laços estreitos para a cooperação e promoção do desenvolvimento humano

⁵⁷⁵ Boletim de 1966, p.1.

⁵⁷⁶ No Capítulo Geral dos Cistercienses da Estrita Observância (4-21/11/96) constata-se "... igualmente a evolução das mentalidades concernindo às outras religiões e, sobretudo a consciência crescente da importância do diálogo inter-religioso" * (boletim de 1966, p.1).

⁵⁷⁷ O último a ser ainda apenas anual.

⁵⁷⁸ Boletim de 1996, p. 2.

⁵⁷⁹ Como o novo Secretariado jesuíta para o diálogo inter-religioso, em Roma, e o Comitê episcopal para as relações inter-religiosas, na França.

⁵⁸⁰ Elas serão mais sistematicamente apresentadas, no próximo capítulo, para mostrar a evolução da dinâmica da alteridade durante o último decênio.

⁵⁸¹ Como mostrarei a seguir através do exemplo do desenvolvimento da prática da oração inter-religiosa de tipo contemplativo.

⁵⁸² Publicados no boletim de 1966.

integral. Enfatizam também o papel específico que o monaquismo é chamado a desempenhar na soleira do terceiro milênio. O Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso caminha na mesma direção, e multiplica suas ações e mensagens nesse sentido, dirigindo-se às outras religiões (hinduísta, mulçumana, e budista) de forma nova⁵⁸³.

Essas e outras intervenções das autoridades eclesiásticas procuram favorecer a inculturação das práticas religiosas católicas e a adequação das ações para o diálogo às novas condições histórico-culturais⁵⁸⁴. Celebrando o décimo aniversário da Jornada de Oração pela Paz em Assis (1986), numerosas comunidades monásticas do mundo todo, transformadas em protagonistas do diálogo, passaram a realizar um novo tipo de prática⁵⁸⁵ desenvolvida através do diálogo, a prática da oração inter-religiosa. O Secretário Geral do DIM, Béthune, considera que a prática da oração inter-religiosa assinala uma evolução e até mesmo uma revolução na atitude cristã em relação a uma participação conjunta no sagrado.

Mostra, no entanto, que a introdução dessas novas práticas não se fez sem resistências, até da parte de autoridades eclesiásticas que, embora estimulando o diálogo e a inculturação e estando conscientes das novas condições histórico-culturais, achavam arriscado se aventurar no campo inter-religioso considerado perigoso, como se pode acompanhar pelo relato de sua experiência a este respeito⁵⁸⁶. Tal receio não é infundado, pois as atividades neste campo exigem uma grande base e um preparo especial. Para qualquer mudança, contudo, é preciso também ter ousadia e capacidade de se arriscar. Nem sempre o fato de entender a necessidade de mudanças é acompanhado de um impulso para realizá-la, pois entendimento e impulso se situam em níveis diferentes do ser, sobretudo quando se trata de uma questão totalmente nova e complexa.

Como mostra o relato da experiência de implantação da oração inter-religiosa⁵⁸⁷, esta não é considerada pelos monges engajados no diálogo como um

⁵⁸³ Como mostrarei ao abordar as transformações na perspectiva da alteridade, no próximo capítulo.

⁵⁸⁴ Ver Anexo V, item 4.

⁵⁸⁵ No texto: "*O laço da paz*". *Algumas reflexões teológicas sobre a oração inter-religiosa*, apresentado na consulta sobre a oração inter-religiosa realizada em Bangalore (Índia), em julho de 1996.

⁵⁸⁶ Ver Anexo V, item 4.

⁵⁸⁷ Ver Anexo V, item 4.

ponto de partida ou um ponto de apoio no processo de diálogo, mas como o seu ponto culminante. Para fazer esta escalada foi preciso seguir o impulso do coração, e entrar no arriscado território do amor e da relação à alteridade, na busca de um encontro mais verdadeiro com o outro sob inspiração do Espírito Santo. É o que conclui o Secretário Geral do DIM, Béthune, tomando como exemplo o testemunho dos irmãos trapistas de N. Senhora de Atlas com seu grupo de oração com os mulçumanos, o “Laço da Paz” (*Ribat es Salam*)⁵⁸⁸. Considerando a oração como o verdadeiro laço da paz e como a única garantia durável da Paz⁵⁸⁹, conclui Béthune seu relato indicando que a iniciativa desses monges não foi enterrada com seu assassinato. Ao contrário, o testemunho deles parece ajudar a manter viva a esperança daqueles que oram e acreditam na paz e na possibilidade de superação da violência, pelo estabelecimento de laços amorosos mais fortes, que são aqueles que religam os seres humanos a Deus e unem as pessoas umas às outras num amor maior do que as diferenças e os desentendimentos.

6.5

A Identidade Cristã Dialogal no Novo Pentecostes

A partir destas experiências e do reconhecimento da ação do Espírito Santo nelas presente acentua-se o impulso para o avanço no terreno das novas práticas de diálogo monástico e da concepção a respeito da relação com as outras religiões. A oração inter-religiosa proposta pelo DIM conduz este organismo a uma revisão e a uma releitura corajosa da história cristã, a respeito da qual se considera ter havido não apenas belas experiências, mas ter também ocorrido uma indigna rejeição do outro, uma ignorância massiva, um desprezo e uma arrogância pouco evangélica e frequentemente uma violência escandalosa, que mancha o testemunho da fé cristã. Béthune⁵⁹⁰ critica, sobretudo, a prática odiosa aplicada unilateralmente pelos que detêm o poder⁵⁹¹. Partindo da concepção evangélica da

⁵⁸⁸ Relatado no Anexo V, item 1.

⁵⁸⁹ A oração estabelece a união com a fonte da Paz, que é Deus, unindo os seres humanos através de seu Amor.

⁵⁹⁰ Neste Documento I do boletim nº 1- 2 de 1966.

⁵⁹¹ Propõe, portanto, o Secretário Geral do DIM um retorno ao Evangelho para se meditar nas atitudes de Jesus em seus encontros com os estrangeiros e poder assim responder às graças oferecidas em nosso tempo e manifestadas nos documentos da Igreja para a nossa época, nos quais busca fundamento para sua argumentação sobre a inserção da prática da oração inter-religiosa.

hospitalidade, na qual Jesus situou o anúncio do Reino, mostra que a hospitalidade não consiste apenas em dar, mas também em saber receber, como exemplifica através dos Evangelhos. A hospitalidade é, assim, apresentada como um outro importante tipo de prática do diálogo. Como tal, ela deve ir até à reciprocidade, e chegar a considerar o hóspede como um mensageiro de Deus, acolhendo como dons preciosos os meios que este tem para se comunicar com Deus.

Béthune, ao expor essas novas práticas do diálogo mostra, porém, os limites da situação do estrangeiro: assim como somente os hindus penetram no coração de seus templos, apenas os batizados podem participar da comunhão eucarística. Esta limitação recíproca faz parte intrínseca da experiência de hospitalidade, sendo um sinal de respeito das diferenças. Como a oração é uma manifestação de fé, não é possível emprestar as formulações de outras religiões, pois as definições de fé são exclusivas. Preserva-se, desse modo, a identidade própria de cada religião e a identidade cristã, em particular, sem que por isso deixe-se de fazer uma abertura ao outro, consubstanciada nessa associação da prática da hospitalidade com a possibilidade de acolhimento dos dons espirituais do outro através da prática da oração inter-religiosa. Apesar dos limites estabelecidos em função do reconhecimento das diferenças, coloca, a possibilidade de levar em conta o movimento da oração e através dela ouvir a manifestação do Espírito Santo no coração de todo homem que ora ou louva a Deus⁵⁹². O reconhecimento da presença do divino no coração de todo homem de fé universaliza, desse modo, a questão da identidade espiritual através da comunhão da oração⁵⁹³. Desse modo, embora as formulações de fé sejam próprias de cada religião e não seja possível subscrever a convicções incompatíveis com a própria fé, seria possível não apenas escutá-las e presenciá-las com respeito, mas engajar-se no mesmo movimento de súplica pela paz e pelo bem da humanidade, como em Assis.

Um outro documento de 1996⁵⁹⁴ relata as conclusões da Consulta sobre a oração inter-religiosa, e a apresenta como uma oração multireligiosa que justapõe a oração de tradições religiosas diferentes de tal modo que todos os que dela

⁵⁹² Propõe reconhecer "... o gemido do Espírito Santo no coração de todo homem que ora ou do louvor que sai dos lábios de todo crente..." (boletim 1-2 de 1996, p.19).

⁵⁹³ Permite que o "... engajamento na oração possa ser bem vivido em comunhão com os fiéis de outras religiões" * (ibidem).

⁵⁹⁴ O documento 2 do boletim de 1996.

participam podem reconhecê-la como sua. Este movimento de reconhecimento da linguagem religiosa de cada um em uma única expressão lingüística de oração me faz lembrar o relato de Pentecostes, onde cada um ouvia o anúncio de S. Pedro em sua própria língua. Procurando ultrapassar as categorias do debate teológico, este documento exorta os participantes do diálogo a descobrirem maneiras criativas de celebrar o Espírito em ação nas outras religiões, reconhecendo essa ação além dos limites das comunidades eclesiais e da imaginação teológica, em relação com a compreensão da unicidade e universalidade do Cristo. Um dos objetivos da oração inter-religiosa seria o de entrar plenamente na experiência de oração do outro, mantendo, todavia, a consciência do caráter único da oração de cada tipo de religião e das diferenças entre elas⁵⁹⁵. Considera-se necessário tomar particular cuidado com a apropriação dos símbolos que não respeitem a integridade do outro.

Em seu relatório para o Congresso dos abades beneditinos sobre o período de 1992-1996⁵⁹⁶, Béthune apresenta o diálogo das espiritualidades como uma prática bastante nova, inaugurada há dez anos apenas, na Jornada de Oração pela Paz de Assis⁵⁹⁷. Descreve este diálogo como um diálogo de experiência, que pode ser vivido na oração e através das práticas de tipo monástico (como a hospitalidade), que são adaptadas ao diálogo e ao intercâmbio espiritual entre os monges de diferentes tradições religiosas. O Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso também se dispõe a aprofundar mais sistematicamente a questão da oração inter-religiosa⁵⁹⁸ a partir de sua Assembléia Geral em 1995, na qual foi feita a apresentação da experiência monástica a este respeito. As consultas sobre a oração inter-religiosa se repetem em setembro de 1997, tendo como resultado várias propostas teológicas e pastorais destes organismos.

Não cabendo aqui resumir todas as ações e reflexões desenvolvidas pelas comissões do DIM por ocasião das comemorações do décimo aniversário de Assis (1986-1996) parece-me importante, no entanto, assinalar a evolução desses novos protagonistas, de suas formas de organização e de suas práticas através do

⁵⁹⁵ Como, por exemplo, a diferença entre uma meditação budista de tipo não teista e a meditação cristã.

⁵⁹⁶ Através de um documento (o de nº 3 do boletim de 1966).

⁵⁹⁷ O campo do diálogo inter-religioso é descrito como aquele que mais evoluiu na Igreja desde o Concílio do Vaticano II, e o diálogo de experiência como a área mais recente deste.

⁵⁹⁸ Esta já vinha pesquisando conjuntamente com o Secretariado para as Relações inter-religiosas do Conselho Ecumênico das Igrejas, desde 1994.

exemplo concreto da Comissão francesa do DIM, cujo relato⁵⁹⁹ retrata muito bem como pela primeira vez em sua história foi possível realizar uma preparação comum desse evento com representantes das quatro religiões presentes (mulçumanos, hindus, budistas e cristãos). Embora esta preparação comum tenha se tornado a regra desde então, o ano de 1996 pode ser considerado o marco de um salto qualitativo nas relações inter-religiosas. A vigésima quinta reunião da Comissão europeia do DIM, em 1996, tinha já assinalado o avanço da caminhada espiritual conjunta das diferentes comissões locais no sentido do reconhecimento mútuo numa sociedade cada vez mais multicultural.

Observa-se um grau diverso de engajamento dos mosteiros e a necessidade de sensibilizar alguns entre eles para a contribuição específica que poderiam trazer à preocupação de diálogo da parte de suas Igrejas locais⁶⁰⁰, mas indica-se que se multiplicam, ao mesmo tempo, outros tipos de ação inter-religiosa. Desde o boletim de 1996, por exemplo, aparecem os relatos sobre várias ações contra as perseguições de monges e monjas de diferentes tradições religiosas, criando-se uma sessão específica para estas notícias, que se torna permanente⁶⁰¹. Estes diferentes tipos de ação dos monges e dos participantes do diálogo inter-religioso monástico, sobretudo o esforço de inculturação das práticas religiosas católicas e das ações para o diálogo às novas condições histórico-culturais, contribuem para a expansão da cultura de diálogo, para a aceleração das transformações da consciência a respeito de sua importância e para as reformulações da identidade

⁵⁹⁹Apresentado no Anexo V, item 5.

⁶⁰⁰Já o boletim nº 3, do primeiro semestre de 1997 e o primeiro a ser semestral, assinalara progressos na tomada de consciência da importância do diálogo, embora o relatório das Comissões locais nele apresentado tenha mostrado que, em certas regiões a proporção dos mosteiros ligados ao diálogo inter-religioso era ainda relativamente fraca. Na região de língua alemã apenas 18 em 117 mosteiros delas participam, na região ibérica 7 em 119, na região francófona apenas 30 em 120; enquanto que na região anglofona encontram-se 30 em 48 mosteiros participando do DIM, na região belga francófona 15 em 20 e na região neerlandesa 20 em 43. Constata-se, deste modo, a necessidade de prosseguir o esforço de sensibilização das comunidades monásticas ao diálogo inter-religioso. Alguns mosteiros invocaram como explicação de sua ausência de participação a idade avançada e a sobrecarga dos monges em atividade, mas outros alegaram encontrar dificilmente interlocutores monásticos de outras religiões em sua região, ao contrário de países como a Inglaterra, que manifestam claramente a experiência de uma sociedade pluricultural e plurirreligiosa com a multiplicação das ocasiões de encontro e colaboração frutuosa.

⁶⁰¹Estes acontecimentos ocorrem na África e na Ásia, em particular na Birmânia, Camboja, China, Nepal e Tibet. O boletim nº 9 (de 2000) observa que as crescentes perseguições religiosas atingem todo tipo de pessoas, mas que os monges pagam um tributo maior por estarem frequentemente na primeira linha da ação, em países como a Birmânia, o Vietnã, a Tailândia, mas, sobretudo, o Tibet. Estes relatos abordam, por exemplo, nos boletins de 1997, a situação dos monges no Tibet e Vietnã e, em 1998, a situação de Myanmar (ex-Birmânia), do Tibet e dos cristãos perseguidos na Índia.

cristã através de um retorno ao Evangelho que permite responder aos desafios do novo contexto social de pluralismo cultural e religioso.

Apesar de persistirem reações de desconfiança e até recusa aos contatos inter-religiosos, constata-se o interesse crescente pelo diálogo⁶⁰². O boletim n° 3 reflete também a relação entre a expansão crescente do diálogo e a reformulação da identidade cristã cada vez mais aberta para a alteridade. Esta expansão ocorre pela inclusão de outras religiões, culturas e países no diálogo intermonástico⁶⁰³, e se manifesta igualmente por encontros com outros tipos de tradição religiosa⁶⁰⁴. A comunidade monástica inter-religiosa de Taizé também se expande, atingindo os países da Ásia⁶⁰⁵.

O processo de expansão e integração das diferentes linguagens religiosas no diálogo é acompanhado pela consolidação da identidade cristã dialogal, que se manifesta de diferentes maneiras, neste período, em particular pela importância crescente dos protagonistas do diálogo, que despontam como modelos dessa nova identidade cristã⁶⁰⁶. Um outro exemplo dessa nova identidade cristã do diálogo é dado pelo Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso, que assume uma atitude de constante mão estendida para o encontro com os crentes de outras

⁶⁰² Ele é manifestado particularmente por ocasião das celebrações do décimo aniversário do Encontro de Assis, em 1996, e na vontade de prosseguir essa colaboração, mas também através do interesse dos mosteiros em poder receber os jovens cada vez mais interessados pela meditação e pela vida contemplativa. Observa-se a necessidade de adequar os mosteiros às novas demandas da nossa época marcada pelo stress, pela necessidade de satisfação imediata e mudança rápida, oferecendo-lhes condições de acolhimento num quadro de calma preliminar para o desenvolvimento da meditação. A nova necessidade espiritual se manifestou em particular através da audiência de oito mil pessoas presentes ao curso ministrado pelo Dalai-Lama num mosteiro da Savoie (França), em 1997, num encontro entre diferentes tradições ocorrido num auditório atento e repleto de questões a respeito dos problemas e angústias mais vitais de um mundo cada vez mais atormentado.

⁶⁰³ Como Israel e Polônia, onde passa a se realizar anualmente um retiro no campo de Auschwitz reunindo judeus, budistas, mulçumanos e cristãos.

⁶⁰⁴ Como as reuniões com representantes dos índios norte-americanos, sacerdotes do vodu, xamãs da Sibéria, membros de tribos monoteístas da Etiópia e indígenas da Austrália, relatados no boletim n° 3.

⁶⁰⁵ Um relato sobre esta comunidade já foi feito anteriormente, por isto agora menciono apenas as referências a este respeito no boletim do DIM n° 3, que noticia sua expansão no Japão, Coréia, Bangladesh, Coréia, Índia e Filipinas.

⁶⁰⁶ Muitos monges trapistas, por exemplo, se apresentam como voluntários para seguir as pegadas de Christian de Chergé e dos outros mártires do mosteiro de Thibirine (Argélia), que se tornam, deste modo, modelos a serem seguidos, como é mencionado no boletim do segundo semestre de 1997. Outro modelo para a reformulação da identidade cristã dialogal é Madre Teresa de Calcutá, falecida em setembro de 1997 e também mencionada como um ideal de identidade para o cristão engajado no diálogo inter-religioso: "A figura de Madre Teresa deve permanecer diante dos olhos de todos aqueles que se engajam no encontro com outros crentes: é indo ao mais central e ao mais exigente de sua fé cristã, que ela foi mais claramente compreendida pelos outros crentes e reconhecida como uma irmã e uma companheira da estrada espiritual" * . (boletim de 1997, n° 4, p.1)

religiões, conforme o testemunho do presidente desta instituição há 13 anos, o Cardeal Arienze⁶⁰⁷. A postura de diálogo, que sempre esteve retratada nos Evangelhos através da descrição da postura do próprio Cristo, passa, agora, a ser valorizada, a ser apresentada como parte integrante da identidade cristã, a ser considerada como um traço fundamental dela, e como tal estimulada pelas autoridades eclesiásticas, nos diferentes níveis e atividades da Igreja Católica, no mundo inteiro⁶⁰⁸.

Um aspecto interessante da relação entre o diálogo e a identidade cristã aparece nas resistências ao diálogo detectadas na Ásia do leste⁶⁰⁹. As condições de desenvolvimento das relações entre as religiões tendo variado nas diferentes partes do mundo, estas parecem influenciar de modo diverso a dinâmica estabelecida entre o diálogo e a reformulação da identidade cristã. Na Austrália, por exemplo, que soube desenvolver a coesão social e os benefícios da diversidade, foi possível explorar caminhos novos de integração da diferença religiosa e cultural, e desenvolver uma maior abertura à diversidade religiosa⁶¹⁰. Desse modo, pode-se dizer que o processo de diálogo ocorrido na Austrália é nitidamente distinto do processo da Ásia do leste, onde a resistência dos neoconvertidos e dos fundamentalistas parece indicar um maior fechamento sobre a identidade cristã. Através da leitura dos boletins, podem-se acompanhar outros tipos de diferenças na dinâmica do diálogo em distintos países, como, por exemplo, nos Estados Unidos da América do Norte⁶¹¹. No entanto, a observação de uma menor diversidade religiosa na organização do diálogo, neste país, não significa não ter nele havido uma enorme expansão do movimento de diálogo, na medida em que esta se manifestou através de outras formas, como a multiplicação das conferências, retiros e publicação de livros considerados de grande valor pelos

⁶⁰⁷ Esse testemunho é apresentado num livro de reflexões sobre sua experiência pessoal, *Ao encontro dos outros crentes*, citado no boletim de 1997.

⁶⁰⁸ Um exemplo bem atual da integração deste aspecto à identidade cristã aparece no texto distribuído pela Arquidiocese do Rio de Janeiro para a Novena de Natal de 2004, feita em homenagem ao Ano da Eucaristia. Nele, o Cristo é apresentado não só como o Pão da Solidariedade, da Comunidade, da Felicidade, da Esperança, da Conversão e da Justiça, mas também como o Pão do Diálogo. Desse modo, assim como Jesus acolheu os 3 reis magos e outros estrangeiros (que mesmo sem serem judeus vieram até ele), os cristãos são incentivados a acolherem todo ser humano em busca de Deus, superando as dificuldades e aceitando as diferenças para poderem dialogar com as outras religiões.

⁶⁰⁹ Ele é apresentado no Anexo V, item 6.

⁶¹⁰ Ver Anexo V, item 7.

⁶¹¹ Também relatadas no Anexo V, item 7.

participantes do diálogo e pelos especialistas.⁶¹² Ao sublinhar estas diferenças, quero apenas apontar para uma possível relação entre a abertura ou fechamento da identidade cristã em relação à alteridade e a formação histórico-cultural das relações entre as religiões em cada país.

No vigésimo aniversário da criação do DIM, em 1998, François de Béthune comenta o quanto a preocupação com o diálogo se desenvolveu entre os monges e monjas, neste período:

“O que era inicialmente apenas uma sub-comissão do Secretariado do AIM (para a ajuda Inter-monástica), destinada a aconselhá-lo neste campo do diálogo, tornou-se pouco a pouco uma rede que atinge os cinco continentes. Mas mais ainda que este desenvolvimento quantitativo, queria evocar aqui a evolução das mentalidades, às quais temos assistido e das quais temos participado nestes últimos vinte anos“*.⁶¹³

O desenvolvimento de uma rede mundial de diálogo intermonástico, que integra redes continentais e sub-redes organizadas por línguas (afinidades ou temas), pode ser observado neste mesmo boletim⁶¹⁴, no qual é comunicada a criação de uma rede europeia de estudos budistas – cristãos, presidida pelo Prof. A. Lande da Universidade de Lund (Suécia) voltada para a pesquisa acadêmica e a prática espiritual. O Secretário Geral do DIM assinala⁶¹⁵, que a evolução tomada pelo diálogo intermonástico provocou também reações negativas e até mesmo advertências da parte da Congregação para a Doutrina da Fé. Considera-se, contudo, que estas intervenções foram salutares, pois convidaram ao discernimento e estimularam tanto a pesquisa como o aprofundamento do diálogo⁶¹⁶.

Em resposta a este documento, o DIM empreendeu um levantamento de testemunhos dos monges católicos engajados no diálogo e publicou-os sob o título de *Contemplação e Diálogo Inter-religioso* (Béthune 1993)⁶¹⁷. A partir desses testemunhos a respeito das experiências de diálogo relatadas nesta pesquisa se procura clarificar as implicações das novas ações e práticas de diálogo para a vida

⁶¹² Segundo o relato do boletim nº 5 (1998).

⁶¹³ Boletim nº 5 de 1998, p.1.

⁶¹⁴ Boletim nº 5 (1998).

⁶¹⁵ No preâmbulo do boletim nº 5.

⁶¹⁶ Ver Anexo V, item 8.

⁶¹⁷ Ver Anexo III, item 18.

contemplativa cristã⁶¹⁸. É, portanto, no contexto de expansão do diálogo, que se reformula a identidade cristã dialogal, e que se insiste cada vez mais⁶¹⁹ sobre a importância de se refletir sobre a atual realidade do diálogo e a respeito de sua repercussão sobre a identidade dos monges em diálogo. Essas reflexões sobre a identidade cristã são feitas em particular através do aparecimento de novos paradigmas teológicos, como o paradigma asiático. Elas passam a serem cada vez mais difundidas em artigos e documentos publicados nos boletins do DIM⁶²⁰.

6.6

Discurso, Experiência e Transformação da Identidade

Surgem novas concepções e interpretações que influenciam a elaboração da identidade cristã dialogal, e até mesmo uma nova associação de idéias entre identidade cristã e diálogo⁶²¹. O boletim nº 3 relata várias manifestações relacionadas a essas reflexões sobre o diálogo e publica documentos teológicos a esse respeito. Já tinham sido relatado, em 1996, encontros reunindo teólogos e estudiosos da questão “contemplação e diálogo”.⁶²² Contudo, as informações do boletim de 1997 assinalam um passo adiante neste sentido dado através da criação de um Secretariado de teologia ligado à Federação das Conferências Episcopais da Ásia. Sublinha-se, nesta ocasião, a importância particular do trabalho teológico na Ásia, na medida em que este responde às necessidades de inculturação do pensamento católico ao contexto asiático e permite constatar um novo avanço nesta área. Ocorre um aprofundamento teológico também em países europeus como a França, através do qual se chega à conclusão que o diálogo inter-religioso

⁶¹⁸ Contudo, este diálogo interno entre os diferentes níveis da hierarquia católica prosseguiu. O mesmo processo de advertência e aprofundamento das posições do DIM se repete em 2000, com a publicação da declaração *Dominus Jesus*: “... isto novamente estimulou as comissões do DIM / MID a afinarem seu enfoque da experiência espiritual e a precisarem o que é a espiritualidade do diálogo inter-religioso” *. (boletim nº 16, p. 21)

⁶¹⁹ Como se pode observar pelas intervenções neste sentido, que se multiplicam a partir do boletim nº 3, do primeiro semestre de 1997.

⁶²⁰ É o caso do artigo do P. Aloys Pieris sobre o paradigma asiático a respeito do diálogo inter-religioso, publicado no boletim nº 4 de 1997.

⁶²¹ Ela é mencionada pelo Presidente da Conferência Mundial das Religiões pela Paz, o Pastor Jacques Stewart: “Não se pode ser cristão sem estar apaixonado pelo diálogo ecumênico, e não se pode estar apaixonado pelo diálogo ecumênico sem sê-lo pelo diálogo inter-religioso” * (boletim nº 4, p.12).

⁶²² Tais como Félix Machado, P.Francis Tiso, Nicola Manca, P. Mayeul de Dreuille ou o P. Enomiya Lassalle.

propiciou fortes convergências e um esclarecimento mútuo sobre as vias que conduzem à união com o Absoluto⁶²³.

O relato do falecimento de Caterina Conio⁶²⁴ é ocasião para a divulgação, no boletim do DIM, de um depoimento contundente desta grande pensadora e propulsora do diálogo, na qual ela se refere à importância do acolhimento das outras religiões no aprofundamento da identidade católica⁶²⁵. A expansão do diálogo promove, portanto, a abertura do catolicismo para as outras religiões e fornece os elementos para a reformulação de sua identidade cristã, que vai se delineando através das novas ações, práticas e formas de organização. Esta reformulação se baseia, contudo, em reflexões que elaboram os fundamentos desta nova identidade cristã em relação com a experiência dialogal, de modo que é importante apresentar a representação desta delineada nestes discursos teológicos⁶²⁶.

Uma série de textos publicados nos boletins do DIM, nos últimos anos do final do segundo milênio, sobretudo a partir de 1997, evidencia esse avanço no aprofundamento da nova identidade cristã dialogal e uma compreensão cada vez maior da relação desta com a experiência espiritual do diálogo e com a dinâmica da identidade-alteridade. Levantam-se questões fundamentais a este respeito⁶²⁷, focalizando inclusive o aspecto psicológico da identidade cristã. Embora certas proposições teológicas possam parecer estranhas ao pensamento psicológico, em particular aos que não se interessam pela contemplação de Deus e pela vida de oração ou que desconhecem a concepção católica sobre a ação do Espírito Santo, considero fundamental para meu enfoque psicológico levar em conta seu sentido religioso para as comunidades monásticas cristãs. Essas formulações podem não ter sentido para outros grupos sociais ou religiosos, mas têm um sentido para os católicos, sobretudo para os que fazem a opção contemplativa, em particular os monges, sendo através deste sentido que se estabelece uma relação entre oração e

⁶²³ Ver Anexo V, item 9.

⁶²⁴ Uma das primeiras mulheres italianas a se interessar pela filosofia comparada, pelo estudo da filosofia indiana, das religiões da Índia e do extremo oriente.

⁶²⁵ O reconhecimento desta importância chega a ponto de considerar que "... não se pode ser plenamente católico sem acolher os valores presentes nas outras religiões" * (boletim nº 4 de 1997, p.11).

⁶²⁶ Não se trata de discuti-los do ponto de vista teológico, e sim de estudar suas representações em relação com a identidade cristã e o diálogo de experiência.

⁶²⁷ Ver Anexo V, item 10.

diálogo⁶²⁸. Desse modo, é imprescindível compreender este ponto de vista, a fim de poder acompanhar o processo de diálogo e de formação da identidade cristã.

Em uma apresentação para a Comissão Europeia do DIM, Felix Machado, do CPDI, avança também algumas importantes considerações para a questão da identidade cristã⁶²⁹. Partindo da experiência do Cristo realizada pelos cristãos da Ásia e elaborada num contexto multireligioso enriquecida pelo diálogo, introduz uma concepção da identidade cristã diversificada e ampliada em função da compreensão e da experiência feitas em distintas condições histórico-culturais, assim como através da dinâmica estabelecida a partir da nova vivência de alteridade no diálogo inter-religioso. Considerando, contudo, o cristianismo como uma religião do Absoluto, acha fundamental poder perceber o Cristo não só em sua realidade histórica, mas também trans-histórica.

A reflexão da teologia asiática é retomada no boletim seguinte pelo teólogo francês Bruno Chenu⁶³⁰, em uma conferência sobre a teologia asiática da harmonia⁶³¹, na qual aborda a pluralidade das culturas e das religiões, a existência das diferentes vias de realização humana e de caminhada em direção ao Absoluto e a concepção da unidade – na – pluralidade. Pelo seu discurso teológico se pode perceber que os bispos católicos asiáticos integram não apenas a questão da justiça social e do engajamento preferencial pelos pobres defendido pelo conjunto da Igreja, mas também uma perspectiva de identidade cristã numa relação ativa e diferenciada com a alteridade. Estes dois pontos de vista são integrados e constituem uma nova proposta de identidade cristã, que encontra suas referências nos Evangelhos.

Os boletins de 1998⁶³² prosseguem a reflexão sobre o diálogo, através da qual se pode acompanhar o aprofundamento da identidade cristã, em particular

⁶²⁸ Parece-me, portanto, que cabe ao psicólogo, que analisa este discurso e suas representações, procurar entender este sentido religioso a fim de melhor compreender os católicos e seu ponto de vista sobre o diálogo. É, por exemplo, a partir da relação com o divino e da dimensão divina da condição humana, abordadas nestes textos, que os católicos justificam a situação de igualdade dos participantes do diálogo e a importância deste para a vocação cristã.

⁶²⁹ Ver Anexo V, item 11.

⁶³⁰ Publicada como documento 3 do boletim n° 4 de 1997, ela é resumida no Anexo V, item 12.

⁶³¹ Esta conferência foi realizada durante as jornadas de trabalho do Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso e do Secretariado para as Relações Inter-religiosas do Conselho Ecumênico das Igrejas, em 1997, na qual membros do DIM participaram ativamente trazendo a contribuição monástica para este campo, considerado essencial ao aprofundamento da reflexão sobre o diálogo.

⁶³² Que celebram o vigésimo aniversário da criação do DIM.

pelas ações e testemunhos dos bispos asiáticos⁶³³, como mostra um relato a respeito do Sínodo dos bispos da Ásia⁶³⁴. Este evento⁶³⁵ é apresentado como uma nova esperança e a abertura de um novo caminho para o catolicismo nesta região. Vários de seus protagonistas sublinham a importância que a Igreja Católica se enraíza na espiritualidade da Ásia, e apresentam o trabalho de diálogo e inculturação neste sentido. Aliás, os discursos e narrações do boletim nº 6 apresentam este trabalho em acelerado processo em vários continentes⁶³⁶.

O enorme crescimento de publicações a respeito do diálogo, apresentado neste número do boletim, é um indicador do intenso processo de elaboração, que contribui para o aprofundamento da questão da experiência espiritual e da identidade cristã dialogal⁶³⁷. Tais apresentações permitem perceber o delineamento das bases doutrinárias da nova concepção da identidade cristã dialogal e sua inserção na atual dinâmica de identidade-alteridade estabelecida através do diálogo de experiência. Nelas, o próprio Papa João Paulo II focaliza o diálogo como uma verdadeira forma de experiência espiritual e o caracteriza pela abertura ao outro, pela escuta do testemunho pessoal e pela aprendizagem do risco, que deixa a Deus o resultado do processo e tem como objetivo o reconhecimento comum da verdade. Considerando a pretensão de ter sempre razão como um monólogo, o Papa o diferencia do diálogo. De fato, a postura daqueles que se consideram os donos da verdade fecha qualquer diálogo e bloqueia a dinâmica da identidade-alteridade.

Na perspectiva de abertura, inscrevem-se igualmente os documentos, debates e reflexões da Assembléia Geral do CPDI⁶³⁸ sobre o tema *Diálogo da espiritualidade e Espiritualidade do Diálogo*. Suas elaborações contribuem para a idéia da necessidade de uma conversão do coração em estreita relação com o diálogo inter-religioso e o espírito de oração através dos quais as diferenças, incompreensões, rancores e hostilidades são ultrapassados. Buscam-se, deste

⁶³³“Preparado há algum tempo, este sínodo permitiu aos bispos e as suas igrejas de tomar consciência da identidade asiática do cristianismo” * (boletim nº 5 de 1998, p.11).

⁶³⁴ (de 19 de abril a 14 de maio de 1998)

⁶³⁵ Do qual se espera um prosseguimento importante e a possibilidade de vir a ser um acontecimento dos mais significativos para a Igreja como um todo.

⁶³⁶ Ver Anexo V, item 13.

⁶³⁷ Ver Anexo V, item 14.

⁶³⁸ De 30 de outubro de 1998.

modo, as possibilidades de alargamento dos horizontes da fé⁶³⁹. Manifesta-se cada vez maior apreço pelo trabalho realizado pelas comunidades cristãs de oração, em particular as comunidades contemplativas das sociedades multirreligiosas, que além de transmitirem a Boa Nova de Jesus Cristo, tornam-se pontes de fraternidade e de solidariedade promovendo o diálogo fecundo e a cooperação entre os cristãos e os fiéis de outras religiões. Na impossibilidade de aprofundar a riqueza de todos estes documentos para a construção da nova identidade cristã, vale a pena ao menos mencionar que estes caminham no sentido geral da abertura e preservação da identidade cristã no respeito da alteridade, como se pode constatar através de um documento do CPDI, *Reflexões teológicas sobre a oração inter-religiosa*⁶⁴⁰.

Na medida em que se expandem as atividades e intercâmbios do diálogo e se aprofundam estas reformulações da identidade cristã, crescem, contudo, não apenas o interesse e as tomadas de consciência sobre a questão como também os medos e resistências dentro da própria Igreja sobre essas mudanças. Assim sendo, surge um conflito⁶⁴¹ entre uma visão mais restrita da identidade cristã e a visão mais diversificada e abrangente apresentada, por exemplo, pelos participantes do DIM ou pelo Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso⁶⁴². Após sublinhar a diferença entre a abertura ao diálogo em discursos e documentos oficiais da Igreja Católica, o Secretário Geral do DIM mostra a raiz desse conflito na preocupação com a fidelidade a Cristo e no receio que esta possa ser ameaçada pela dinâmica do diálogo, que comporta o respeito absoluto pelas outras confissões de fé. Considera que a saída deste impasse está no aprofundamento do diálogo a partir da abordagem da experiência espiritual⁶⁴³.

⁶³⁹ Considera-se a vida cristã como uma peregrinação para a casa do Pai num itinerário que diz respeito à vida interior de cada pessoa, implica a comunidade de fé, mas inclui também a humanidade inteira.

⁶⁴⁰ Este documento é publicado como documento 5 do boletim nº 6, de 1998 e foi resumido no Anexo V, item 15.

⁶⁴¹ Pode-se acompanhar este problema pelo testemunho a este respeito no Anexo V, item 16.

⁶⁴² Esse conflito de tendências não deve, no entanto, ser confundido com o conflito entre tendências políticas e partidárias, que são baseadas na defesa de interesses opostos e muitas vezes irreconciliáveis. Aqui se trata apenas de maneiras diversas de abordar a mesma verdade cristã, de entender estas verdades e a elaboração da identidade cristã a partir delas, assim como de perspectivas diversas de se relacionar ao outro a partir desta compreensão.

⁶⁴³ Após citar várias iniciativas caminhando no sentido da abertura em relação à experiência espiritual das outras religiões, observando-se a este respeito: “Em todos estes casos, nós vemos como, ao abordar resolutamente a dimensão espiritual, pode-se evitar uma maneira receosa e restrita de abordar as outras religiões” * (boletim nº 6, de 1998, p.2).

Procurando levar adiante este aprofundamento da questão do diálogo e de sua relação com a experiência espiritual, o Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso escolhe abordar, em sua Assembléia Geral de outubro de 1998, o tema do diálogo de experiência espiritual. Além disso, este Conselho prossegue o seu apoio ao movimento cristão pelo diálogo inter-religioso, na Ásia. Ao mesmo tempo, os avanços na reformulação da identidade cristã tornam-se ainda mais densos e nítidos, nos boletins de 1999, que indicam igualmente o aparecimento de novas resistências à rápida expansão dos contactos com as outras religiões⁶⁴⁴. Estas mudanças na relação com as outras religiões serão analisadas no próximo capítulo, mas cabe aqui observar que o período de pioneirismo é considerado terminado, pois na atual etapa não existem apenas o trabalho precursor de algumas pessoas ou comunidades, mas um movimento monástico dialogal mais amplo com configurações e formulações próprias, assim como uma nova consciência cristã a este respeito.

Os avanços desta nova etapa se imprimem na identidade cristã e dão um outro sentido à dinâmica da identidade-alteridade, como se pode observar através da análise do encontro organizado pela Comissão Europeia do DIM, no qual se procura entender o que buscam os cristãos ao se engajarem no diálogo inter-religioso⁶⁴⁵. No pano de fundo dos avanços e resistências dessa etapa, desenha-se o desafio da crescente difusão do budismo e do islamismo, nos territórios onde antes predominava apenas o cristianismo. Em colaboração com o Conselho das Conferências Episcopais da Europa, o Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso organiza uma consulta sobre a rápida propagação do budismo no ocidente⁶⁴⁶, do qual participaram dois membros do DIM levando a contribuição dos vinte e oito responsáveis das comissões europeias do DIM⁶⁴⁷. Considera-se que a solução para este problema não consiste no fechamento ao diálogo, mas numa mais radical abertura para o outro, que seria acompanhada do testemunho

⁶⁴⁴ Ver Anexo V, item 17.

⁶⁴⁵ Em sua apresentação a respeito, publicada no documento 3, do boletim nº 7, o Abade James Wiseman, Presidente da Comissão Norte-americana do DIM, por exemplo, conta as profundas transformações pessoais pelas quais passou através do diálogo, entre as quais cita o aprofundamento de sua própria compreensão da Trindade ou a nova apresentação da visão cristã a respeito da chamada cólera justa diante das situações de injustiça e opressão, formulada através do confronto com os pontos de vistas distintos de monges de outras tradições religiosas.

⁶⁴⁶ Realizado em Roma entre 19-22 de maio de 1999.

⁶⁴⁷ Ver Anexo V, item 18.

cristão enraizado na experiência espiritual, do aperfeiçoamento da própria identidade, do desenvolvimento pessoal e da prática do discernimento.

O boletim n.º 8 é ainda mais denso de contribuições que destacam os passos adiante nessa reformulação da identidade. Ele é marcado por algumas grandes reuniões inter-religiosas, que permitem perceber a crescente projeção dos atores do diálogo⁶⁴⁸. Muito importante para a elaboração da questão da identidade cristã é a notícia da Segunda Sessão Pastoral Européia, assim como a publicação da *Ecclesia in Ásia*, de documentos da Federação das Conferências Episcopais da Ásia e do Sínodo para a Igreja na Ásia⁶⁴⁹. Contudo, os informes deste boletim deixam transparecer também os sinais das resistências a este processo de avanço dialogal, como se pode observar através do relato da Assembléia Inter-religiosa do Vaticano, apresentado neste mesmo número do boletim⁶⁵⁰.

6.7

Consolidação das Novas Formas de Relação e Identidade

Na chegada ao terceiro milênio, acentuam-se cada vez mais os avanços e resistências ao diálogo, como se pode acompanhar através dos relatos do boletim do DIM de 2000⁶⁵¹, que celebra as conquistas do diálogo relacionando-as à comemoração do cinquentenário da fundação do Ashram de Shantivanam, na Índia, mas descreve também uma atualidade inter-religiosa cada vez mais atravessada pelos conflitos inter-religiosos em vários países, e na qual se acentuam as divergências a respeito do diálogo e do modo de afirmação da identidade cristã. Em contraposição a uma maneira mais impositiva e fechada na defesa dos argumentos doutrinários, propõe-se como alternativa uma postura de diálogo e o aprofundamento da espiritualidade e da experiência do processo dialogal. Esta alternativa é ilustrada pelos documentos do boletim n.º 10, que exprime claramente o acento colocado na dinâmica da identidade-alteridade, que será aprofundada no próximo capítulo..

⁶⁴⁸ Ou como se diz no preâmbulo desse boletim: "... o papel dos atores do diálogo no nível da experiência religiosa se destaque assim ainda mais" *. (boletim n.º 8, segundo semestre de 1999, p.1).

⁶⁴⁹ Ver Anexo V, item 19.

⁶⁵⁰ Ver Anexo V, item 20.

⁶⁵¹ Ver Anexo V, item 21.

O acompanhamento dessas contradições do processo de diálogo e da reformulação da identidade cristã através das divergências vividas por seus protagonistas permite tomar consciência da correlação entre identidade e diálogo, assim como perceber que as diferenças de posição nesse processo se estabelecem pela ênfase dada a cada uma das polaridades da identidade-alteridade. De modo esquemático, pode-se dizer que as divergências ocorrem entre os que propõem uma identidade cristã radicalmente aberta para a alteridade religiosa e aqueles que acham necessário restringir esta abertura, enfatizam a defesa da identidade cristã, e têm uma preocupação em resguardá-la. Para se entender melhor estas divergências, considero, entretanto, necessário levar em conta o contexto no qual se desenrolam⁶⁵².

Já foi mostrado, através dos próprios boletins do DIM, a preocupação com a expansão do budismo, assim como a compreensão que o problema é mais complexo, e se relaciona a uma crise do catolicismo e com sua perda de território. Sem entrar nos detalhes das transformações desse contexto, é importante, portanto, observar existirem razões psicossociais para o receio de abertura e a ênfase na defesa da identidade cristã⁶⁵³. Não se trata de justificar nenhuma das posições, mas de procurar entendê-las, verificando ao mesmo tempo as diferentes soluções para a nova situação do catolicismo no contexto de pluralismo. O próprio aprofundamento do diálogo e o acompanhamento da dinâmica da identidade-alteridade me parecem fornecer subsídios importantes para a descoberta de soluções, que escapam ao controle particular de qualquer dos protagonistas, mas deve ser buscada através da lúcida participação no processo social e num engajamento religioso e espiritual mais profundo.

O avanço do diálogo e da dinâmica entre a identidade cristã e a alteridade religiosa prossegue, no início do terceiro milênio, em particular através da integração de novos protagonistas e de suas perspectivas a respeito de novos tipos

⁶⁵² As reflexões a este respeito indicam a relação da crise atual do catolicismo, em particular na Europa, não só com o avanço do secularismo, mas também com certos erros católicos, mencionados no Anexo IV, item 18.

⁶⁵³ Não me parece caber, enquanto pesquisadora, a defesa de qualquer das duas posições. Antes de me posicionar sobre qualquer sistema de defesa, procuro entendê-lo e verificar quais as condições objetivas de sua formação. O medo de assalto, no Rio de Janeiro e o fechamento de seus habitantes, por exemplo, não podem ser confundidos com a paranóia. Só depois de entender a situação é que se pode aprofundar a análise das soluções e ponderar sobre as melhores defesas para cada situação.

de alteridade religiosa⁶⁵⁴. Vale a pena observar, igualmente, que o diálogo inter-religioso monástico, inicialmente impulsionado pela experiência de contacto com o monaquismo oriental e aprofundado pela teologia asiática, estende seu processo de abertura para outras formas de contemplação e busca do divino. A contribuição do monaquismo europeu e asiático ainda é predominante, mas o relato das notícias registra cada vez mais uma abertura dialogal católica para a espiritualidade mulçumana e para a das outras religiões do novo mundo⁶⁵⁵. Estas ampliações do diálogo e da dinâmica da identidade-alteridade confirmam depoimentos sobre as relações do monaquismo cristão com outras religiões, em diferentes países, como, por exemplo, os relatos de duas monjas norte-americanas, que refletem as relações do budismo e do cristianismo através de suas histórias pessoais⁶⁵⁶.

Na França, igualmente, por ocasião do Congresso internacional de estudos sobre as aplicações do Vaticano II, foram feitas declarações⁶⁵⁷ a respeito não apenas da irreversibilidade histórica da participação das outras religiões no debate teológico e na ação comum, como também a respeito da integração da dimensão inter-religiosa ao anúncio da fé católica. Sublinha-se o estímulo a ser dado ao encontro com os crentes de outras religiões, aos programas de formação sistemática neste sentido e à criação de instâncias de diálogo inter-religioso em cada diocese francesa. A alteridade religiosa passa, portanto, a ser cada vez mais inserida no espaço católico e observa-se a crescente importância da dinâmica da identidade-alteridade no processo de mudança religiosa ocorrido no contexto francês⁶⁵⁸.

Um outro indicador da projeção do diálogo e da nova identidade cristã dialogal encontra-se no prólogo do boletim n.º 10. Este é escrito pelo próprio Abade Primaz dos Beneditinos, Padre Notker Wolf, que, recém-eleito pelo Congresso dos Abades beneditinos, em Roma (setembro de 2000) e estando pessoalmente engajado no diálogo inter-religioso há vários anos, propõe-se a favorecer sua ampliação no meio monástico, durante sua gestão.⁶⁵⁹ Numa reunião

⁶⁵⁴ Ver Anexo V, item 23.

⁶⁵⁵ Ver Anexo V, item 24.

⁶⁵⁶ Ver Anexo V, item 25.

⁶⁵⁷ Estas foram incorporadas, em seguida, pela Conferência dos bispos franceses e publicadas no boletim n.º 9 de 2000.

⁶⁵⁸ Ver Anexo V, item 26.

⁶⁵⁹ Esta proposta se concretiza através de sua participação direta na 30ª Reunião das Comissões do DIM europeu, ocorrida em junho de 2001 e relatada no boletim n.º 11, do segundo semestre de 2001.

com as pessoas de contacto das comissões do DIM em cada mosteiro e com os representantes dos movimentos engajados no diálogo, o Secretário do CPDI, Monsenhor Michael Fitzgerald, manifesta também sua convicção profunda sobre a abertura católica para a alteridade religiosa⁶⁶⁰.

A progressão dessa abertura da identidade cristã para o outro transparece em vários textos do boletim nº 10.⁶⁶¹ Este boletim mostra que a expansão do diálogo atinge, em 2000, não apenas a Organização das Nações Unidas⁶⁶² e a UNESCO⁶⁶³, mas se estende também na própria organização do DIM, por toda a Europa, incluindo, agora, os países escandinavos e os países do leste, como a Hungria e a Polónia⁶⁶⁴. Cresce o consenso sobre o diálogo, e este consenso não se limita apenas ao reconhecimento da importância da questão, mas concerne também a maneira de abordá-la⁶⁶⁵. Os relatos e depoimentos, que se tornam mais freqüentes a partir do ano 2000, revelam a multiplicação de ações envolvendo um número crescente de protagonistas do diálogo⁶⁶⁶ e atestam o impulso tomado pela dinâmica da identidade-alteridade⁶⁶⁷. Pode-se, deste modo, concluir esta reflexão sobre as transformações da identidade cristã através da análise do discurso e das experiências relatadas nos últimos boletins, que se atinge atualmente uma fase de consolidação deste processo.

A contribuição crescente dos intercâmbios religiosos para o aprofundamento e reformulação da identidade cristã monástica transparece cada vez mais nos boletins do DIM como se pode acompanhar através da apresentação de um livro contendo uma reflexão budista sobre a Regra de S. Bento, lançado em

⁶⁶⁰ Considera que o diálogo inter-religioso pode se "... tornar reconhecimento da presença de Deus no outro e descoberta mútua no Espírito que nos permite discernir e apreciar as diferenças e riquezas próprias a cada um dos parceiros" *(boletim nº 11, p.8).

⁶⁶¹ Como no relatório do Secretário Geral DIM, apresentado no Congresso dos Abades beneditinos e publicado como documento 6 do boletim 10.

⁶⁶² Que organiza um Cume do Milênio reunindo líderes religiosos e espirituais pela paz mundial, em Nova York, em agosto de 2000.

⁶⁶³ cujo Departamento do Diálogo Inter-religioso e do pluralismo toma igualmente a iniciativa de organizar uma conferência inter-religiosa na Universidade islâmica de Tachkent, no Uzbequistão.

⁶⁶⁴ Constata-se, portanto, uma unanimidade a respeito deste avanço: "... uma evolução decisiva das mentalidades neste campo" *(boletim nº 11 do primeiro semestre de 2001, p.1).

⁶⁶⁵ "Todos reconhecem que se trata de inventar novas maneiras concretas de encontrar os crentes de outras religiões em nome do Evangelho. E para isto a preocupação em dar a estes encontros uma profunda dimensão humana e uma grande qualidade espiritual se manifesta cada vez mais" *(ibidem).

⁶⁶⁶ Tais como a Federação Beneditina da Índia e Sri-Lanka, o Centro de Diálogo dos Jesuítas de Bangalore, o Instituto das Ciências das Religiões da Universidade de Lund, na Suécia, o Centro Catalão da UNESCO para o diálogo inter-religioso ou a União das Religiosas Contemplativas dos Países Baixos e da Bélgica.

⁶⁶⁷ Ver Anexo V, item 27.

setembro de 2001, num mosteiro beneditino norte-americano⁶⁶⁸. Um outro ponto de vista sobre os fundamentos da fé cristã e sobre suas práticas pode ajudar na elaboração de uma nova visão a este respeito, assim como no aprofundamento da identidade cristã. Pode igualmente vir a contribuir para o trabalho de inculturação do monaquismo cristão já em curso em outros contextos culturais e religiosos distintos do cristianismo, assim como para a atual elaboração teológica sobre o pluralismo religioso, como mostram alguns exemplos citados nos mais recentes boletins do DIM⁶⁶⁹.

A avaliação desses fatos e a busca de equilíbrio na dinâmica da identidade-alteridade estão ainda em curso dentro da Igreja Católica, e envolvem os diferentes protagonistas do diálogo inter-religioso, em particular os membros do DIM. Tanto estes esforços para a compreensão das atuais condições de desenvolvimento do cristianismo como as reações contra novas interpretações e ações que parecem por em risco seus fundamentos indicam, na verdade, a profundidade atingida neste processo. Parece-me natural que tal reformulação de identidade suscite tendências opostas e muitas vezes extremas no sentido do excesso de abertura e integração da alteridade ou de fechamento e de busca de preservação dos contornos da identidade cristã. Independentemente de minhas interpretações pessoais sobre a questão, considero que o aspecto mais importante do embate destas tendências é a experiência dessa dinâmica e o desenvolvimento de novas relações e perspectivas religiosas e sociais, pois trazem a possibilidade de aprimoramento das pessoas e da própria fé.

O Secretário do CPDI faz uma síntese dos frutos deste processo⁶⁷⁰, pondo em evidência a necessidade de equilíbrio no diálogo e de prudência na assimilação dos métodos de outras religiões, mas testemunha, ao mesmo tempo, sua esperança no diálogo como um movimento de conversão a Deus, que para o cristão se realiza através da sua fé em Cristo e na obra de seu Espírito. Chega-se, deste modo, por volta de 2002, a uma consolidação de novas formas de relação da religião católica com as outras religiões e de uma nova perspectiva sobre a identidade cristã. Esta consolidação, que resulta de uma resposta criativa às exigências do atual contexto da pluralidade religiosa, transparece claramente a

⁶⁶⁸ Ver Anexo V, item 28.

⁶⁶⁹ E incluídos também no Anexo V, item 28.

⁶⁷⁰ Documento 5 do boletim nº 11.

partira do boletim n ° 13, do primeiro semestre de 2002. No prólogo deste boletim, Béthune sublinha que:

“... a pertinência e a especificidade do diálogo no nível da experiência espiritual aparecem, com efeito, cada vez mais claramente. O papel dos monges nesta tarefa é agora bem reconhecido. Seu lugar neste tipo de diálogo é mesmo emblemático”
*.⁶⁷¹

A consolidação se faz de forma tão inovadora, que leva ao reconhecimento da necessidade de manter uma ampla compreensão da palavra ‘monge’ em função da nova colaboração entre monges e leigos neste trabalho de encontro, pois esta última se revelou muito fecunda.⁶⁷² Torna-se consistente uma compreensão mais ampla a respeito da possibilidade de conagração entre as diferentes vias espirituais para o Absoluto, tema escolhido para um encontro inter-religioso de 2003, na Índia. Na resenha das comissões da Europa, a participação do Abade Primaz dos Beneditinos, Notker Wolf⁶⁷³, aponta para a necessidade de organizações de diálogo que não sejam impulsionadas de cima para baixo e sejam capazes de acender o fogo da vida contemplativa em profundidade. Procura-se, deste modo, estimular a formação permanente de monges e monjas nesta direção.

Constata-se, ao mesmo tempo, tanto uma expansão como uma transformação dos laços individuais e comunitários com os grupos de outras tradições em várias regiões europeias⁶⁷⁴. A expansão se verifica não apenas em termos quantitativos, mas também pela integração de membros das mais diversas religiões ao diálogo intermonástico, provocando uma radical mudança de atitudes e mentalidades em seus participantes⁶⁷⁵. Os relatos permitem perceber a gradual consolidação dessas relações inter-religiosas e da nova perspectiva da identidade cristã cada vez mais aberta para o outro e mais inclusiva. Os impasses criados pela recrudescência atual das situações de guerra e terrorismo têm influenciado esta

⁶⁷¹ Boletim n ° 13, do primeiro semestre de 2002, p.1.

⁶⁷² Considera-se que, embora impulsionadas pelos meios monásticos, as iniciativas das comissões do DIM teriam permanecido certamente muito limitadas sem a colaboração de muitas pessoas que sem serem monges foram tocadas pelo crescente interesse despertado, em nossa época, a respeito da busca espiritual do Absoluto e das práticas meditativas e contemplativas desenvolvidas pelos monges. Além disso, se as comissões do DIM tivessem se limitado ao meio monástico elas teriam encontrado dificuldades de penetração no meio protestante e muçulmano, nos quais as formas monásticas não se desenvolveram da mesma maneira.

⁶⁷³ Boletim n °13, do primeiro semestre de 2002, p.4.

⁶⁷⁴ Ver Anexo V, item 29.

⁶⁷⁵ Como se pode acompanhar pelos depoimentos do Anexo V, item 29.

consolidação, como se pode perceber pela acentuação dos laços com o islamismo e pela ênfase crescente na defesa da paz, em particular no texto da convocação para uma Jornada inter-religiosa de oração pela paz, em Assis, no dia 24 de janeiro de 2002.⁶⁷⁶ Nesta convocação acentua-se igualmente a amplitude das religiões convidadas e a postura inovadora em matéria de diálogo, mesmo quando se compara a atual convocação com o avançado Encontro de Assis, em 1886, pois não só a convocação atual se dirige a representantes de religiões que não tinham sido convidados para o primeiro, como também enfatiza de maneira mais clara a contribuição da nova cultura de diálogo e o reconhecimento das diferenças e identidades, recusando claramente a confrontação com o outro e optando pela compreensão recíproca⁶⁷⁷.

A partir de 2002, verifica-se uma maior aproximação entre o universo religioso católico e muçulmano, como mostram os últimos boletins⁶⁷⁸. A afirmação da identidade religiosa é colocada, pela primeira vez, face ao desafio da assimilação à sociedade secularizada e do isolamento, e se propõe o aprofundamento da análise de perspectivas diferentes a respeito das relações da sociedade e do estado com as religiões⁶⁷⁹. O fato desses temas só aparecerem no início do terceiro milênio me parece um indício dos avanços já ocorridos no campo religioso. Estão também relacionados ao fato de a acentuação dos conflitos do processo de mundialização ter atingido um novo patamar e colocado novos problemas sobre a convivência e integração dos diferentes grupos culturais e religiosos.

Abre-se, deste modo, a perspectiva discutida no final do capítulo anterior sobre a chamada sociedade pós-secular. Neste novo contexto, nota-se a influência crescente da questão da guerra e da violência sobre a dinâmica da identidade-alteridade, assim como uma reflexão maior sobre a relação do social, do político e

⁶⁷⁶ Ela foi feita por João Paulo II, que precisa a este respeito: "Nós desejaríamos antes de tudo reunir os cristãos e os muçulmanos, para proclamar ao mundo que a religião não deve jamais se tornar um motivo de conflito, de ódio e violência. Aquele que acolhe realmente a palavra de Deus, bom e misericordioso, não pode senão tirar de seu coração toda forma de rancor e inimizade. Neste momento histórico, a humanidade tem necessidade de ver gestos de paz e de escutar palavras de esperança" *. (boletim n° 13, p. 10)

⁶⁷⁷ No Anexo V, item 30, encontra-se um resumo desta convocação e a notícia de uma outra histórica reunião entre judeus, muçulmanos e cristãos.

⁶⁷⁸ Desde o n° 15, que cobre os eventos do segundo semestre de 2002, até o n° 17. No boletim n° 15 comenta-se a este respeito: "É, com certeza, o diálogo com o Islã que está, sobretudo, na ordem do dia, mas, no essencial, as diretivas dadas para este diálogo valem para todos os casos" * (p.22).

⁶⁷⁹ Ver Anexo V, item 31.

do religioso, e o surgimento de propostas religiosas alternativas face ao acirramento do ódio, das divisões e injustiças no nível mundial⁶⁸⁰. O estreitamento das relações inter-religiosas, particularmente entre os monges, ajuda igualmente a promover o estudo da mística, que contribui, por sua vez, para o aprofundamento dessas relações, para uma maior compreensão dos diferentes caminhos religiosos, e para um maior reconhecimento da ação do Espírito Santo pela paz e pela união entre os diferentes seres humanos⁶⁸¹.

6.8

Características da Identidade Cristã Dialogal

É evidente, portanto, pela análise dos últimos boletins do DIM (sobretudo a partir do ano 2000), a consolidação da abertura da identidade cristã monástica para as outras religiões, como se pode ver pela narração da aproximação entre a comissão anglofone do DIM e os muçulmanos do Irã⁶⁸². Esta convergência entre a espiritualidade muçulmana e cristã pode ser observada também na França, na Suíça, na Espanha, na Índia e no Emirado Árabe do Qatar, através de vários relatos feitos no boletim nº 17⁶⁸³. A relevância dada ao diálogo mulçumano-cristão após setembro de 2002, não significa, contudo, que o processo de consolidação das relações com as demais religiões, sobretudo as orientais, tenha se arrefecido. Ao contrário, o DIM e o CPDI não só não abandonaram, mas até intensificaram o aprofundamento dos laços com o budismo e o hinduísmo, como mostram os materiais dos últimos boletins analisados⁶⁸⁴. Eles revelam os preciosos frutos do enraizamento cristão no Japão e do trabalho de inculturação das práticas monásticas neste país, germinadas a partir de uma vida consagrada à relação íntima com Jesus Cristo, na perspectiva da mais autêntica tradição mística cristã.

Desse modo, a Assembléia Geral de Comemoração do quadragésimo aniversário do CPDI⁶⁸⁵ apresenta não apenas uma maior consistência e profundidade na ampla reflexão teológica sobre o desenvolvimento do diálogo

⁶⁸⁰ Ver Anexo V, item 32.

⁶⁸¹ Ver Anexo V, item 33.

⁶⁸² Ver Anexo V, item 34.

⁶⁸³ Ver Anexo V, item 35.

⁶⁸⁴ Ver Anexo V, item 36.

⁶⁸⁵ De maio de 2004 e relatada no boletim n.º 1.

inter-religioso após o Concílio do Vaticano II⁶⁸⁶, mas também um apanhado geral das conquistas já consolidadas ou em vias de consolidação nas relações com as mais variadas religiões⁶⁸⁷. Ao retrazar os grandes momentos do diálogo mulçumano – cristão neste processo de expansão e consolidação, Monsenhor Khaleb Akasheh, chefe do secretariado para o Islã do CPDI, refere-se, inclusive, aos testemunhos do diálogo como uma alternativa à globalização, à secularização e ao terrorismo. Por outro lado, Monsenhor Felix Machado ao falar do significado da amizade hindu-cristã⁶⁸⁸, mostra o quanto o aprofundamento da amizade e da fraternidade entre os crentes enraizados em suas tradições respectivas contribui para a construção de uma sociedade em harmonia e um mundo em paz, beneficiando o conjunto da sociedade, sobretudo na situação em que esta se encontra atualmente.

Estes e outros eventos descritos nos últimos boletins, deste início do terceiro milênio, põem assim em evidência que o processo de diálogo permitiu a construção de uma nova identidade cristã aberta para a alteridade⁶⁸⁹, embora se assinalem ainda muitas hesitações e resistências. Perguntando-se por que os cristãos hesitam ainda em participar do culto ou oração de uma tradição diversa, o pastor S.W. Ariarajah conta sua experiência num templo hindu e a visita de um amigo hindu ao seu culto metodista do domingo, marcado pela simplicidade e pelo acento na escuta das orações, hinos, leituras e sermões⁶⁹⁰. Esta experiência é importante para a compreensão da nova identidade cristã e revela como o diálogo pode permitir retificações e enriquecimentos mútuos. A conclusão do pastor interessa diretamente minha abordagem desta nova identidade cristã, pois revela haver a necessidade não apenas de conhecer o outro, mas também a necessidade dos outros para nos conhecermos a nós mesmos. No contacto com a fé das outras tradições, pode ocorrer não apenas o enriquecimento da própria fé, mas também a

⁶⁸⁶ Feita por Michel Fédou, do Centre Sèvres de Paris.

⁶⁸⁷ Inclusive com as religiões índias da América do Norte e Oceania.

⁶⁸⁸ Num encontro realizado em Roma, em junho de 2003, e publicado como documento 2 do boletim n.º 17.

⁶⁸⁹ Como mostram, por exemplo, os documentos 4 e 5 do boletim n.º 17, do primeiro semestre de 2004, que relatam a intervenção do pastor metodista S.W. Ariarajah (do Sri Lanka) e a crônica do Secretariado Geral do DIM sobre o IV Parlamento das Religiões, que reuniu religiões do mundo todo no Fórum Universal das Culturas em Barcelona e contou com a presença de representantes do DIM vindos de diversos países.

⁶⁹⁰ A partir deste enfoque, justifica o pastor a necessidade das celebrações inter-religiosas.

sua redescoberta ou a descoberta de ângulos totalmente novos desta, que antes passavam despercebidos pela ausência de outros referenciais.

Um aspecto importante da consolidação da identidade cristã de tipo dialogal diz respeito à implantação da consciência da importância do diálogo inter-religioso nos diferentes escalões da estrutura da Igreja Católica, como mostra o relato da Assembléia Semestral da União dos Superiores Gerais das diferentes congregações, realizada em Roma de 26 a 29 de novembro de 2003, que considera o diálogo inter-religioso como tarefa prioritária da vida consagrada. Este texto aponta para um interesse crescente pela questão da identidade inter-religiosa e caracteriza mesmo a atual religiosidade como inter-religiosa:

“Era significativo que este campo novo fosse abordado ao nível dos superiores gerais. Como observava o documento preparatório, para ser religioso hoje, é preciso ser inter-religioso” * (boletim n° 16, p.12).

É nítida também, a partir dos boletins do ano 2000, a predominância de um abundante material sobre a alteridade⁶⁹¹, cuja análise será relacionada com esta questão da identidade inter-religiosa, no próximo capítulo, que aprofunda a questão da dinâmica da identidade-alteridade. Cabe, contudo, aqui assinalar que, apesar das apresentações e intercâmbios realizados durante esta Assembléia dos superiores gerais das congregações católicas terem revelado um aumento do espaço inter-religioso dentro da Igreja Católica e do estabelecimento de contatos inter-religiosos pelos religiosos católicos de diferentes congregações através do mundo todo, foi constatado não haver ainda - com exceção dos beneditinos, jesuítas e franciscanos - uma organização maior nesta área nas outras congregações. Daí o grande interesse dos participantes pela organização das comissões do DIM já implantadas há vinte e cinco anos.

Refletindo a respeito das novas atitudes cristãs numa época de pluralismo religioso⁶⁹², François de Béthune mostra que elas tiveram uma evolução

⁶⁹¹ Em particular através do número crescente de testemunhos das experiências vividas nos Intercâmbios Espirituais.

⁶⁹² Documento 4 do boletim 13.

considerável de cinquenta anos para cá⁶⁹³, passando por um profundo processo de transformação da própria identidade em relação à alteridade religiosa:

“Nós tomamos, com efeito, consciência, que a mentalidade e as atitudes, de antes do Vaticano II, eram freqüentemente acompanhadas por uma grande cegueira a respeito dos valores das outras espiritualidades, muita arrogância e desprezo, e finalmente muitos esquecimentos de certas exigências do Evangelho. Hoje, portanto, para sermos mais obedientes ao Evangelho, nós somos convidados a uma verdadeira conversão de nossas atitudes, face aos crentes de outras religiões, dos não crentes, em resumo de todos aqueles que são outros” * (documento 4 do boletim 13,p.21).

Considera que o encontro de outros crentes e mesmo de ateus, quando este se faz no respeito e na oração, resulta numa liberdade espiritual interior, que deve ser alimentada, nutrida e aprofundada progressivamente pela oração e demais práticas da vida sacramental e litúrgica da Igreja. Tomando como base a argumentação de S. Paulo em sua *Carta aos Coríntios*, o Secretário Geral do DIM apresenta como a chave para o acesso à espiritualidade do diálogo inter-religioso a prática da liberdade espiritual proporcionada pela ação do Espírito Santo, através de um sólido enraizamento desta prática no engajamento da fé:

“Trata-se, de fato, de nos libertarmos primeiramente das crispações, tão freqüentes nas expressões da doutrina da Igreja. Nós estivemos, durante longo tempo, paralisados por bloqueios doutrinários, jurídicos ou disciplinares, que fechavam com autoridade toda reflexão. Mais nós podemos nos liberar disso, quando nós constatamos a recente evolução, até a revolução, das formulações nesse campo... Sem um engajamento de fé, o diálogo consistiria de algum modo em lançar uma ponte a partir de uma duna de areia. Não se poderá jamais lançar uma ponte sólida em direção ao outro, se não se sabe de onde se parte, ou se o ponto de partida é muito frágil” * (idem, p.22/23).

Esse engajamento não pode ser aprofundado, no entanto, sem a coragem de se lançar ao alto mar, com um mínimo de bagagens e sem medo de se expor:

“O dinamismo evangélico tem sido freqüentemente freado, até bloqueado, por exigências de integridade e de pureza doutrinárias. A força de querer impor as coisas, que não eram essenciais, nós negligenciamos a atitude mais central do Evangelho que é a de ver

⁶⁹³ Insistindo sobre as exigências dessa nova mentalidade, ele não ignora, todavia, tudo o que o período precedente trouxe de belo e de bom ao mundo, em particular o conhecimento de Jesus Cristo no mundo inteiro.

com o coração. Finalmente perversões como a Inquisição foram possíveis. Nós devemos, em todo caso, repensar com novo frescor a justa relação entre a ortodoxia e a ortopraxia, ou ainda a relação entre a experiência espiritual e a formulação dogmática” * (ibidem).

Um traço complementar dessa nova espiritualidade cristã do diálogo é a da hospitalidade, que compensa o movimento de saída com um movimento de acolhimento interior do outro dentro de si. A elaboração desta nova postura cristã depende, portanto, da estreita relação entre a dinâmica da identidade-alteridade, o acolhimento ao outro e o testemunho, que aprofundarei, no próximo e último capítulo desta tese:

“As diferentes atitudes espirituais requeridas pela prática do diálogo interreligioso são, com efeito, recapituladas na experiência da hospitalidade. De fato, quando nós encetamos um diálogo sincero, é como se nós acolhêssemos os outros em nossa própria casa. Em retorno, nós aceitamos entrar na casa de nossos parceiros, por vezes mesmo no santuário interior de suas vidas espirituais. O encontro, nesse espírito, com pessoas de outras religiões é indubitavelmente uma forma de testemunho, conforme à recomendação dada por S. Paulo aos cristãos de Roma: ‘Acolhei-vos uns aos outros, como o Cristo vos acolheu, para a glória de Deus’ “ * (idem,p.24)

Um recente debate entre vários escritores franceses⁶⁹⁴ demonstrou não apenas o interesse crescente pela questão religiosa, mas deixou transparecer também traços da identidade dialogal na maioria dos participantes, que manifestaram suas convicções (judaica, muçulmana, católica, budista ou materialista) num espírito de reconhecimento recíproco e compreensão da alteridade⁶⁹⁵. Pelo meu conhecimento da sociedade francesa, trata-se de algo novo, que não me parece refletir a tendência geral. Contudo, indica o surgimento de uma nova postura face ao problema da religião. Podia-se se perceber uma empatia que transpassava a diferença de pontos de vista, em particular entre o astrofísico budista⁶⁹⁶, o especialista de biologia genética⁶⁹⁷, um biógrafo de

⁶⁹⁴ Realizado num programa do Canal TV 5, da televisão francesa, na noite de 29 de junho de 2005, que apresentou os livros recém lançados por estes escritores, e discutiu a questão religiosa em torno do tema: O século XXI será refém das religiões?

⁶⁹⁵ O fato me fez pensar que as observações a este respeito no processo de diálogo intermonástico que acabo de descrever, não estão tão longe, como eu própria imaginava, do que está em gestação em outros cenários da vida social.

⁶⁹⁶ Trinh Xuan Thran, que defendia a compatibilidade entre ciência e religião.

⁶⁹⁷ Axel Khan, que se apresentou como ateu, mas manifestou grande compreensão e conhecimento do ponto de vista católico.

Marx⁶⁹⁸ e o padre francês⁶⁹⁹. Apesar de alguns ataques contra as religiões⁷⁰⁰, em particular ao catolicismo, predominou o reconhecimento destas e da abertura católica dos últimos anos.

A reelaboração da identidade cristã através do diálogo com as outras religiões está sendo para os monges cristãos uma maneira de ultrapassar o “homem velho” e construir o “homem novo” à imagem de Cristo, renovando sua leitura do Evangelho, no contexto da nossa época. Formas diversas de abertura ao diálogo transparecem também em outros setores sociais que participam da atual cultura de comunicação, e estão deixando de lado seus preconceitos contra a religião⁷⁰¹. Face à contribuição do monaquismo cristão para a construção da identidade dialogal é importante diferenciar o aspecto radical da identidade monástica de qualquer forma de intransigência⁷⁰². Esta contribuição monástica está, ao contrário, relacionada a uma abertura para a alteridade e a um modo de ultrapassamento de si mesmo específico da espiritualidade contemplativa⁷⁰³.

Mostrei, neste capítulo, como a nova identidade cristã se insere numa dinâmica de vida (diversa da dinâmica da guerra e da morte) e num novo tipo de relacionamento que requer o domínio das paixões e um certo nível de individuação. Situei este modo de formação da identidade no contexto da prática de vida monástica comunitária que leva à superação das identidades mais superficiais, preservando o desenvolvimento espiritual de cada pessoa. Ressaltei a importância do centramento em Cristo para a realização desta identidade dialogal,

⁶⁹⁸ Jacques Attali, que se declarou judeu praticante e denunciou a utilização da religião e do marxismo como instrumento do poder e assinalou sua hipótese que o marxismo herdou o sonho cristão de uma sociedade de fraternidade e gratuidade.

⁶⁹⁹ Monsenhor André Vingt-Trois, que acabou de lançar um livro de orientação para o conhecimento da fé católica.

⁷⁰⁰ Os ataques vieram de pensadores que expressavam a postura crítica muito freqüente na esquerda francesa sobre a religião, sobretudo católica. Não foram revidadas pelo padre, que se manteve bastante descontraído, respondendo com grande serenidade e humor quando interpelado diretamente.

⁷⁰¹ Como exemplifiquei através do debate na televisão francesa acima citado, no qual os participantes que manifestavam sua intransigência anti-religiosa já destoavam dos demais pela rigidez e repetição de antigos discursos.

⁷⁰² Em sua busca do Absoluto ou de um sentido religioso último, os monges cristãos são radicais na medida em que procuram se estabelecer na raiz divina da árvore plantada por Cristo na história humano. No entanto, ao contrário dos fundamentalistas, os monges em diálogo, embora mantendo suas tradições religiosas, abrem-se para a alteridade de Deus e do próximo, e colaboram para a paz e reconhecimento das outras religiões.

⁷⁰³ É interessante observar que o terrorista também realiza um movimento de ultrapassamento de si-mesmo, mas é um ultrapassamento de morte e não de vida, pois ele é capaz de se matar para matar os outros, e não para que estes tenham a vida ou para a descoberta conjunta da verdade. Levam, desse modo, ao extremo a dialética de guerra, destruição e morte, assinalada por Chanteur (1989).

sublinhando que, embora a postura de diálogo já estivesse retratada nos Evangelhos (através da descrição da postura do próprio Cristo), só recentemente ela passou a ser especialmente valorizada e apresentada como um traço fundamental da identidade cristã.

A preocupação monástica com a paz interior e o desenvolvimento de um estado de convivência pacífica nos mosteiros é outro traço marcante dessa nova perspectiva do ser cristão desenvolvida pelos monges católicos. Outro traço monástico desta é o da hospitalidade inter-religiosa que compensa o movimento de saída de si-mesmo em direção ao outro por um movimento de acolhimento e empatia na relação com as outras religiões. A prática deste tipo de hospitalidade contribui para irradiar a paz, transpor barreiras e consolidar as pontes erguidas entre os monges católicos e os monges das outras religiões. Muito mais fortes do que qualquer discurso sobre o amor cristão são os novos gestos de mão estendida, de ampliada fraternidade e aprofundamento dos laços de amizade entre as religiões, que beneficiam o conjunto da sociedade.

É importante acrescentar, portanto, a estas características básicas da identidade cristã dos monges em diálogo uma nova maneira de viver a pluralidade do ser e da linguagem na fraternidade da realização do Reino de Deus. Mostrei que esta nova forma de identidade no reconhecimento da pluralidade do ser foi favorecida pela mundialização, e permite, ao mesmo tempo, que as atuais transformações mundiais possam ser vistas como uma ocasião propícia para a renovação católica. A convivência com a diferença cultural e religiosa tem estimulado, cada vez mais, a diferenciação da identidade cristã. Embora mantendo sua unidade e universalidade em Cristo, ela se torna plural e passa a levar mais em conta a valiosa diversidade do patrimônio simbólico, cultural e religioso da humanidade. O Secretário Geral do DIM comentou pessoalmente comigo, quando visitei seu mosteiro na Bélgica, em fevereiro de 2003, que o diálogo monástico contribui para preservar a autenticidade desta diversidade e integrar à identidade cristã toda beleza do colorido arco-íris humano.

Mostrei, neste capítulo, já haver também despontado em outros pensadores católicos a consciência que a mundialização e o diálogo inter-religioso estão colaborando para o aprofundamento da experiência espiritual católica e para a renovação da dimensão mística do cristianismo, que fortalece as raízes da fé e transforma a história pessoal dos monges engajados no diálogo. A nova

identidade dialogal cristã enfatiza o sentido espiritual da relação entre o único e o múltiplo no respeito das diferenças e na diversificada unidade da linguagem, em contraste com um cenário mundial no qual predominam a multiplicação e a confusão das diferentes linguagens. Estas novas condições de formação da identidade cristã estão revitalizando as experiências e práticas contemplativas cristãs, que contribuem, por sua vez, para a transformação e consolidação desta identidade, em particular através do processo de inculturação das experiências feitas em distintas condições histórico-culturais.

Desse modo, a identidade cristã vem se enriquecendo de novos traços desenhados pela abertura ao outro, pela escuta do testemunho pessoal, pela aprendizagem do risco e por uma maior entrega aos desígnios de Deus para toda a humanidade. A acentuação da abertura ao outro é, então, acompanhada de um testemunho cristão mais enraizado na experiência espiritual, no aperfeiçoamento de sua própria identidade e no desenvolvimento espiritual pessoal e comunitário. Deixando para trás uma maneira mais impositiva e fechada na defesa dos argumentos doutrinários, os monges católicos em diálogo se estabelecem numa postura de abertura ao outro no aprofundamento da experiência e da espiritualidade cristãs. Delineiam assim um permanente processo de conversão de si mesmo e de testemunho da fé cristã, que deixa ao outro a iniciativa e a liberdade de sua própria conversão a Deus. A comunicação e a escuta da alteridade religiosa favorecem a consolidação do novo modo de ser cristão, que se manifesta através de diferentes e criativas maneiras de celebrar o Espírito em ação no encontro com os crentes de outras religiões. A aceitação da alteridade religiosa não está, portanto, sendo feita na negação da identidade cristã, e sim através de uma abertura desta para a dimensão inter-religiosa e para uma nova forma de dinâmica da identidade-alteridade a ser aprofundada, em seguida, no último capítulo desta tese.

7

Processo de Mudança, Dinâmica de Alteridade e Testemunho do Divino

7.1

O Sentido da Alteridade e suas Diferentes Dinâmicas

O estudo histórico-cultural da identidade cristã e o acompanhamento de seu desenvolvimento através das narrativas das experiências dos monges católicos em diálogo, feita no capítulo anterior, permitiu delinear a nova identidade cristã dialogal, nela destacando os traços especificamente monásticos. Trata-se agora de focalizar a dimensão da alteridade a ela intimamente relacionada e aprofundar a dinâmica da identidade-alteridade, prosseguindo a análise dos boletins do DIM. Esta análise leva a conclusões distintas daquelas que foram elaboradas em outras pesquisas de psicologia social sobre a relação entre a identidade e a alteridade⁷⁰⁴, e indica uma profunda mudança na própria dinâmica entre estas duas polaridades. Os relatos dos boletins a este respeito ultrapassaram, inclusive, minhas suposições e expectativas sobre o assunto ao indicarem uma radical mudança ocorrida no meio católico, em particular monástico, no desenrolar desta dinâmica.

Os estudos psicológicos anteriores já tinham mostrado a importância da compreensão e do significado atribuído ao outro na definição do si mesmo, mas tinham se limitado a descrever a perspectiva da identidade e da alteridade encontradas em termos de oposição. Sem uma referência a um outro tipo de dinâmica de identidade-alteridade, como a observada no diálogo inter-religioso monástico, não puderam, contudo, salientar seu caráter circunstancial nem relacionar essa dinâmica e seu sentido de oposição ao tipo de relação humana socialmente dominante. Não ressaltaram, portanto, o caráter particular e relativo da oposição entre essas duas polaridades nem aprofundaram seu enraizamento nas relações de poder. O enfoque mais abrangente de Ricoeur sobre a questão da

⁷⁰⁴ Já apresentadas no primeiro capítulo.

identidade-alteridade⁷⁰⁵ forneceu as bases necessárias para a elaboração de um outro tipo de abordagem dos boletins do DIM, que viabilizou relacionar esta dinâmica ao contexto atual de profundas transformações sociais, culturais e religiosas.

Tornou-se assim possível não apenas identificar e pesquisar uma outra dinâmica de identidade-alteridade, como também estudar a passagem da dinâmica de oposição e negação do outro para a dinâmica de diálogo e reconhecimento mútuo. Os estudos psicossociais sobre a dinâmica de oposição foram, contudo importantes para este avanço ao apontarem para a ligação de oposição entre estes dois pólos, e ao mostrarem que a alteridade pode ser reconhecida e apropriada, negada e recusada, e que este tipo de oposição leva a uma exclusão do que é desconhecido e diferente. Nesse caso, a alteridade não só estabelece uma distinção entre o mesmo e o outro, como também trata e ordena estas duas polaridades em função de certas dicotomias, que as colorem com várias significações opostas: semelhantes / dessemelhantes, autóctones / estrangeiros, próximos / longínquos, amigos / inimigos, normais / desviantes, etc. Nessa dinâmica, a alteridade é o dessemelhante, o desconhecido e o estrangeiro. Ela é colocada à distância e não é considerada nem como próxima nem como amiga. Desse modo, a alteridade não atrai o interesse e os diferentes não se unem. A descrição destas polaridades permitiu, portanto, por em evidência o papel da produção simbólica na elaboração e consolidação social dessas oposições, embora não se chegasse a ressaltar que o próprio sentido e as significações atribuídas à alteridade podem mudar em função do tipo de relação e do tipo de dinâmica entre o si mesmo e a alteridade.

Não se descortinou assim a alternativa introduzida por uma perspectiva histórico-cultural diversa da situação de oposição, dominação e guerra e relacionada ao processo de reconhecimento das diferenças culturais e religiosas. A distinção das duas dinâmicas só foi possível ao se levar em consideração o estudo de uma outra situação introduzida pelo diálogo inter-religioso e pela contribuição da concepção monástica cristã para a elaboração de uma nova dinâmica entre o si mesmo e a alteridade. Esta foi construída a partir de uma visão do próximo como o estrangeiro a ser amado na sua diferença. Nela, não ocorre mais a oposição entre

⁷⁰⁵ Sobretudo a ênfase que me permitiu dar à dinâmica de transformação destas duas polaridades, no processo de mudança psicossocial, e na sua dimensão narrativa.

o próximo e o estrangeiro, há uma aceitação e reconhecimento mútuo das diferenças e abrem-se as portas para uma união na diversidade de pontos de vista e maneiras de ser. Desponta no horizonte social a perspectiva de unidade na experiência da pluralidade e da alteridade, que se implanta e desenvolve através das práticas monásticas da hospedagem, da oração inter-religiosa e da caminhada comum em direção ao Absoluto.

Esta dinâmica dialogal está enraizada na concepção cristã de alteridade⁷⁰⁶ e numa visão espiritual de paz e acolhimento amoroso do outro⁷⁰⁷. É importante relembrar, no entanto, que apesar dos seus fundamentos cristãos e espirituais, esta nova dinâmica da identidade-alteridade só pode se consolidar ao ser inserida num processo de mudança das relações inter-religiosas, que está ainda em curso e algumas vezes até mesmo incipiente nas próprias comunidades cristãs e monásticas. De qualquer modo, mesmo para chegar aonde chegou, este processo necessitou seguir um percurso histórico e esta dinâmica precisou ser concretamente desenvolvida, em particular através do diálogo de experiência espiritual dos monges católicos com as demais tradições contemplativas.

Pode-se dizer que as sementes do amor ao próximo e do diálogo já estavam nos Evangelhos e em outras concepções religiosas, mas precisaram da longa preparação de um terreno historicamente favorável para o seu desabrochar na nossa realidade humana e social. A apresentação histórica do monaquismo e da atual conjuntura mundial⁷⁰⁸, permitiu-me mostrar como esta dinâmica dialogal só conseguiu se consolidar no contexto atual de separação entre o poder material e o poder espiritual, de mundialização, de co-habitação da diversidade humana, de reconhecimento da pluralidade cultural-religiosa e de acirramento das contradições entre guerra e paz. Aprofundarei, no presente capítulo, a originalidade da contribuição monástica católica para esta nova perspectiva dialogal da alteridade e a radical mudança que ela traz para o aprofundamento da vida cristã e para a construção de uma outra realidade humana tanto no plano espiritual como no plano social.

⁷⁰⁶ A concepção do Outro divino e do próximo.

⁷⁰⁷ Esta visão se encontra também em outras tradições religiosas, mas o seu estudo não está no foco desta pesquisa.

⁷⁰⁸ Marcada pela emergência dos intercâmbios, da cultura de diálogo e de um movimento de repúdio à guerra e à destruição.

Antes disso, entretanto, é preciso bem estabelecer a diferença entre essa nova dinâmica da identidade-alteridade de tipo dialogal inter-religioso e a dinâmica de oposição e dominação nas relações de alteridade. Nesse sentido, é importante lembrar que as pesquisas sociais anteriores sobre a alteridade não se situavam no nível espiritual e religioso do ser e sim no nível da oposição entre o *ego* e o *alter* e das relações de dominação social na qual o outro é percebido como o não – eu a ser excluído e subjugado. Muitos cristãos e membros de outras religiões participaram, durante séculos, dessa dinâmica nada espiritual e ajudaram a implantá-la em relação a outras religiões e culturas. A alteridade neste caso é afastada ou considerada estrangeira por lhe serem atribuídas características opostas à identidade do *ego*. Nessa dinâmica de oposição entre o *ego* e o *alter*, a alteridade não designa o próximo, que apesar de distinto apresenta similitudes com o eu, mas é utilizada para estabelecer uma distância radical em relação à identidade do *ego*. As pesquisas psicossociais⁷⁰⁹ mostraram que nessa dinâmica de oposição, a diferença é transformada em ruptura e a alteridade em estranheza.

Estas pesquisas descreveram como se passa do próximo considerado como o mesmo ao outro considerado como o diferente e excluído a partir de relações sociais que constroem a marginalização e a exclusão do diferente. Procurando explicar a passagem da concepção do outro como próximo ao outro marginalizado e excluído, estes estudos contribuíram para superar esta definição meramente negativa do outro. Puseram em evidência que, embora esta concepção do outro levasse em conta elementos naturais, suas distinções e sua articulação entre identidade e diferença eram construídas socialmente a partir de códigos culturais.⁷¹⁰ Estes estudos chegaram, portanto, à determinação de processos concretos de sociabilidade e de produção simbólica, que puseram em evidência não apenas o papel das representações na construção social da alteridade e na exclusão social do diferente, mas também o estabelecimento de sinais e separações que distinguem os mesmos dos outros, e que se transformam em barreiras protetoras entre os diferentes grupos sociais.

⁷⁰⁹ Estas pesquisas já foram citadas anteriormente na apresentação da psicologia social feita no Capítulo 1, tendo sido ressaltados os trabalhos de Jodelet (1985 e 1989) a este respeito, por sua decisiva contribuição na minha formação e na elaboração desta tese.

⁷¹⁰ Apontaram inclusive para o fato de estes códigos serem estabelecidos por instituições e sistemas de representação e de pensamento nos quais a diferença se traduz numa visão negativa do outro.

É interessante lembrar que estas barreiras foram descritas em particular como um modo de procurar preservar a integridade do grupo que devia hospedar uma alteridade⁷¹¹ percebida como perigosa, estabelecendo-se para tal uma distância intransponível nas relações de hospedagem. Tendo em vista a importância da prática da hospedagem inter-religiosa no diálogo monástico, que comecei a descrever ao tratar da reformulação da identidade cristã, é oportuno salientar a diferença das estratégias de delimitação e preservação da identidade na dinâmica de oposição e de diálogo exemplificadas nessas duas situações diversas de relação com a alteridade em situação de hospedagem. A descrição da hospedagem monástica, feitas no capítulo anterior, mostra que as tentativas de preservação da identidade variam nestas duas dinâmicas e acompanham as mudanças no modo de se relacionar com a alteridade. No caso da hospedagem das pessoas consideradas loucas procurava-se evitar não apenas o perigo físico, mas também que os sinais de semelhanças pudessem conduzir à assimilação e identificação dos hospedeiros com os hóspedes. Foram também estabelecidos limites na convivência e na prática contemplativa dos monges cristãos com os monges de outras tradições religiosas, mas dentro de uma outra dinâmica de identidade-alteridade⁷¹².

Outros casos de estabelecimento de barreiras para a proteção do processo de elaboração da identidade na relação com a alteridade podem ajudar a melhor entender a importância desse tipo de separação para a dinâmica da identidade-alteridade, pois considero como central na caracterização deste processo a descrição do movimento de fechamento e abertura ao outro. Pode-se, por exemplo, citar o processo de fechamento dos grupos pré-adolescentes, que chegam a criar barreiras lingüísticas na tentativa de elaboração de uma identidade própria. Mostrei que os grupos contemplativos também necessitam estabelecer novos limites e separações que protejam o intenso processo de reelaboração da identidade – alteridade pelo qual devem passar em seu processo de transformação pessoal na busca do face a face com Deus. É possível concluir que as delimitações do espaço físico e psicológico são necessárias para a elaboração da identidade e da alteridade, mas que tais delimitações variam em função das necessidades vividas

⁷¹¹ Trata-se da hospedagem em meio de tipo familiar de pessoas consideradas como doentes mentais ou loucas. Este sistema de hospedagem foi estudado por Jodelet (1985), numa pesquisa para seu doutorado, da qual participei, no final da década de sessenta.

⁷¹² Como mostrei ao descrever a prática da hospitalidade inter-religiosa, no capítulo 6.

no processo de construção psicológica e no estabelecimento de relações sociais, culturais e religiosas, podendo mudar ao longo do processo de desenvolvimento psicossocial e de aperfeiçoamento espiritual.

Daí a importância da escolha um enfoque que não privilegia apenas as relações sociais, mas permite abordar esta dinâmica no nível social, psicológico e espiritual. Procurei, portanto, me referir à contribuição da fenomenologia hermenêutica de Ricoeur cuja abordagem histórica e cultural permitiu-me aprofundar o estudo do processo de elaboração da identidade-alteridade levando em conta não apenas a subjetividade e sua formação, mas também a inserção dessa elaboração na história pessoal, nas relações sociais, na experiência concreta e na história social mais ampla dos grupos, instituições e comunidades religiosas. Desse modo, meu enfoque deste processo não o tornou uma categoria impessoal, nem procurou explicá-lo pelas relações sociais ou por algum dos aspectos ou componentes psicológicos. Tendo preservado uma visão mais global do psiquismo, meu enfoque da identidade-alteridade dialogal busca traçar sua configuração através da ação dos protagonistas do diálogo no percurso histórico-cultural de sua formação.

Levando em conta a linguagem e sua interpretação, procuro mostrar que esta nova dinâmica está sendo criada, em particular através das relações dos monges católicos com os monges de outras tradições religiosas, a partir de uma reinterpretação da mensagem cristã. Nesse sentido, levo em conta seu cunho não apenas religioso, mas também psicossocial, pois ocorrem tanto transformações da subjetividade como transformações nas relações sociais entre os grupos religiosos e entre seus membros. O estudo da reformulação da identidade cristã já deixou clara a relação entre a mudança da consciência cristã, os novos sentidos, propostas e intenções dialogais e as modificações nas formas de pensamento, de linguagem e de significações elaboradas tanto no nível pessoal como no contexto das comunidades históricas e de seus intercâmbios, que serão aprofundados neste capítulo.

Estas observações preliminares permitem-me precisar o enfoque do conceito de alteridade utilizado na análise dos boletins do DIM a respeito deste tema. Tendo em vista que a palavra alteridade tem sido utilizada de modo variado em diferentes pesquisas, parece-me indispensável para a apresentação dos dados a este respeito avançar o sentido a ela atribuído nesta pesquisa sobre o diálogo inter-

religioso monástico. A alteridade é encarada neste enfoque como uma construção histórico-cultural do ser, que pode mudar e é elaborada simbolicamente tanto no plano da subjetividade como das relações psicossociais. Procurei, deste modo, ficar o mais próximo possível do sentido etimológico da palavra para evitar confundir este conceito com as conotações particulares que lhe foram acrescentadas nos diferentes tipos de dinâmica psicossocial, distinguindo o sentido geral e etimológico de alteridade do sentido particular que lhe foi dado pela dinâmica de identidade-alteridade em termos de oposição. Este procedimento me permitiu diferenciar, então, este sentido daquele que lhe foi atribuído na dinâmica dialogal.

A palavra alteridade vem do latim *alter*, que significa outro. Entretanto, não é todo e qualquer outro que é considerado como uma alteridade. O outro a que se refere a palavra *alter* é um outro considerado como distinto de si-mesmo, quer no nível da subjetividade (como, por exemplo, o Outro divino) ou das relações psicossociais.⁷¹³ Não se trata, contudo, de uma simples distinção física e objetiva, mas de uma construção simbólica, cujo significado varia em função do tipo de distinção que é estabelecida. Uma outra pessoa ou grupo pode ser tanto considerado como fazendo parte da mesma referência de identidade como fazendo parte de uma outra referência. Só neste segundo caso, ele é considerado como uma alteridade. É fundamental, portanto, precisar o referencial da distinção entre o si-mesmo e o outro, a partir do qual se estabelece a relação de alteridade. Na minha pesquisa, a identidade tomada como referência é a cristã e a alteridade é constituída na distinção estabelecida pelo cristianismo com as outras religiões. É o sentido dado a esta distinção que vai ser analisado em sua variação histórico-cultural e em função das diferentes dinâmicas entre a identidade e a alteridade. Após identificar os dois tipos de dinâmica, delinear a consolidação da dinâmica dialogal e apresentar a reformulação da identidade cristã, trata-se agora de aprofundar o sentido deste dinamismo através da noção de eixo de alteridade.

⁷¹³ Como precisa o Novo Dicionário da Língua Portuguesa de Aurélio Buarque de Holanda trata-se de um conceito “segundo o qual os outros são distintos dele próprio”.

7.2

Eixo de Hegemonia ou de Alteridade Oriente-Occidente

Alguns analistas das relações entre o Ocidente e o Oriente⁷¹⁴ vêm assinalando uma crescente importância mundial da Ásia. Considera-se que as observações sobre o fluxo das idéias e influências no nível mundial indicam uma possível mudança do eixo de hegemonia entre o Ocidente e o Oriente. Aponta-se para a possível futura supremacia mundial asiática e para a diferença na perspectiva histórico-cultural entre o hemisfério ocidental e oriental. Minha pesquisa para esta tese constatou também o aumento da influência asiática dentro da Igreja Católica e o peso crescente dos bispos e teólogos asiáticos, assim como uma tomada de consciência sobre a importância do reconhecimento destas diferenças histórico-culturais. Estas mudanças no eixo de hegemonia e sua repercussão na direção da difusão das idéias não poderiam deixar de influenciar o processo de elaboração da alteridade religiosa aqui focalizado. Contudo, é preciso distinguir a mudança de eixo em termos de hegemonia da mudança de eixo em termos de reconhecimento da alteridade, tal como ela é proposta no diálogo inter-religioso monástico.

Já mostrei que as modificações na perspectiva cristã sobre as outras religiões e em sua dinâmica de identidade-alteridade não ocorreram apenas em função do aumento do intercâmbio entre o Oriente e o Ocidente ou da influência crescente do Oriente sobre o Ocidente.⁷¹⁵ Entretanto, a própria abordagem histórica do diálogo inter-religioso pôs em evidência a importância dos Congressos Monásticos Asiáticos, das experiências de monges vivendo nestes contextos culturais e das ações de diversas autoridades católicas da Ásia na elaboração da nova perspectiva cristã sobre a alteridade religiosa. Por outro lado, a análise dos boletins do DIM deixa claro que as viagens de monges hindus e budistas para o Ocidente e o aprofundamento do convívio com eles

⁷¹⁴ Entre eles Martin Jacques, professor da Universidade Londrina de Economia, a London School of Economics, que apresentou suas idéias em entrevista recente dada ao programa Milênio do canal de notícias Globo News; e analistas das comunidades de Inteligência dos EUA, cujas opiniões - publicadas num relatório do Conselho Nacional de Inteligência dos Estados Unidos e divulgadas pela *Folha de S.Paulo* de 30 de janeiro de 2005, em seu Caderno *Mais*, p. 9 – apontam para a conclusão que o século 21 será da China e da Índia.

⁷¹⁵ Ressaltei em particular o enraizamento da questão da alteridade na própria concepção cristã do Outro e nos Evangelhos, a grande reviravolta introduzida pelo Concílio Vaticano II e pelo Encontro de Assis, assim como a contribuição dos pioneiros do diálogo.

desempenharam um papel fundamental no processo de mudança da nova dinâmica dialogal. Não por acaso o DIM norte-americano (MID) se chamava originalmente ‘Secretariado norte-americano para o Diálogo entre o Oriente e o Ocidente’, indicando desse modo ter sido o eixo Oriente-Ocidente determinante para o desenvolvimento do diálogo inter-religioso monástico.

É preciso, portanto, levar em consideração as mudanças no eixo de hegemonia e na direção dos intercâmbios entre o Ocidente e o Oriente, mas tentar, ao mesmo tempo, compreender como essas mudanças e a crescente influência asiática são interpretadas e integradas ao longo do desenvolvimento do diálogo entre os monges, e que sentido lhes é atribuído na dinâmica de identidade-alteridade. Através da análise dos boletins do DIM se pode acompanhar a elaboração da questão da alteridade, perceber o movimento de construção do eixo de alteridade e melhor entender o sentido desta expressão. Desde o primeiro boletim⁷¹⁶ pode-se observar que as experiências de alteridade religiosa são impulsionadas por contatos crescentes e inicialmente informais dos monges católicos com grupos hindus e budistas, sobretudo, tibetanos. Estes contatos são logo aprofundados por formas mais organizadas de ação, como indica a multiplicação de notícias sobre reflexões conjuntas, seminários, colóquios e grupos de estudo e pesquisa.⁷¹⁷ Verifica-se, portanto, um nítido movimento em direção ao outro.

Ocorre um avanço não apenas nas relações e intercâmbios entre as comunidades monásticas do mundo todo, mas também nas intervenções das autoridades eclesiásticas e monásticas movidas por suas concepções de diálogo, pelas experiências já realizadas nesse campo e pelo conhecimento a respeito da vida contemplativa. O grande impulso no diálogo intermonástico decorre das ações dessas autoridades para a organização de intercâmbios oficiais⁷¹⁸ e de encontros mais amplos entre grupos de monges de diferentes religiões, num total de onze. Estimula-se o desenvolvimento de experiências mistas e a formação de rede de relações entre monges cristãos, budistas hindus e representantes religiosos muçulmanos. Ao se tecerem estas relações, vão sendo construídas pontes entre as religiões e se consolidando o eixo de alteridade.

⁷¹⁶ O boletim nº 0 de 1995.

⁷¹⁷ Estes eventos num total de onze foram assim distribuídos: cinco com os budistas, três com os hindus, dois com os muçulmanos e um com os cristãos ortodoxos.

⁷¹⁸ Visitas de monges católicos a mosteiros budistas e de monges budistas a mosteiros católicos.

Os contatos, trocas e experiências permitem estabelecer novos paralelos a respeito dos diversos pontos de vista religiosos e das diferenças na vida monástica das diversas religiões. Observam-se semelhanças e distinções no enfoque oriental e ocidental da prática contemplativa:

“A palavra ‘meditação’ cria algumas vezes problema no encontro Oriente-Occidente. Na famosa trilogia *‘lectio-meditatio-contemplatio’*⁷¹⁹, a segunda etapa é para nós uma atividade do intelecto que ruma uma palavra e procura compreendê-la. Ora, a meditação zen é sem objeto, ela corresponde ao estado de nossa contemplação. O Padre Bernard, que estuda os místicos do Reno já há algum tempo, põe em relevo para nós alguns paralelos entre os textos de Mestre Eckhart e de Tauler de um lado e dos mestres budistas de outro lado” *.⁷²⁰

Através do movimento dos monges cristãos em direção aos monges de outras religiões ocorre, portanto, não apenas uma ampliação das relações e intercâmbios entre as comunidades monásticas no mundo todo, mas também do próprio conhecimento a respeito da vida contemplativa e dos sentidos diversos a ela atribuída no Ocidente e no Oriente. A formação de grupos de estudos e os encontros reunindo monges de distintas tradições religiosas permitem uma melhor compreensão das diferenças entre estas tradições e contribuem para a elaboração de uma visão de alteridade religiosa, mas também de unidade essencial do monaquismo. Desenvolve-se assim uma perspectiva de unidade na pluralidade, que põe em relevo a diferença e a diversidade das experiências contemplativas como uma riqueza, e que fortalece, ao mesmo tempo, os laços de união. Este processo é descrito através dos relatos de vários eventos, que seria cansativo detalhar, mas cujo delineamento geral permite perceber cada vez com maior clareza o estabelecimento de um fluxo permanente entre os monges católicos e as

⁷¹⁹ Trata-se de referência às três etapas do método beneditino para se chegar à contemplação de Deus pela leitura de sua Palavra na Bíblia e pela atividade meditativa de tipo intelectual, que cede lugar, na etapa contemplativa, a um estado de união amorosa com Cristo.

⁷²⁰ Boletim nº 0, 1995, p. 3.

outras religiões, numa nítida consolidação do movimento para a alteridade.⁷²¹

Os vários documentos e discursos dos protagonistas do diálogo publicados desde os primeiros boletins do DIM acentuam a importância do desenvolvimento das relações com as outras religiões e do reconhecimento mútuo das diferenças, pondo em evidência uma mudança de atitudes sobre esta questão. Transcrevem-se, por exemplo, mensagens do Conselho Pontifício para o Diálogo entre as Religiões para vários representantes das outras religiões, onde aparecem referências importantes ao reconhecimento de suas tradições. Outro exemplo é uma mensagem enviada aos hindus, em 1996, na qual se reconhece a fecundidade inesgotável dos mitos e a contribuição da filosofia indiana.⁷²² Mensagem na mesma direção é enviada aos mulçumanos, na qual é claramente expresso o desejo de ir além da tolerância mútua.

São reconhecidos os erros anteriores, as lacunas e o longo caminho ainda a ser percorrido a esse respeito para se construir um mundo melhor. Esse tema é também enfatizado na mensagem aos budistas, mas nela se chama a atenção para a importância do respeito das diferenças e particularidades do outro e da identidade de cada um. Estas mensagens são indicadores do avanço na elaboração da alteridade religiosa. Observa-se igualmente um aprofundamento dos conhecimentos a respeito das particularidades das religiões orientais ao serem abordadas semelhanças e diferenças sobre a contemplação e a vida monástica em vários relatos publicados nos boletins.⁷²³ Aprofundam-se as comparações entre o

⁷²¹ Cito apenas alguns exemplos para ilustrar este processo: colóquios na França e na Índia para discussão de projetos monásticos novos - como o que discutiu o projeto de Monchanin na Índia e foi animado por teólogos como Panikkar e Amaladoss; reuniões para se discutirem textos clássicos do monaquismo tanto cristãos como de outras religiões; conferências tais como a Conferência da Unesco, em Barcelona, sobre a contribuição das religiões para a cultura e a paz realizada com a participação de grupos de monges; encontros como o primeiro encontro oficial de monges da Índia e do Sri Lanka para discutir sobre o monaquismo, a paz no mundo e a contribuição da cultura religiosa indiana para o século XXI; a constituição de novas comissões de diálogo em vários países, em particular nos países do leste, como a Polónia; e a publicação de livros sobre a contemplação e o diálogo.

⁷²² Esta mensagem revela um aprofundamento da reflexão sobre os ensinamentos do hinduísmo que têm relação com aspectos levantados pelos Evangelhos cristãos, em particular a idéia de não-violência, *ahimsa*, e de fraternidade universal, *loka samgraha*.

⁷²³ Um deles assinala a atualidade do tema e mostra o sucesso de uma emissão de televisão dos Países Baixos sobre "Contemplação e Diálogo". Um encontro entre monges cristãos, ortodoxos, tibetanos e budistas zen, na França, a respeito dos "Monges hoje" enfatiza a universalidade do arquétipo do monge na profundidade de cada ser humano e a universalidade da busca de Deus, que pode revestir diferentes formas segundo cada tradição; enquanto que encontros entre monges cristãos e hindus, na Índia, põem em relevo a contribuição dos renunciantes, *sanyasa*, e *ashrams* hindus para a espiritualidade do atual mundo secular, assim como o interesse da contribuição dos *ashrams* cristãos.

monaquismo cristão e as outras religiões do Oriente, nos relatos de vários encontros.⁷²⁴

É claramente colocada, desde o documento I do primeiro boletim, não apenas a importância do reconhecimento da diferença para a busca comum de uma unidade em Deus, mas também a relevância do outro enquanto estrangeiro. O outro é percebido como distinto do cristão, mas defende-se a idéia de que este estrangeiro seja considerado como um irmão na busca de Deus. Utiliza-se, inclusive, neste documento I, a expressão “entrar no eixo do outro”, que se refere ao movimento de saída de si-mesmo e dos próprios referenciais para entrar no universo do outro e dele se aproximar através da compreensão de seus sentidos e diferenças próprias:

“Sua diferença tem sentido para mim, naquilo que eu sou. Ela dá consistência tanto a nossa relação mútua quanto a nossa busca comum de uma unidade em Deus” *.⁷²⁵

O boletim nº 1(1996) ajuda a entender que esta mudança de eixo proposta pelas autoridades católicas se enraíza no desejo de conhecer o outro e no movimento de abertura para o outro enquanto membro de uma outra cultura e religião. Em seu discurso aos bispos da Birmânia⁷²⁶, o Papa João Paulo II enfatiza a relevância do encontro com as culturas e religiões locais não apenas da Birmânia como também de toda a Ásia, em particular com a antiga tradição monástica deste país, que permite:

“... constituir uma ponte espiritual de comunhão podendo estimular o diálogo entre Budistas e Cristãos” *.⁷²⁷

Considera que as vidas dos monges consagradas à oração e ao ascetismo em ambas as religiões teriam a força de nos lembrar que:

⁷²⁴ Como, por exemplo, no relato do encontro de Superiores Beneditinos do Sri Lanka, no qual se procura ampliar este paralelo para a religião muçumana, em particular através da referência ao sufismo.

⁷²⁵ Idem p.10.

⁷²⁶ Em julho de 1996.

⁷²⁷ Boletim nº 1, 1996, p.3.

”... os desejos mais profundos do coração são completamente satisfeitos não pelo materialismo que se contenta em ‘ter’ coisas, mas pela comunhão que resulta do ‘ser’ com Deus” *.⁷²⁸

Outros discursos do Papa feitos neste mesmo período em diferentes contextos põem em evidência um amadurecimento da reflexão sobre a alteridade e uma insistente exortação ao reconhecimento mútuo entre as religiões, deixando claro o reconhecimento da contribuição monástica e contemplativa tanto do cristianismo como das outras religiões e o interesse católico por seu modo radical de busca e encontro em Deus.⁷²⁹ Nessa perspectiva, os caminhos espirituais do Ocidente e do Oriente são apresentados como se unindo ao nível do ser, em face de um mundo que se volta cada vez mais para o ter, tanto no Ocidente como no Oriente. Os encontros entre comunidades contemplativas de diferentes tradições são apresentados como um encontro entre pessoas que colocam em primeiro plano a busca do Absoluto. Nota-se aqui a nítida distinção entre o eixo de hegemonia e o eixo de alteridade: o primeiro separa e opõe o Oriente e o Ocidente em termos de dominação em suas relações políticas, enquanto o segundo reconhece as diferenças religiosas, mas, ao mesmo tempo, une os dois pólos no nível do ser e da busca espiritual.

Pode-se verificar a consolidação do eixo de alteridade e sua profunda diferença em relação ao eixo de hegemonia através de diferentes mensagens dirigidas pelo Conselho Pontifício para o Diálogo entre as Religiões a hindus, budistas e muçulmanos. Nota-se um aprofundamento cada vez maior da reflexão sobre as particularidades dessas religiões que as aproximam do cristianismo pela busca do mistério divino e sua expressão através da fecundidade inesgotável dos mitos e dos esforços penetrantes da filosofia.⁷³⁰ No budismo, destaca-se o tema da tolerância, mas procura-se ir além da tolerância em direção ao amor fraterno, ao perdão mútuo, à reconciliação real e à vontade comum de construir um mundo melhor. Tendo como base a concepção de amar o próximo como a si-mesmo,

⁷²⁸ Em português, a tradução seria: do estar com Deus. Contudo, em função da ênfase filosófica na questão do ser ressaltada pelas aspas tive que preservar a construção francesa.

⁷²⁹ Referências semelhantes à importância do diálogo entre os monges no encontro do cristianismo com outras culturas e religiões aparecem nos discursos do papa aos bispos da Tailândia, assim como em suas cartas ao Primaz dos Beneditinos e aos Cistercienses, transcritas nesse número do boletim.

⁷³⁰ São citados vários ensinamentos do hinduísmo nesse sentido: a não-violência (*ahimsa*), a fraternidade universal (*loka samgraha*), a noção de família humana (*vasudhaivaikutumbakam*).

ressalta-se o fato que este amor implica o reconhecimento e a aceitação dos outros com suas diferenças. Avança-se, ao mesmo tempo, na reflexão sobre as diferenças e particularidades do outro⁷³¹, ressaltando-se a possibilidade de opor-se às guerras e aos conflitos com determinação, construindo uma civilização do amor através da manifestação de uma harmonia que respeita a identidade de cada um.

Novas linhas de ação em comum entre os monges das diferentes tradições são traçadas, nas quais se encoraja não apenas o aprofundamento da identidade própria, mas também o respeito e o conhecimento da identidade do outro com grande integridade, de modo que, cada vez mais, todas as atividades locais das comissões do DIM:

“... ilustram o caminho percorrido cada ano na via de um aprofundamento da caminhada espiritual e do reconhecimento mútuo...” *.⁷³²

Observa-se um engajamento crescente de monges budistas e cristãos no movimento inter-religioso internacional e a convergência a respeito de certos temas e conclusões comuns.⁷³³ Nota-se uma preocupação com a retomada da reflexão teológica para que esta leve em conta a problemática atual do diálogo e medite e as atitudes do próprio Jesus em seus encontros com os estrangeiros, em particular sua postura de acolhimento do outro.⁷³⁴ Defende-se um ultrapassamento das teologias da inclusão, da exclusão e do pluralismo, um aprofundamento da doutrina do Espírito Santo e do reconhecimento de sua ação além dos limites das comunidades cristãs, que reafirme a centralidade do Cristo e permita a compreensão de sua unicidade e universalidade.

Com o aumento dos intercâmbios monásticos, sobretudo a partir de 1997, cresce a importância atribuída às outras religiões e à convivência inter-religiosa. O décimo aniversário do Encontro de Assis e uma série de outros eventos de diálogo

⁷³¹ Mostra-se que elas podem às vezes ser ressentida como um peso ou mesmo como uma ameaça, sobretudo se são amplificadas pelos ressentimentos de origem histórica e pelas manipulações de pessoas sem escrúpulo. Entra-se, então, na espiral da violência e do medo da diferença. Considera-se que na tradição budista existe igualmente o respeito das diferenças construído a partir do conceito de “igualdade da alma”, upekkha, e da compaixão, karuna, em relação a todos.

⁷³² Idem, p.10.

⁷³³ Acentua-se cada vez mais a necessidade de uma verdadeira ‘cultura de diálogo inter-religioso’, a ligação entre espiritualidade e engajamento social e político, assim como a urgência para as religiões de se engajarem de modo mais construtivo em favor de um mundo mais justo.

⁷³⁴ Como sublinham os documentos 1 e 2 do boletim de 1996.

estimulam a tomada de consciência sobre o assunto.⁷³⁵ A Igreja Católica da Ásia se prepara para a Assembléia Especial dos Bispos da Ásia com textos que aprofundam a idéia da ação do Espírito Santo também nas outras diferentes religiões do continente asiático, manifestando as riquezas espirituais que ele comunicou às nações e os elementos de verdade que concedeu aos povos.

Eventos⁷³⁶ organizados em toda a Ásia propiciam um maior conhecimento entre as diferentes religiões e a elaboração de bases comuns de discussão num nível nunca antes observado, propiciando o aparecimento de novas interpretações e enfoques a respeito das diversas culturas e das diversas místicas. Todos estes eventos e aproximações entre o Oriente e o Ocidente, sobretudo os intercâmbios entre mosteiros, propiciam uma maior convivência entre os monges de diferentes tradições religiosas e a elaboração das experiências da alteridade religiosa monástica. Testemunhos a este respeito começam a serem relatados a partir dos boletins de 1997 e refletem uma mudança radical no eixo entre o si mesmo e a alteridade. Estes testemunhos dos monges cristãos em diálogo demonstram a importância do testemunho do divino e da experiência para a transformação da consciência e para a questão da alteridade. Permitem igualmente melhor apreender as significações dadas a alteridade religiosa nas relações dos monges cristãos com as outras religiões ao longo do processo de diálogo.

7.3

Testemunhos do Divino e Experiências de Alteridade

Com base no Evangelho e na Regra de S. Bento, os monges cristãos em diálogo insistem na importância do acolhimento e da partilha da experiência para se chegar ao outro. A convivência com monges vivendo uma outra proposta monástica não-cristã muda completamente o enfoque do diálogo ao criar uma

⁷³⁵ Nas comemorações pelo cinquentenário da Independência da Índia, por exemplo, cuja libertação fora conseguida através do movimento pacifista e plurirreligioso de Ghandi, levantam-se vários clamores dos defensores do diálogo e da teologia da harmonia descritos no boletim n.º 4 do segundo semestre de 1997, p. 10. Simultaneamente, a Igreja Católica da Índia começa as etapas de preparação do terceiro milênio convidando a todos para a elaboração de planos para uma Índia melhor. Numerosos programas são lançados nesse sentido pela Comissão Ecumênica e de Diálogo Inter-religioso da Conferência dos Bispos da Índia para favorecer tanto a renovação pessoal como a renovação das relações com os outros através do amor e do serviço, entre eles o projeto de uma Assembléia Nacional Inter-religiosa sobre a Harmonia e a Cooperação Inter-religiosa.

⁷³⁶ Como, por exemplo, Seminário entre Hindus e Cristãos sobre a cosmologia e a antropologia, realizado, na Índia, em outubro de 1997.

perspectiva cristã diversa daquela experimentada quando se fala ao outro completamente inserido em um meio apenas cristão. A convivência dos monges cristãos com os contemplativos de outras tradições religiosas os abre para uma outra forma de sensibilidade e de abordagem do divino. Desenvolve-se uma nova forma de ser e se relacionar diversa daquela construída a partir de um lugar no qual há o predomínio de um único ponto de vista religioso. A partir deste novo lugar de confraternização e respeito pela alteridade, a contemplação do divino não é mais experimentada da mesma maneira, pois o espaço espiritual interior se ampliou no acolhimento da diferença religiosa do outro. Esta nova perspectiva⁷³⁷ leva os monges do DIM a uma outra forma de reconhecimento da alteridade, assim apresentada por Christian de Chergé:

”Trata-se, sobretudo de entrar no eixo do outro, como pretendia Massignon. O outro me concerne. É enquanto ele é outro, estrangeiro, muçulmano, que ele é meu irmão. Sua diferença tem sentido para mim, naquilo que eu sou” *.⁷³⁸

Antes de mostrar o desenvolvimento desta experiência de alteridade, é, entretanto, importante chamar a atenção para o fato de tratar-se de uma nova forma de testemunho do divino e de reconhecimento da alteridade, que se desenvolve a partir da articulação destes dois aspectos. Fiz referência à dinâmica de oposição e ao eixo de hegemonia a fim de salientar a diferença destes com a dinâmica de reconhecimento e o eixo da alteridade, na qual o espaço interior se amplia para o outro e na qual se entra no eixo do outro pelo acolhimento e convivência amorosa. Parece-me que a referência radical a uma outra ordem ou plano espiritual foi fundamental para se criar esta dinâmica totalmente nova e distinta da predominante nas relações humanas usuais. Já mostrei como os monges de diferentes tradições religiosas aperfeiçoaram através da vida contemplativa uma outra forma de despojamento de si-mesmo, de elevação espiritual e de abertura do coração.

Parece-me que estas características foram condições fundamentais para que pudesse ocorrer este tipo de acolhimento e convivência amorosa em termos de alteridade. Ao participar da convivência dialogal monástica, percebi que as

⁷³⁷ Desenvolvida por Massignon e outros pioneiros do diálogo.

⁷³⁸ Boletim nº 0, 1995, p.10.

relações humanas eram ali tecidas de modo diverso das relações socialmente dominantes. Ao constatar estar diante de uma forma diferente de relação humana, procurei melhor entender esta diferença. Observei que, mesmo nas situações de efervescência e confronto de pontos de vista e apesar das diferenças entre as diversas tradições monásticas representadas nesses encontros, não se manifestava, nas reuniões das comissões do DIM às quais tive a ocasião de assistir, nenhuma forma de luta pela hegemonia. Notei, ao contrário, um interesse pela compreensão do ponto de vista do outro e um respeito mútuo pela busca de transformação pessoal para a realização do divino. A diversidade de enfoques sobre a questão do divino e sobre os caminhos para lá chegar não impedia a referência comum a uma outra ordem e as suas exigências éticas.

Embora o reconhecimento das diferenças e da contribuição das outras religiões apareça desde os primeiros números do boletim e neles se perceba já um movimento para a alteridade, é a experiência da convivência inter-religiosa monástica e o testemunho direto sobre ela que permitirão acompanhar o desenvolvimento da sua dinâmica. Os próprios testemunhos só vão aparecer nos boletins do DIM com o desenrolar das experiências de convivência intermonástica e a publicação de relatos sobre este tipo de convivência. A análise histórico-cultural da narração dos boletins favoreceu a observação do processo desde o início da tomada de consciência sobre a questão e do movimento em direção às outras religiões, assim como a compreensão da importância deste desenrolar das experiências de convívio e do testemunho para a elaboração da nova perspectiva de alteridade.

Alguns pequenos relatos de experiências dialogais aparecem já no Boletim nº 3⁷³⁹, mas eles revelam um contacto ainda incipiente e preliminar com a alteridade. Neles, a dinâmica da alteridade aparece ainda numa fase inicial. Trata-se de uma simples aproximação do outro para a investigação e o reconhecimento do seu território. Uma monja beneditina francesa⁷⁴⁰ conta, por exemplo, seu encontro com judeus e mulçumanos sufis de Israel e descreve a experiência feita por este grupo plurirreligioso através da prática sufi de oração⁷⁴¹, assim como seu

⁷³⁹ Do primeiro semestre de 1997.

⁷⁴⁰ Ir. Samuel Nogue-Débat da comissão francesa do DIM.

⁷⁴¹ A prática do *DIKR* ou da repetição do Nome de Deus para se manter em comunhão com Ele e viver impregnando de espiritualidade a vida cotidiana.

encontro com o chefe da comunidade sufi, o dervixe Rafik. Outro relato⁷⁴² narra a visita de um grupo de monges beneditinos indianos a um Centro de monjas jainistas da Índia e descreve a participação em suas práticas monásticas diárias, salientando o caráter inovador deste grupo monástico indiano.⁷⁴³

Os diários de viagem são, sem dúvida, importantes fontes de informação e reflexão, assim como uma preciosa documentação para a pesquisa. Eles continuam sendo publicados nos boletins do DIM e são particularmente pertinentes na descrição de experiências cristãs em outras culturas⁷⁴⁴. Os relatos de viagens feitas por religiosos católicos, que falam de outras culturas e religiões, fornecem informações sobre o ponto de vista cristão sobre elas e podem também conter testemunhos. Os que foram publicados nos boletins do DIM manifestaram, sem dúvida, um reconhecimento do outro e um respeito pela alteridade religiosa. Fui levada, contudo, a distinguir os dois procedimentos, pois foi nos testemunhos de convivência monástica que encontrei uma apresentação e um novo conhecimento sobre a alteridade religiosa.

Percebi, então, que os dois podem ser associados, mas que se diferenciam na relação entre o si mesmo e a alteridade. São modos diversos de estar presente e participar da realidade, embora nos dois se possam testemunhar os fatos. Os diários de viagens permanecem no nível mais externo e descritivo da observação do si mesmo sobre o outro, pois o observador ali está apenas de passagem; enquanto que nos testemunhos propriamente ditos, sobretudo os de convivência monástica, ocorre uma participação e uma vivência mais profunda na relação com o outro. O testemunho pode assim ser considerado como um tipo de observação feita a partir de uma vivência mais prolongada e profunda, que gera um depoimento de si mesmo e da relação com o outro. Desse modo, os testemunhos

⁷⁴² Extraído do diário de viagem de Ir. Iona Misquitta, osb da Abadia de Shanti Nilyam, Bangalore, Índia.

⁷⁴³ O diário faz referência, em particular, ao aspecto feminista do movimento espiritual criado pela mestra espiritual deste grupo, a Acharya Shri Chandanaji Maharaj, a primeira mulher jainista a ser nomeada *acharya* ou mestre espiritual, aos diferentes tipos de práticas de não violência realizadas por estas monjas em sua vida cotidiana e à reverência destas monjas pelo Cristo, em particular por ter ele reconhecido às mulheres os mesmos direitos que aos homens.

⁷⁴⁴ É o caso, por exemplo, do relatório de viagem de Ir. Bruno-Marie Colin à Índia, publicado como documento 3 do boletim n.º 13 do primeiro semestre de 2002, no qual ela descreve sua visita a várias comunidades cristãs na Índia, mostrando a extrema variedade beneditina, diferentes estilos de implantação monástica e algumas experiências de inculturação na realidade indiana.

se tornam meios valiosos para o acesso ao processo de transformação da subjetividade e à dinâmica de identidade-alteridade.

Com o desenvolvimento dos Intercâmbios Espirituais Leste-Oeste⁷⁴⁵ ocorrerá um aprofundamento dos testemunhos dessas experiências de convívio. Apesar destes Intercâmbios terem começado em 1979⁷⁴⁶, é apenas, no segundo semestre de 1997, que começam a serem publicados, nos boletim do DIM, relatos que são destacados como testemunhos e que assinalam transformações desencadeadas pela dinâmica da identidade-alteridade. Parece-me importante ressaltar que, foi justamente a partir do quinto Intercâmbio Espiritual, em 1997, que os organizadores optaram por favorecer os contatos em profundidade e para isto aumentaram o período e a frequência das visitas aos mosteiros estrangeiros. Acredito que a convivência mais prolongada criou condições para o desenvolvimento de relações de maior troca e intimidade retratadas nos testemunhos. Além disso, a própria solicitação de testemunhos sobre estas experiências para serem publicados nos boletins do DIM pode ter contribuído para a reflexão e a elaboração a respeito da dinâmica de identidade-alteridade.

Não é possível aqui apresentar todos os interessantes aspectos desses depoimentos sobre a inserção na vida cotidiana e nas práticas monásticas comunitárias de outras tradições culturais e religiosas. Vale a pena, contudo, sublinhar que eles revelam a possibilidade de tomada de consciência das diferenças no ultrapassamento das relações de antagonismo. O reconhecimento da diferença se faz, nesses casos, concomitantemente ao estreitamento dos laços de fraternidade, como mostra o testemunho do monge beneditino francês, Daniel Pont:

“... nós éramos e permanecíamos, com certeza, diferentes, mas não podíamos mais duvidar que éramos ‘irmãos e irmãs’” *.⁷⁴⁷

⁷⁴⁵ Organizados pelo DIM nos quadros do Diálogo Inter-religioso Monástico por iniciativa conjunta de budistas e cristã.

⁷⁴⁶ No primeiro deles, quarenta monges japoneses visitaram a Europa; no segundo, realizado em 1983, 17 monjas e monges europeus visitaram mosteiros do Japão; no terceiro, realizado em 1987, 37 japoneses residiram em mosteiros da Europa; no quarto, ocorrido em 1990, 20 europeus permaneceram algum tempo no Japão; em 1997, por ocasião do quinto Intercâmbio Espiritual, duas monjas e cinco monges japoneses permaneceram em mosteiros da Europa.

⁷⁴⁷ Boletim nº 4, 1997, p. 6

Os testemunhos destes convívios espirituais entre monges de diferentes tradições chegam, deste modo, não apenas a uma descoberta mútua, mas também a um avanço nas relações de unidade na pluralidade. Relatam experiências de unidade, e põem em evidência a importância da referência a uma ordem espiritual nestas experiências. Sendo a experiência de unidade considerada no caminho místico e no diálogo inter-religioso monástico como uma das experiências fundamentais do divino, considero estes testemunhos como testemunhos do divino. O testemunho da monja tibetana, a Venerável Karma Pema Tsultrim revela igualmente não apenas um reconhecimento das semelhanças e diferenças, mas também a descoberta de um sentido de unidade na busca comum de transformação humana ao longo da caminhada em direção a esta ordem espiritual⁷⁴⁸. A experiência de convívio ajudou no esclarecimento desse objetivo espiritual comum, o que favoreceu o ultrapassamento das incompreensões a respeito da outra religião e a uma compreensão da unidade na diversidade, como sublinha o testemunho de uma monja japonesa, Kazuo Fukano⁷⁴⁹.

Os testemunhos dos monges de outras tradições religiosas revelam ângulos totalmente novos, assim como descobertas tocantes a respeito de práticas cristãs muitas vezes completamente distintas e desconhecidas para estes monges, como por exemplo, a Eucaristia. Assim sendo, a experiência fundamental deste íntimo convívio com monges estrangeiros me parece ter sido a experiência de:

“... deixar seu universo para entrar no do outro e aí habitar com respeito” * (idem, p.19).

Esse movimento de sair de si-mesmo para acolher o outro foi chamado de “sair em diálogo” e foi aplicado de modo simbólico tanto para os que saem em

⁷⁴⁸ “Estou seguro que meus confrades ficarão encantados em tomar conhecimento de todas as semelhanças que existem entre a vida monástica beneditina e a nossa. A mais fundamental é que nós rezamos para que se realizem as mesmas Verdades universais... O que eu escutava era muito diferente do que me haviam ensinado em minha vida monástica; era um verdadeiro desafio... Aprendi muito observando e praticando seu modo de vida, mistura de oração a Deus e de serviço aos outros. Encontrei muitas semelhanças entre o Budismo e o Cristianismo, descobrindo neste último uma profundidade que eu não suspeitava... Apesar da diferença cultural, nossa vida monástica comporta elementos comuns, tais como as cerimônias simbólicas, os rituais de bênção, a experiência comunitária de estudar, viver, amar e rir juntos, enquanto procuramos progredir na bondade e nas qualidades humanas” * (Idem, p.14/15).

⁷⁴⁹ “... nós chegamos, ao ultrapassarmos a diferença das línguas, a uma compreensão mútua profunda, graças à busca do mesmo objetivo...” * (Idem, p.17).

visita como para os que recebem a visita. É interessante observar que este duplo movimento de saída de si-mesmo ao encontro do outro tem como núcleo central a relação de acolhimento do próprio Deus. Considera-se que não apenas os monges que vão visitar outros mosteiros saem em diálogo, mas também aqueles que recebem os outros como se fossem “mensageiros de Deus” ou como se fossem o próprio Cristo, realizam este movimento seguindo a recomendação específica da Regra de S. Bento sobre a hospitalidade. “Sair em diálogo” corresponde não apenas ao movimento físico de esperar o visitante na soleira de sua porta e criar um espaço para ele na sua própria casa, como explicita Bruno Colin (França):

“... mas também acolher seu modo do comungar com o Absoluto, assistir a sua celebração e, para alguns, se engajar em sua meditação, abrir em nós um espaço de acolhimento, deixar um lugar livre para receber sua maneira de se aproximar do mistério. ‘Sair em diálogo’ é também abrir espaço em seu coração, receber não idéias, discursos, mas seres de carne, ir ao encontro deles por gestos, por um modo de ser transparente, alegre, respeitoso” *.⁷⁵⁰

Nessa dinâmica dialogal, cria-se, portanto, uma relação de aproximação, de amizade e intimidade com o estrangeiro que difere da dinâmica de oposição, segundo a qual o estrangeiro (ou o outro diferente de si-mesmo e do seu grupo) é colocado à distância e mantido num espaço exterior sem acesso à intimidade do coração. Essa dinâmica de aproximação é descrita por Marie-André Houdart (Bélgica) através do símbolo da Roda, que se encontra em vários antigos monaquismos:

”Revejo frequentemente em pensamento a ‘Roda do Dharma’, que coroa os mosteiros tibetanos. Ela me lembra a imagem, tão cara ao monaquismo antigo, da roda cujos aros convergem e se soldam no meio. Na medida em que os monges de todas as religiões progredem, na fidelidade as suas respectivas tradições, em direção ao Centro que imanta toda sua vida, eles se aproximam uns dos outros e descobrem o que cria entre eles, na compaixão mútua, uma misteriosa comunhão” *.⁷⁵¹

O caminho de pesquisa aberto pelo diálogo inter-religioso monástico confirma, portanto, as descobertas do método reflexivo de Nabert e da fenomenologia hermenêutica de Ricoeur sobre a relação entre consciência de si

⁷⁵⁰ Idem, p.19/20.

⁷⁵¹ Idem, p.21.

mesmo e alteridade, pondo em evidência a possibilidade de superar a divisão interna da consciência e a separação entre o si mesmo e o outro. A aplicação deste enfoque ao testemunho de consciências singulares buscando se compreender em sua existência mostra a possibilidade de se enfrentar o desafio da divisão e dilaceramento das contradições internas e externas em busca da unidade consigo mesmo e com o outro. Verifica-se, ao mesmo tempo, a importância do testemunho, da experiência e da narração para se acompanhar este processo, pois este tipo de interrogação é impossível no nível de categorias universais. O impacto do testemunho desse novo tipo de experiência pode ser constatado na seqüência dos boletins, que revela também o amadurecimento da relação de alteridade.

7.4

Experiência de Unidade na Pluralidade Cultural-Religiosa

O efeito positivo do 5º Intercâmbio Espiritual Leste-Oeste é mencionado imediatamente após a sua realização:

“O 5º Intercâmbio Espiritual Leste-Oeste estimulou ainda o interesse pelo diálogo na França e na Bélgica. Todos os grandes mosteiros de todas as congregações monásticas se sentem atualmente preocupados pelo diálogo”*.⁷⁵²

O mesmo boletim traz um testemunho que permite verificar como se desenvolveram concretamente as condições mais favoráveis ao amadurecimento da relação de alteridade. Trata-se do depoimento de Jacques Levrain que há vinte anos vinha participando do Grupo de Pesquisa Islamita-Cristão (GRIC). Este grupo, fundado em 1977 por cristãos e muçulmanos da Argélia e da França, propôs-se a aperfeiçoar um método de trabalho que permitisse o aprofundamento da compreensão do outro e assegurasse uma duração na convivência, considerada por eles como indispensável para uma verdadeira escuta do parceiro e uma reflexão de qualidade que preservasse também seu caráter confidencial e pudesse se manter ao abrigo dos meios de comunicação e das diferentes formas de poder. Escrevendo para o boletim do DIM a este respeito, Jacques Levrain mostra de

⁷⁵² Boletim nº 5 do primeiro semestre de 1998, p. 5.

forma muito clara a dinâmica de identidade-alteridade desenvolvida nesta experiência e sua relação com o testemunho do divino:

“O redator destas linhas pode testemunhar o benefício de uma longa escuta do outro: a fé do outro é progressivamente percebida do interior com toda sua coerência, aparece assim o que dá sentido à vida do outro. Esta escuta conduz a uma progressiva purificação do imaginário – um imaginário carregado de estorvos tanto do lado cristão como do lado mulçumano-, a uma verdadeira renovação do olhar sobre o outro. Num segundo momento, responder às questões do outro provoca necessariamente um retorno sobre sua própria tradição, obriga a uma reflexão em profundidade, muito estimulante. Parece estar aí o benefício primeiro do diálogo inter-religioso. Aprofundar sua fé, ultrapassar as visões estreitas convida a apreender um pouco o que é o olhar de Deus sobre os outros. É este aprofundamento pessoal que permite a abertura da inteligência e do coração, e que conduz a relações mais fraternas com os outros crentes, longe de todo sincretismo e de todas as concessões!” *.⁷⁵³

O testemunho de uma experiência de diálogo inter-religioso baseada no convívio e na criação de um espaço de intimidade permite um aprofundamento da compreensão do sentido e da diferença do outro que não é possível apenas através de uma observação externa ou de uma análise que se mantenha de fora da própria experiência. A força do testemunho e o seu valor como depoimento vêm do fato da pessoa ter vivido a experiência relatada e poder assim enriquecer o conhecimento sobre o assunto com aspectos que só podem ser percebidos de dentro desta situação e do seu desenrolar ou por quem passou por uma experiência semelhante. O diálogo inter-religioso monástico ao se propor como diálogo de experiência e ao desenvolver a prática da hospitalidade cria, portanto, uma condição única e favorável ao amadurecimento das relações de alteridade, pois abre as portas para um intercâmbio espiritual que dá acesso ao universo dos sentidos religiosos do outro, desencadeando deste modo a dinâmica de identidade-alteridade na qual ocorre uma troca, um reconhecimento mútuo e uma transformação das relações e dos próprios participantes dessa experiência.

Esta dinâmica se realiza tanto nas relações interpessoais como no interior da própria pessoa. Nabert e Ricoeur se referem à possibilidade de aprofundamento da consciência de si-mesmo no movimento para compreender-se e à dinâmica entre o si mesmo e o outro, que levam ao desabrochar da consciência de si, à

⁷⁵³ Idem, p.10.

constatação da impossibilidade de se atingir a igualdade consigo mesmo e à descoberta do Outro da consciência diverso do si-mesmo. Nesse processo, pode-se chegar a uma compreensão da unidade que liga todos os seres, num vislumbre do que possa ser a visão do próprio Deus sobre o universo por Ele criado, como salientou o testemunho acima citado. A dinâmica da identidade-alteridade pode, então, desembocar num testemunho do divino em relação com um estado de transcendência do ser que está além das diferenças e divisões criadas pelas diversas imagens e idéias sobre si mesmo e sobre o outro⁷⁵⁴.

O diálogo de experiência e convívio íntimo torna possível estabelecer um novo espaço comum de união e interioridade diferenciada, que tem como referência de fundo a ordem espiritual divina. Cria-se assim uma nova perspectiva a partir da qual as diferenças são integradas no espaço de união amorosa: a perspectiva da unidade na alteridade. O dinamismo de oposição entre o ego e o *alter*, descrito em outras pesquisas psicossociais, é estabelecido a partir de relações duais ou do confronto entre duas partes, enquanto que a dinâmica de alteridade dialogal que está sendo aqui abordado através do diálogo de experiência inter-religiosa é ternária, pois tem como pano de fundo a referência à ordem espiritual ou ao divino. Desse espaço de união triangular surge, então, a possibilidade de um acesso ao sentido do outro sem anular a diferença entre o si-mesmo e a alteridade.

Multiplicam-se, a partir de 1998, os testemunhos de encontros com crentes de outras religiões⁷⁵⁵, e desenvolve-se uma nova compreensão da busca espiritual

⁷⁵⁴ Monsenhor Pierre Claverie, numa citação, colocada no final do Boletim nº 5, de 1998, nela se refere ao diálogo como essencial para sua fé e para a relação entre Deus e os homens e dos homens entre eles. Distingue, então, o intercâmbio amoroso dialogal da divisão ou ruptura considerada como diabólica. Em outras palavras, o amor dialogal une e através dessa união se entra no espaço de Deus, no espaço onde reina a '*com – córdia*' ou união dos corações. Neste sentido, a unidade dialogal e a harmonia entre os seres é divina e a divisão dos corações ou a discórdia entre eles é diabólica.

⁷⁵⁵ Como mostra o documento 2 do Boletim n.º 5, no qual o Cardeal Francis Arinze relata tudo que a Igreja Católica vem aprendendo no contato com outros crentes e outras culturas. Ele dá seu próprio testemunho de encontro com um santo homem mulçumano e com um abade budista japonês, os quais falavam uma linguagem espiritual de sabedoria. Relata também o testemunho positivo da inculturação nas celebrações litúrgicas de certas regiões da África e da Ásia, nas quais transparece um outro uso das cores, dos materiais e da expressão corporal. O documento 5 deste mesmo boletim atesta uma nova experiência entre hindus e cristãos incluindo a referência à experiência mística e à busca do Absoluto, num contexto de intercâmbio cultural e religioso entre estas duas tradições.

e da experiência mística que leva em consideração as diferenças culturais⁷⁵⁶. A reflexão no interior de um espaço inter-religioso implica, portanto, uma leitura hermenêutica como salienta Benoit Standaert⁷⁵⁷ ou uma interpretação como a que procura dar Béthune a respeito do desafio atual do budismo⁷⁵⁸, ao qual ele procura responder a partir de sua experiência cristã do budismo e levando em conta as interrogações e esperanças de nossos contemporâneos. Esta orientação hermenêutica tomada pelo DIM no diálogo inter-religioso coincide com a postura de Ricoeur, que apresenta a hermenêutica não apenas como decifração de textos escritos, mas também como decifração do grande texto da vida, das obras e instituições, em particular no campo da religião.

Vários documentos publicados nos boletins seguintes⁷⁵⁹ ressaltam a importância das novas relações de alteridade, apresentando-as como alternativas de paz que evitam a eliminação do outro pela guerra e preservam tanto a vida como a sociedade humana. A publicação de testemunhos do Sexto Intercâmbio Espiritual Leste-Oeste⁷⁶⁰ permite perceber o processo interior pelo qual passam monges católicos que vão conviver com monges de outras culturas e religiões, revelando as dificuldades iniciais enfrentadas face às diferenças nos hábitos e práticas até se chegar ao estado de comunhão fraterna entre estrangeiros, como se pode acompanhar pela transformação relatada por Christine Daine (França):

“Neste estado de espírito, pude então me abrir ao ritmo próprio de meus irmãos e irmãs budistas: pesquisadores do absoluto entregues como eu aos acasos de uma existência frequentemente frágil. Vivi belos momentos de comunhão fraterna com eles no trabalho manual...apreciei o cuidado com o meio ambiente natural e a alegria de comunicar apesar de tudo através de um olhar, uma mímica, um sorriso...Amei a intensidade do silêncio, na aurora, no frescor da manhã, no *zendo* amplamente aberto ou diante da natureza. O recolhimento repleto de gratidão antes da refeição, na harmonia dos gestos da cerimônia do chá, ou mais prosaicamente ao longo de

⁷⁵⁶ O documento 6 do Boletim n.º 5, por exemplo, narra a experiência de Sodô Yasunaga, sacerdote principal do Templo Shônunji de Osaka e Roshi do Centro Internacional Zen para leigos, do Japão, que participou do Programa de Intercâmbio Espiritual do DIM. Em seu testemunho, ele interpreta a experiência mística como experiência da Luz e mostra que cada experiência é expressa e interpretada a partir do quadro cultural no qual as pessoas nasceram e foram educadas. Faz uma releitura de experiências místicas cristãs nas quais aparece uma referência à Luz, como a experiência de S.Paulo no caminho de Damasco, colocando-se questões a respeito dessas experiências do ponto de vista do budismo zen.

⁷⁵⁷ Documento 7 do Boletim n.º 5 do primeiro semestre de 1998.

⁷⁵⁸ Documento 8 do mesmo Boletim n.º 5.

⁷⁵⁹ Como os Documentos 6 e 7 do Boletim n.º 6 do segundo semestre de 1998.

⁷⁶⁰ Documento 8 do mesmo boletim n.º 6.

intermináveis deslocamentos nos corredores dos grandes mosteiros. Foi a cada vez um mergulho benéfico no meu próprio silêncio interior, uma comunhão com os outros e com o Outro que me dilatou” *.⁷⁶¹

O aprofundamento da dinâmica da identidade-alteridade na convivência estabelecida através do diálogo experiência cria a consciência de um espaço inter-religioso no qual os membros de outras religiões não são mais considerados como pessoas de fora, como constata a Redação do boletim nº 7 em seu preâmbulo:

“... uma nova consciência cristã se forma onde os outros são, de agora em diante, integrados. Os fiéis das outras religiões e mesmo aqueles que não pertencem a nenhuma religião não são mais primeiramente considerados como gente do exterior, fazendo apenas parte do cenário da cristandade. Os cristãos, desde então abertos, sabem que estamos todos engajados solidariamente numa mesma aventura humana” *.⁷⁶²

É a partir deste novo ponto de vista de reconhecimento da alteridade num espaço inter-religioso de unidade de todos os seres, que Béthune⁷⁶³ vai abordar a presença do budismo na Europa. Defende um acolhimento do outro que seja um testemunho evangélico do respeito absoluto por todas as pessoas, e em particular por sua pesquisa espiritual, e que procure evitar qualquer atitude de julgamento ou reprovação, mas sem deixar de testemunhar a respeito do próprio engajamento cristão. Partindo desta nova abordagem da relação com as outras religiões, ressalta a importância fundamental da experiência. Refere-se primeiro a sua experiência direta e pessoal do budismo, sem a qual não lhe teria sido possível estabelecer uma relação de empatia com os budistas.

Deste modo, a experiência é primeiramente vista através do encontro com o outro, se possível em seu contexto de vida. Outro tipo de experiência considerada ainda mais indispensável é a da prática pessoal. É o conhecimento experimental da meditação budista, por exemplo, que pode revelar o que torna o budismo fascinante. Tal experiência feita por um cristão contemplativo permite não apenas compreender que ela não é exclusivamente budista, mas também de estabelecer uma ligação entre a vivência da meditação budista e a vivência de uma experiência análoga na tradição cristã. Aqueles que fizeram algum tipo de

⁷⁶¹ Idem, p.29.

⁷⁶² Boletim nº 7 do primeiro semestre de 1999, p.1.

⁷⁶³ Documento 2 - parte B do Boletim nº 6.

experiência contemplativa adquirem uma certa convivência e se reconhecem como companheiros de estrada, enquanto que aqueles que não tiveram esta experiência comum podem dificilmente estabelecer relações de empatia e desenvolver um encontro em profundidade. Desse modo, é através de uma experiência em comum com a alteridade religiosa que se entra num espaço inter-religioso e se pode, então, aprofundar a dinâmica de identidade-alteridade.

Em sua apresentação sobre as razões do engajamento no diálogo inter-religioso monástico⁷⁶⁴, James Wiseman, professor da Universidade Católica da América e presidente da Comissão americana do DIM (MID), realça a importância da experiência e do diálogo de experiência. Começa introduzindo o diálogo como um caminho que faz brotar idéias transformadoras na atual situação de massificação e opressão social, dando lugar a níveis mais elevados de sensibilidade cultural, de inteligência e humanidade. Face às diferenças lingüísticas e culturais, torna-se necessário não apenas um certo tempo para uma compreensão em profundidade a respeito de uma outra religião, mas também o relacionamento entre a explicação conceitual de uma questão e a experiência⁷⁶⁵.

Após outros exemplos sobre o papel da experiência e a importância transformadora do diálogo, mostra a consciência de comunhão nascida da experiência de oração e meditação partilhada nos Encontros Inter-religiosos de Gethsemani, no EUA. Referindo-se às Reflexões Teológicas sobre a Experiência das Conferências de Bangalore (Índia), em 1996, e Bose (Itália), em 1998, conclui que as experiências de unidade vividas nessas práticas partilhadas podem ser consideradas do ponto de vista cristão como um testemunho da ação do Espírito Santo, cujo papel principal é interpretado como o de favorecer a comunhão e a reconciliação.

Os boletins seguintes prosseguem o aprofundamento da compreensão evangélica e monástica deste espaço inter-religioso mais amplo, apresentando-o como um fundamento da paz entre os seres humanos, que ultrapassa a simples

⁷⁶⁴ Documento 3 do Boletim nº 7.

⁷⁶⁵ Para ilustrar como a referência à experiência ajuda a ultrapassar o fosso criado pelas diferenças culturais, ele relata como conseguiu explicar a monges tibetanos a visão cristã da Trindade fazendo referência à experiência dos primeiros cristãos a este respeito. Este diálogo provocou uma transformação em suas abordagens desse tipo de questão, fazendo-o deixar de lado o enfoque de tipo analítico e as discussões ao nível puramente conceitual, que utilizava anteriormente ao se dirigir a um público de formação cristã já familiarizado com os conceitos cristãos.

noção de comunidade internacional através de uma concepção de unidade e reconhecimento mútuo autêntico com base em uma espiritualidade de vida em comum:

“Diz-se isto em três pequenas palavras: “fazer-se ‘um’”. Fazer-se ‘um’ com os outros significa fazer seus suas preocupações, os pensamentos, os sofrimentos, as alegrias dos outros. “Fazer-se ‘um’” aplica-se antes de tudo ao diálogo inter-religioso. Escreveu-se que “para conhecer a religião do outro, é preciso caminhar com seus sapatos, ver o mundo como ele ou ela o vê, compreender o que significa para o outro ser budista, mulçumano, hindu,etc.” (F.Whaling,Christian Theology and World Religions. A Global Approach.London,1966, p.120-131) “Viver o que vive o outro”, além disso, engloba todos os aspectos da vida e é a expressão do maior amor, pois, vivendo deste modo, morremos para nós - mesmos, para nosso ego e para todos nossos apegos, podemos atingir o ‘nada do si-mesmo’ ao qual aspiram as grandes espiritualidades e podemos nos esvaziar de nós - mesmos pelo amor acolhendo o outro, podemos oferecer um espaço ao outro, que encontrará sempre lugar em nosso coração, podemos estar em relação com os outros estando sempre dispostos a aprender com eles, convencidos que temos verdadeiramente algo a aprender” *.⁷⁶⁶

É o entrelaçamento entre documentos teóricos e testemunhos que vai permitindo o amadurecimento da compreensão da alteridade, ao longo das publicações dos boletins do DIM. Os depoimentos dos participantes do Sétimo Intercâmbio Espiritual⁷⁶⁷ mostram uma mudança na atitude de acolhimento dos monges cristãos e um reconhecimento da caminhada conjunta para uma direção comum. Um deles, o monge Shôe Whaku, que já havia participado de um intercâmbio anterior conta, por exemplo, que, em sua primeira visita, ao assistirem a celebração da Eucaristia, os monges de outras religiões ficavam sentados atrás nas últimas fileiras, mas que, nesta segunda visita, eles já foram admitidos no círculo em volta do altar. Embora sem ter acesso à comunhão eucarística, eles foram tratados em igualdade de condições com outros cristãos, que por razões diversas também não comungam e pode deste modo experimentar uma comunhão inter-religiosa que respeita as diferenças e os limites estabelecidos por cada religião:

⁷⁶⁶ Documento 6 - Parte A, do boletim nº 8 de 1999: “Uma espiritualidade para uma vida em comum” de Chiara Lubich, p.29.

⁷⁶⁷ Realizado através da visita de monges budistas japoneses a mosteiros da Bélgica e Holanda, em 2000.

“Quando ele distribuía o Pão no círculo, o celebrante se inclinava diante de nós e depois passava ao seguinte. Nós tomávamos o cálice na mão, depois o devolvíamos. Nós sentimos que este Corpo e Sangue estavam realmente vivos e, embora nós não o pudéssemos nem comer nem beber, nós experimentamos que eles estavam verdadeiramente vivos em nosso corpo. Apesar de eu não poder beber o Vinho, eu não pude me impedir de sentir o seu perfume e era verdadeiramente especial” *.⁷⁶⁸

Este tratamento de igualdade na diferença se constata igualmente através da publicação de referências às pessoas santas, que se tornaram modelos para a caminhada espiritual nas diferentes religiões, como por exemplo, as referências feitas⁷⁶⁹ a figuras que também aprendi a reverenciar, na Índia, como a grande mística Mirabai ou o grande poeta santo do Maharastra (Índia), Tukaram, assim como a figuras de santidade do budismo, como Myoe Shônin e Shinsei Shoônin, que viveram, no Japão, no século XIII. Esse reconhecimento de uma vida santa em outras religiões não significa, no meu entender, que se admita um mesmo processo de santificação em todas as religiões sem levar em conta as diferenças, mas que se respeita a presença do divino encontrada em cada religião e as contribuições de cada uma para o desenvolvimento humano nesta direção.

As reflexões de um monge católico, William Skudlarek⁷⁷⁰, ilustram a contribuição de práticas de outras religiões para a tomada de consciência do divino, sem que com isto se abandone o caminho cristão de união com Deus. Ele mostra como a prática do zazen o ajudou em sua vida monástica através de um intenso esforço consagrado simplesmente a tomar consciência “de ser”, que o levou à compreensão da importância da consciência experimental da plenitude deste estado para o aprofundamento da relação do ser com Deus e para seu crescimento no amor e compaixão. Pelo seu testemunho fica claro que a prática deste tipo de meditação budista, como outras práticas de meditação, apenas preparou o seu espírito ou o levou até a soleira de uma experiência, que, no cristianismo, é uma experiência de profunda alteridade através da relação com o Mistério do Outro. Torna-se, portanto, fundamental agora melhor cernir a

⁷⁶⁸ Boletim n° 10 do segundo semestre de 2000, p. 26.

⁷⁶⁹ No boletim n° 11 do primeiro semestre de 2001.

⁷⁷⁰ Documento 7 do boletim n° 11 de 2001.

passagem do reconhecimento da diferença cultural e religiosa para a experiência de alteridade propriamente dita.

7.5

Unidade, Pluralidade e Alteridade Religiosa

O simples reconhecimento da diferença cultural e religiosa, o convívio com a pluralidade religiosa e até mesmo a prática de outras formas religiosas não resulta forçosamente em uma experiência de alteridade. É possível se reconhecer o outro com todo o respeito e até mesmo absorver suas práticas e verdades sem ter para isto desenvolvido uma concepção e uma perspectiva de alteridade. Já apresentei anteriormente o exemplo do hinduísmo a este respeito, e dei também o exemplo de interessantes interpretações do Cristo do ponto de vista hindu que não foram feitas de um ponto de vista de alteridade. A Índia é um país onde ocorre a séculos uma convivência de pluralismo religioso. O hinduísmo admite a multiplicidade de divindades, cultos e correntes religiosas, assim como possibilita a incorporação e assimilação de elementos ou aspectos de outras religiões. Toda esta extraordinária experiência de pluralidade religiosa se desenvolveu, contudo, em relação com um esforço metodológico para ultrapassar a visão de dualidade e a multiplicidade do ser e se chegar a uma visão de unidade centrada em um único Si mesmo Universal. Um processo de elevação espiritual, de profunda transformação humana e de vivência da pluralidade pode, portanto, realizar-se na ausência de uma visão de alteridade.

Se todo e qualquer outro é apenas mais um si mesmo, a questão da alteridade perde o seu sentido, mesmo quando se admite a pluralidade. É importante, portanto, distinguir a alteridade da pluralidade. Considero que a experiência de alteridade implica não apenas a percepção da diversidade ou pluralidade do seres, mas também a distinção dos lugares e pontos de vista entre o si mesmo e o outro. Só a partir do reconhecimento das diferenças de posições e pontos de vista é que se pode evoluir para uma perspectiva de igualdade na diversidade de posições e de unidade na pluralidade de pontos de vista.

Nesse sentido, é que a dinâmica de oposição pode ser considerada como um passo para a dinâmica de reconhecimento mútuo das diferenças e para que se possa atingir uma unidade no reconhecimento da alteridade das posições em

diálogo. Na concepção cristã, por exemplo, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são iguais em sua natureza divina, mas ocupam posições distintas entre si e estabelecem uma unidade de alteridade. Da mesma maneira, o diálogo inter-religioso monástico proposto pelo DIM vai se desenvolver no amadurecimento de uma visão de igualdade e de unidade na pluralidade para uma visão de unidade na alteridade. É este novo passo adiante na passagem da visão de oposição para a visão de reconhecimento mútuo na alteridade, que cabe agora acompanhar.

Essa passagem aparece, nos boletins do DIM, com o aprofundamento da dinâmica entre a identidade e a alteridade no diálogo entre as diferentes posições. Alguns relatos mostram um reconhecimento da contribuição do outro simultaneamente a um aprofundamento da própria identidade cristã. A inculturação do cristianismo na Índia, por exemplo, põe em evidência uma diferenciação da posição cristã face ao hinduísmo, um reconhecimento da experiência religiosa hindu e uma elaboração da posição cristã numa perspectiva asiática. Não houve apenas uma forma de incorporação do hinduísmo pelo cristianismo ou um amálgama de tradições, mas uma fertilização do cristianismo, no rico terreno do hinduísmo, que provocou o surgimento das experiências dos ashrams cristãos, na Índia. Esta não desfigurou o cristianismo ou anulou o hinduísmo, mas gerou uma nova experiência cristã oriental.⁷⁷¹

Embora a contemplação e a busca do Absoluto continuem sendo o objetivo principal deste tipo de organização da vida comunitária nos moldes desenvolvidos pela tradição espiritual hindu, a prática da meditação e o desenvolvimento da consciência mística passam a serem centrados na experiência do Cristo, nos Evangelhos e na tradição cristã. O processo de inculturação da espiritualidade indiana pela fé cristã torna-se, deste modo, um valioso exemplo da cultura de diálogo inter-religioso no nível da experiência mística, da hospitalidade cordial de todas as religiões, castas, nacionalidades e culturas. Sua experiência é descrita como a de uma comunidade que encarna os valores do Reino de Deus, em particular a renúncia, a simplicidade de vida e o engajamento social. Assume-se a perspectiva de uma comunidade em peregrinação com o conjunto da Igreja Católica, mas que tem um ponto de vista próprio (o ponto de vista particular do

⁷⁷¹ Documento 3 do boletim n.º 12, do segundo semestre de 2001.

cristianismo asiático) e segue o movimento do Espírito numa inspiração que germinou e brotou no contexto plurireligioso e multicultural indiano.

O avanço dos intercâmbios monásticos do DIM vem contribuindo também para o aprofundamento de um outro aspecto fundamental da dinâmica de identidade-alteridade: a reversibilidade de posições. O aumento do conhecimento mútuo no respeito da diversidade dos caminhos monásticos torna possível a melhor compreensão dos diferentes pontos de vista religiosos e até uma vivência de participação na experiência do outro. Um exemplo de reversibilidade é dado pela publicação do livro *Benedict's Dharma*. Uma resenha deste livro⁷⁷² demonstra a riqueza trazida pela abordagem deste importante fundamento da vida monástica cristã pela reflexão de budistas sobre esta Regra. Trata-se de uma leitura do texto cristão do ponto de vista budista em que se respeita a diferença de posições e tradições. Ela se faz num contexto de diálogo e de reconhecimento da alteridade que é, portanto, distinto das simples interpretações da mensagem cristã no sentido de uma outra religião⁷⁷³.

O levantamento do que tocou os autores budistas em sua leitura da tradição monástica cristã permite ultrapassar a visão exclusivamente cristã deste texto e perceber sua dimensão monástica universal, pondo em relevo sua contribuição para a pesquisa do *homo monasticus*⁷⁷⁴. Desse modo, põem-se em evidência não apenas as convergências entre o monaquismo budista e cristão, mas também as diferenças introduzidas pela fé em Cristo e pelo amor por ele fortemente enfatizado por S. Bento em seu apelo a imitá-lo. Um ponto de vista de alteridade é, portanto, assumido também por estes parceiros budistas do diálogo inter-religioso monástico. Não cabe aqui estudar como este ponto de vista se formou e como ele se integra na concepção budista da consciência, pois a proposta desta tese é aprofundar a dinâmica da identidade-alteridade dos monges

⁷⁷² Publicada no boletim n° 12 do segundo semestre de 2001.

⁷⁷³ Por exemplo, uma interpretação do Cristo e de suas palavras num sentido hindu ou budista.

⁷⁷⁴ Essa leitura sublinha a importância dada pela Regra beneditina à especificidade de cada pessoa através de observâncias propostas sem rigidez e de uma adaptação da ascese às diferentes circunstâncias. Isto foi considerado pelos autores budistas como a manifestação de uma autêntica compaixão e de uma visão realista do ser humano que é impregnada de uma calorosa cordialidade. Esta é descrita como uma receptividade não passiva do coração. Ressalta-se a estima expressa em relação ao trabalho como uma forma de prática espiritual quase equivalente à meditação, a importância dada aos menores detalhes da vida cotidiana e as grandes exigências feitas aos abades e abadessas, em particular pelo respeito exigido em face de cada monge e monja, pela importância decisiva atribuída a toda atividade e ao evitar engendrar o medo do julgamento.

cristãos. Não resta dúvida, contudo, que este ponto de vista budista sobre a Regra de S. Bento é enriquecedor para a dinâmica de identidade-alteridade.

Os testemunhos dos monges cristãos a respeito do Oitavo Intercâmbio Espiritual, realizado no Japão⁷⁷⁵ mostram também um amadurecimento da perspectiva de alteridade. Eles dão mais destaque às diferenças de posição na tomada de consciência do profundo choque cultural com a vida monástica japonesa⁷⁷⁶. O diálogo inter-religioso ultrapassa, no entanto, as barreiras lingüísticas, culturais e religiosas e é colocado por esses monges cristãos cada vez mais no nível do ser⁷⁷⁷. Nota-se uma reflexão mais crítica sobre as condições atuais das práticas das outras religiões, em particular das práticas religiosas do budismo japonês⁷⁷⁸. Desse modo, o intercâmbio entre os monges das diferentes tradições religiosas está colaborando para o desenvolvimento do ponto de vista de alteridade nos diversos parceiros do diálogo. Isto está resultando num aumento da capacidade de reversibilidade das posições e da reflexão a respeito do sentido e dos significados de cada universo religioso.

Neste novo contexto de reconhecimento da alteridade, o aprofundamento das pesquisas de sentido e a reelaboração dos significados passam a serem vistas, contudo, como uma atribuição de cada tradição. Considera-se que elas devem ser feitas segundo a orientação e o modo de ser de cada tradição e não pela imposição do modo de questionamento ocidental ou pela importação do modo oriental. Segundo este ponto de vista, cabe a cada um dos monaquismos ou a cada um dos parceiros do diálogo descobrir seus próprios sentidos e significações e encontrar seus próprios caminhos de transformação a partir de suas próprias condições de vida. A grande novidade do diálogo inter-religioso monástico introduzido pelos monges cristãos do DIM está justamente no desenvolvimento desta postura de

⁷⁷⁵ Documento 4 do boletim n.º 12, do segundo semestre de 2001.

⁷⁷⁶ Salientam, em particular, a diferença a respeito do papel atribuído às ações regradas nos seus menores detalhes para a formação dos monges japoneses.

⁷⁷⁷ O que pode ser observado através das descrições de manifestações de amizade, de expressões de benevolência ou de comunicações não verbais, como as dos sorrisos desarmados.

⁷⁷⁸ Ir. Gabriel, por exemplo, relata, no testemunho para o Oitavo Intercâmbio Espiritual, no Japão (Documento 4 do boletim n.º 12, pp.25/26), seu questionamento a respeito do sentido das suntuosas cerimônias e da quantidade de práticas de *zazen*. Conta que ao colocar a questão aos superiores budistas, estes responderam se referindo apenas à tradição. Considera também que apesar da competência dos sacerdotes e do mestre zen atuais, estes parecem símbolos de um sistema que envelheceu. O mestre zen por sua vez comenta ser este tipo de questionamento bem ocidental, mas reconhece a importância de se interrogar sem cessar e buscar novamente o fundamento da inspiração original do fundador da Escola Soto, sobretudo por que no sistema atual desta escola budista não há comunicação possível com a jovem geração.

alteridade, que vem tornando o diálogo uma maneira de aprender e se transformar junto com o outro no reconhecimento mútuo de cada identidade, como mostra o simpósio de encerramento deste Intercâmbio Espiritual feita no Instituto de Estudos Zen da Universidade Hanazono, em Kyoto, em outubro de 2001. O relato sobre este evento sublinha que as trocas foram feitas num clima de abertura e sem escamotear as questões mais candentes⁷⁷⁹.

O diálogo de experiência espiritual e o papel dos monges no diálogo inter-religioso tornam-se assim cada vez mais reconhecidos por sua pertinência e especificidade⁷⁸⁰. A reflexão teórica sobre este tipo de prática tendo sido aprofundada pela convivência dos Intercâmbios Espirituais, chegam-se a propostas concretas de mudança nas atitudes cristãs para responder aos atuais desafios do pluralismo religioso e à considerável evolução ocorrida no meio católico a respeito do lugar das outras religiões, nos últimos cinquenta anos, como as apresentadas por Béthune⁷⁸¹. Um sinal do aprofundamento da alteridade está no fato de que, pela primeira vez, esta palavra é especificamente nomeada, nos boletins do DIM, e se propõe que esta seja sinceramente levada em conta:

“O outro tem o direito de existir enquanto outro, sua salvação não consiste necessariamente em tornar-se nosso. A Igreja católica tem muito o hábito da autocitação: tem-se por vezes a impressão que os novos documentos não são jamais senão um novo desenvolvimento do que já foi dito anteriormente. Ora, sabe-se que esta atitude é particularmente estéril: é a biodiversidade que é vital, o acolhimento da vida que vem de outro lugar” *.⁷⁸²

A valorização da diferença de lugares e da diversidade de pontos de vista estimula a dinâmica da identidade-alteridade e desenvolve a perspectiva de

⁷⁷⁹ Em sua alocução de introdução ao simpósio, o Padre Jef Boechmans apresentou o diálogo como a essência de uma vida autenticamente espiritual, o centro da religião contemporânea e o coração de sua vida monástica. Um dos roshi presentes, Minegishi Shōten, que participou do programa de Intercâmbio Espiritual desde suas origens, comparou o budismo zen e o monaquismo cristão valorizando a contribuição do diálogo para o progresso do budismo. Mostrou, por exemplo, que este se dirige mais ao indivíduo, enquanto que o cristianismo mantém um melhor equilíbrio entre as práticas comunitárias e individuais, entre a Igreja e a célula do monge. O budismo poderia também aprender com o modo pelo qual o cristianismo se engaja na renovação de sua doutrina operando uma nova avaliação de seus ideais a partir da realidade atual.

⁷⁸⁰ Como se observa através de comentário a este respeito feito no preâmbulo do boletim n° 13, do primeiro semestre de 2002.

⁷⁸¹ Documento 4 do boletim n° 13, do primeiro semestre de 2002.

⁷⁸² Idem, p.25.

unidade na diversidade de pontos de vista. Esta unidade na alteridade difere da unidade do monólogo, na qual existe apenas um discurso voltado para si-mesmo. A partir desta perspectiva de alteridade, Béthune propõe que se regozije com a verdade, não importa de onde ela venha; que se readquira a capacidade de espanto e deslumbramento com a descoberta do outro; e que se cultive a verdade reavivada pelo encontro. Nesta nova perspectiva, o ser humano não aparece mais fechado em si mesmo, mas é visto, ao contrário, como podendo sair de si para o outro, entrar no eixo do outro, e com ele se relacionar num novo espaço aberto.

A vivência neste espaço inter-religioso leva a uma nova compreensão de alteridade e a uma hermenêutica, que permite a tradução dos sinais, dos símbolos e sentidos próprios de cada universo religioso nele presente. Desenvolve-se também uma compreensão mais ampla da consciência e uma passagem da posição do ego (que funciona como um agente fechado e voltado para seu próprio centro) para a posição do si mesmo aberto à alteridade e por ela afetado. Nessa nova perspectiva, torna-se fundamental a conexão da experiência com a dinâmica da vida, que manifesta a multiplicidade criada pela pulsação e dinamismo do ser.

A importância de Nabert e de Ricoeur para a compreensão deste processo de diálogo inter-religioso monástico está no fato de suas filosofias permitirem deslocar o centro de gravidade colocado no sujeito individual e separado do outro para uma dinâmica do si mesmo em sua relação com a alteridade num processo concreto e histórico que enfatiza a importância da narração e coloca a mudança no âmago do ser e em relação com a pluralidade da linguagem. Esta é através do diálogo instalada no próprio coração do ser e implica a interpretação da diversidade de sentidos. Com base nesta perspectiva, a própria pesquisa para esta tese se baseia não em fatos objetivos e sim em testemunhos confiáveis. Esta pesquisa integra, portanto, a subjetividade, o processo de narração e o sentido da palavra das testemunhas das experiências relatadas para procurar entender o processo de transformação e de criação do novo espaço inter-religioso a partir da dinâmica de identidade-alteridade.

O acompanhamento do desenrolar do diálogo através das narrações colhidas nos boletins do DIM permitiu-me captar não uma descrição objetiva dos fatos, mas um processo de mudança relacionado à dinâmica da identidade-alteridade. Tomando como base a concepção de Ricoeur sobre o si-mesmo, não reduzi a identidade pessoal a um substrato imutável, mas situei-a numa

perspectiva histórica do ser que se constitui ao longo de um processo de mudança, na relação com a alteridade de um outro diferente, tendo uma posição e um ponto de vista distintos do si mesmo. Através deste estudo da dinâmica da identidade-alteridade de monges cristãos vivendo num contexto de desapego das imagens sociais do ego pude verificar que a constituição de si-mesmo ultrapassa a formação do ego e está intimamente associada à relação de reconhecimento da alteridade.

A interpelação do outro integrado a um universo religioso diverso do cristão permitiu aos monges católicos engajados no diálogo de romper com a tendência ao fechamento do eu, e de se abrir para uma dinâmica de reciprocidade e reversibilidade entre o si-mesmo e a alteridade, que atinge a sua maturidade através do processo acima descrito. Não considero que esta maturidade foi atingida por cada monge cristão e muito menos por todos os cristãos. Estou, portanto, nesta tese interessada na caracterização de um processo ainda em curso e cujo acesso vem se dando gradativamente e em diferentes níveis, sendo variável de pessoa para pessoa em função de sua maturidade psicológica e espiritual. O aprofundamento do diálogo e o desenrolar de sua dinâmica mostram, contudo, uma expansão e propagação dessa nova consciência dialogal e da perspectiva de alteridade nela desenvolvida, como revela a seqüência dos boletins e a pesquisa do DIM realizada com os monges cristãos em diálogo.⁷⁸³

7.6

Representações, Experiências e Histórias de Vida

Essa pesquisa realizada para a comemoração do 25^o aniversário do DIM se baseia no testemunho de 41 monges católicos de vários países⁷⁸⁴. Mostra, nas próprias palavras do Presidente do Conselho Pontifício para o Diálogo entre as Religiões, que este diálogo de experiências espirituais se tornou algo mais profundo do que a simples compreensão mútua e o intercâmbio de relações amigáveis:

⁷⁸³ Boletim n.º 14 do segundo semestre de 2002.

⁷⁸⁴ Um da Alemanha, Dois da Austrália, Sete da Bélgica, Um da Coreia, Dois da Espanha, Nove do EUA, Seis da França, Seis da Grã-Bretanha, Um da Índia, Dois da Itália, Um da Noruega, Um da Suécia e Dois da Suécia.

“Ele chegou em um nível muito mais profundo, aquele que corresponde ao espírito, onde a troca e a partilha consistem em um testemunho mútuo do que cada um crê e em uma pesquisa comum das convicções religiosas respectivas” *.⁷⁸⁵

Estes testemunhos dos monges e monjas do DIM sobre o diálogo inter-religioso monástico foram analisados para esta tese tendo como foco a dinâmica de identidade–alteridade e o desenvolvimento da perspectiva de alteridade neles apresentada para melhor compreender seu sentido, significados e contribuição no aprofundamento das relações com as outras tradições monásticas. Essa análise dos testemunhos não só revela a transformação da relação dos monges cristãos às outras tradições religiosas, como permite aprofundar a radical mudança ocorrida tanto na representação como na experiência do diálogo e da alteridade. Pode-se mesmo falar de uma verdadeira revolução a esse respeito, pois se passa de uma visão do outro como estrangeiro a ser conquistado e transformado em cristão à visão do outro como um irmão e alguém que compartilha a busca da contemplação de Deus por caminhos diferentes, que mostram, contudo, muitos pontos em comum com o caminho monástico cristão.

Todos os relatos demonstram uma profunda vivência de alteridade, na qual a busca do Outro divino se abre para o outro na diversidade do monaquismo das diferentes tradições religiosas. Trata-se, como explica Ramon Alvarez Velasco (Espanha), de buscar Deus em diálogo e aprender a reconhecer os dons espirituais espalhados por ele nas outras religiões, de modo que o diálogo se torna uma experiência de Deus, abre a pessoa para a relação com o outro e permite purificar a memória histórica cristã das ambições humanas que se misturaram à busca de Deus. Martin Bastinappa (Índia) conta como a experiência de diálogo o conduziu a uma nova relação com as pessoas de diferentes religiões e com os ashrams vizinhos, e mostra a importância deste tipo de diálogo para o estabelecimento da paz e da harmonia em seu plurirreligioso país. Marie Pinlou (França) enfatiza a necessidade do outro para a renovação de sua própria fé e as descobertas proporcionadas pelas aproximações vividas na consideração recíproca tanto nos monges cristãos como nos budistas, que participaram dessa experiência⁷⁸⁶. Gilchrist Lavigne (Noruega), após exemplificar seu encontro com o outro através

⁷⁸⁵ Boletim n.º 14 do segundo semestre de 2002, p. 2.

⁷⁸⁶ Menciona, em particular, a viva impressão causada nos monges budistas por algumas práticas cristãs como a Eucaristia.

de sua experiência no budismo e na adaptação de algumas práticas do mosteiro zen ao contexto cristão, introduz a questão da Alteridade Absoluta de Deus e testemunha o sentido cristão dado ao encontro com o outro:

“Mas depois disto, tudo tomou uma outra dimensão: o encontro com o Outro, o Outro como Deus e como meu próximo, um outro que tinha talvez uma concepção diferente do Absoluto, que não podia mesmo chamar o Absoluto Deus, e não tinha nenhuma experiência do Cristo. O diálogo tornou-se minha experiência de encontro com o Cristo nesta outra pessoa” *.⁷⁸⁷

Outros testemunhos se referem igualmente a essa transformação da busca de Deus através de um diálogo que pode ser chamado de contemplativo. Uso esta expressão por considerar que se trata de um encontro com o outro que se transforma em encontro com Deus e em encontro com o Cristo no ‘estrangeiro’. Esse encontro torna-se assim uma experiência de contemplação, que parte da situação de alteridade religiosa para realizar a experiência mais radical de alteridade com o Outro divino. Ela é descrita por Agnes Wilkins (Grã-bretanha) como o encontro com o Cristo sob vestes diferentes e como a descoberta da presença oculta de Cristo de maneiras ou em lugares que não são imediatamente evidentes.

Christine Daine (Bélgica) apresenta sua experiência cristã do budismo desenvolvendo uma concepção semelhante de alteridade a partir da idéia de pobreza e esvaziamento de si mesmo manifestada na Quenose (*Kénosis*) do próprio Jesus. Procura contemplar esse tipo de vazio ou ‘pobreza’ no âmago da Trindade (no Diálogo Intra – Trinitário), no coração em busca do Absoluto e no núcleo da relação com o outro. Não se trata para ela, nesta experiência de alteridade contemplativa, de renunciar a sua própria identidade, mas de descobri-la no abandono dentro de uma relação. Busca realizar a humildade monástica na tomada de consciência que não se é o centro do mundo nem de si-mesmo, mas que este centro é um vazio preenchido por Deus. Testemunhando sobre sua descoberta e partilha dos dons de Deus nas diferentes religiões da Ásia, Mayeul de Dreuille (França) aprofunda o sentido cristão do que estou chamando de alteridade contemplativa ao apresentar o despojamento necessário para a busca do Absoluto.

⁷⁸⁷ Boletim n. ° 14 p.18.

Descreve-o como uma forma de simplificação que tende para a não-dualidade. Não se trata, porém, de uma não-dualidade dos seres (como no hinduísmo), mas de um esvaziamento da vontade humana na relação amorosa com Deus⁷⁸⁸.

Peter Bowe (Grã-bretanha) testemunha sua experiência de relação com a alteridade religiosa a partir de uma certa suspensão do julgamento (*epochè*) da sua própria fé associada a uma inabalável convicção pessoal, de modo a entrar num espaço inter-religioso sem apagar as diferenças, mas caminhar com os outros evitando julgar qual é a melhor fé. O que conta para ele, neste caso, é estarem unidos em Deus. Adhelm Cameron (Grã-bretanha) se refere à necessidade de se esvaziar de si-mesmo para poder encontrar o Infinito junto com o outro, independentemente das diferenças de significado atribuídas a este encontro. A partir de sua experiência contemplativa na Eucaristia, à qual se refere como uma experiência de habitação recíproca com o Cristo, Samuel Nouge-Debat (França) investiga a possibilidade de uma passagem entre a experiência mística não-dual e a experiência mística trinitária cristã, na qual subsiste a alteridade. Procura realizar esta passagem através da tomada de consciência da unidade da caminhada conjunta para a Realidade Última e da descoberta do Espírito também em ação na diversidade de imagens e nomes dados a esta Realidade.

A nova postura em relação ao outro passa, portanto, por uma reflexão sobre a linguagem. Outros testemunhos abordam a complexa relação da linguagem e da alteridade. Lucy Brydon (EUA) assinala que é preciso procurar entender o outro levando em conta a maneira pela qual ele compreende as palavras que emprega. Não deixa, contudo, de testemunhar sua própria experiência de fé na relação com o outro, mas procura fazê-lo sem nenhuma intenção pré-concebida de proselitismo. John Dupuche (Austrália) apresenta sua descoberta do outro em relação com a linguagem ao mencionar suas pesquisas sobre o Shivaísmo da Cachemira. Narra sua experiência contemplativa no diálogo inter-religioso descrevendo-a como uma experiência da ressonância do Verbo⁷⁸⁹ na leitura dos textos sagrados desta corrente filosófica indiana. Nesse caso, a experiência de unidade na alteridade passa por uma experiência de unidade na diversidade das linguagens religiosas. Esse tipo de experiência contemplativa tem

⁷⁸⁸ Considera que esse abandono da própria vontade para se identificar com Cristo permite partilhar sua vida divina e se abrir para o Infinito da Trindade.

⁷⁸⁹ Do Cristo como Palavra de Deus sobre a qual falam as escrituras cristãs.

a ver com o sentido místico da linguagem, mas não é fácil de ser expressa através da linguagem. Conduz, no entanto, a uma forma nova de relação da contemplação com a linguagem desenvolvida em alguns testemunhos. Trata-se de uma forma tipicamente contemplativa de abordagem da linguagem, na qual ela é seriamente levada em conta, porém se procura ao mesmo tempo ultrapassá-la.

Esta abordagem da linguagem em termos de unidade na alteridade é aprofundada por Bernard-Joseph Samain (Bélgica), que se serve da experiência da poesia para ilustrar como a linguagem do diálogo se orienta para o Aberto, o Indizível e o Mistério que nos ultrapassa, conduzindo deste modo ao respeito do outro humano e de seu mistério. Refletindo sobre o trabalho dos monges para a cultura de diálogo, mostra que, assim como a poesia, o diálogo monástico leva a sério às palavras permanecendo ao mesmo tempo consciente de seus limites e de sua pobreza. Contrapõe, então, esta postura poética realizada no diálogo de experiência dos monges contemplativos à antiga postura católica a respeito das outras religiões, na qual o católico se coloca como um ser satisfeito, superior, que possui a verdade, e está cheio de segurança e de certeza.

Através das palavras da poetiza católica Marie Noël, exprime uma contundente revisão crítica desta postura por considerar que nela o cristão ao se inclinar para outra forma de pensamento apenas se inclina para salvá-la, isto é para circunscrevê-la, seduzi-la, ganhá-la para Deus. Nesse caso, o outro não é senão um objeto de compaixão ou de conquista, que é amado por misericórdia, mas desprezado no que diz respeito a sua fé. Não é assim possível nenhuma troca, pois este tipo de católico apenas dá e não recebe. Esse comentário não se reduz, contudo, a uma crítica exterior das posições institucionais da Igreja católica. No caminho da tomada de consciência e da prática monástica, este problema é situado também em sua história pessoal⁷⁹⁰.

Os testemunhos levam, portanto, à conclusão da necessidade de uma profunda conversão dos católicos em relação à alteridade religiosa. Comenta-se mesmo que tal tomada de consciência exigiria dos católicos uma transformação profunda das atitudes imbuídas de superioridade. Tratar-se-ia de uma necessidade de transformação da representação de si mesmo como possuindo a verdade, numa

⁷⁹⁰ “Eu me exprimo nesse ‘nós’, não me coloco, individualmente ou enquanto membro do DIM, acima da massa, permaneço solidário de minha história católica. E na minha própria história, sei o quanto sou ‘católico’ no sentido estigmatizado por Marie Noël. Essa atitude, eu a bebi com o leite materno que a Igreja me transmitiu” *. (Boletim n. ° 14, p.11)

atitude de auto-suficiência profundamente enraizada na tradição católica⁷⁹¹. Essa mudança na relação ao outro vem se ampliando cada vez mais, tendo passado do diálogo ecumênico ao diálogo com as outras religiões, num processo de transposição de barreiras, que começa a estender-se igualmente àqueles que não têm religião, mas que pressupõe a atitude adotada no diálogo monástico, uma atitude de acolhimento do outro, purificada de toda arrogância.

Acompanhando os relatos de itinerários pessoais em direção ao diálogo inter-religioso percebe-se que suas motivações, mesmo as que são apresentadas como uma motivação intelectual, estão sempre enraizadas nas histórias de vida, como mostra Cosmas Hoffmann (Alemanha) desde o início de seu relato. Aaron Raverty (EUA) revela também como uma motivação espiritual para a alteridade pode aparecer muito cedo e espontaneamente desde a infância conduzindo posteriormente a um amadurecimento intelectual sobre a questão e a um interesse pelo diálogo inter-religioso:

“Apesar de ter crescido em uma família católica bem estável e piedosa, lembro-me que, desde a infância, interessei-me vivamente pelas outras tradições religiosas não cristãs. Adolescente, ia à biblioteca tomar emprestados livros sobre as escrituras dessas religiões não cristãs e os lia avidamente. Esse interesse prosseguiu durante meus anos de universidade... A convergência de todos esses interesses principalmente intelectuais me orientou para o campo do diálogo inter-religioso...” *.⁷⁹²

Esta atração pela alteridade mostrou-se central nos testemunhos. Ela pode mesmo ser vista como uma das motivações para querer dialogar com as outras religiões. Pascaline Coff (EUA), após descrever sua experiência de mais de vinte e cinco anos no diálogo intermonástico, manifesta seu reconhecimento pelo que este trouxe para sua vida considerando que nada equivale à experiência de encontro com o outro em seu próprio terreno, nada equivale a essa viagem para fora de si e de seu ambiente ao se viver em um outro país, com uma cultura e uma religião diferente da sua.

⁷⁹¹ “É preciso que nós lutemos sempre e permaneçamos vigilantes para que esse atavismo familiar não ressurgir. E que nós não sejamos surpreendidos novamente em flagrante delito de julgamento e de desprezo dos outros. Talvez na soleira de todo diálogo, devêssemos prever um encaminhamento de pedido de perdão: enquanto católicos, nós não podemos falar de diálogo, esquecendo-nos daquilo que fomos no passado e que nós ainda somos muito freqüentemente. ” * (Ibidem)

⁷⁹² Boletim n ° 14, p. 35.

Pode-se melhor compreender esse interesse pela alteridade, colocando-o em relação com os frutos espirituais do engajamento no diálogo, citados em vários depoimentos. Estes mostram como o encontro com a alteridade permite descobrir algo de estranho e de novo, que aguça a percepção e amplia a visão sobre o ser humano e seu mundo. Permite, ao mesmo tempo, ter uma nova perspectiva sobre a própria fé e de vivê-la sem estreiteza, ampliando a própria espiritualidade sem deformá-la, como demonstra o testemunho de Aaron Raverty (EUA):

“Na linha de meus interesses e de minha formação, um dos frutos é *intellectual*, no sentido que o diálogo me levou a colocar novas questões incisivas sobre minha fé e a sondar os recursos históricos e teológicos cristãos e católicos de uma maneira criativa e estimulante. Um outro fruto do diálogo concerne minha *piedade*, pois ele me revelou a que ponto os povos, que não são cristãos podem estar ligados a sua vida de oração e de meditação, cultivando a virtude com perseverança...” *.⁷⁹³

Os frutos do diálogo enumerados não são apenas espirituais, mas também humanitários, pois o diálogo de experiência incitou os monges católicos a considerarem mais seriamente o desenvolvimento pessoal ético e moral, a levarem em conta as questões de justiça e de paz, de sofrimento e opressão, que pedem uma resposta espiritual. O diálogo torna, portanto, a consciência mais aguda, renova o poder de resistência do ser humano e sua faculdade de adaptação; assim como estimula as amizades profundas, o enriquecimento mútuo e o trabalho para construir o Reino de Deus na terra. Muitos testemunhos sublinham o resultado positivo da confrontação com uma outra religião, pondo em evidência a relação entre experiência da alteridade e construção das representações da própria identidade religiosa, como mostrei no capítulo anterior. Mas me parece importante agora salientar que os relatos da pesquisa do DIM enfatizam que a aceitação da diferença religiosa contribuiu para esta consolidação da própria identidade

⁷⁹³Idem, pp 35/36.

religiosa⁷⁹⁴. A análise dos depoimentos mostrou igualmente que os testemunhos de monges e monjas do DIM não estão apenas enraizados numa experiência religiosa pessoal e comunitária. Foram também elaborados numa prática e numa vivência particular de diálogo voltado para a experiência e para a contemplação.

7.7

Diálogo de Experiência, Contemplação e Alteridade

O diálogo monástico revelou a importância da descoberta da alteridade e da experiência de troca e de confrontação construtiva com o outro diferente de si, em particular para o aprofundamento da contemplação e da identidade cristã em bases mais sólidas, como narra Mary John Scott (Grã-Bretanha):

“De minha experiência de partilha e de troca com o budismo zen retirei uma grande iluminação e de maneira correspondente um engajamento reforçado em relação à minha inserção no cristianismo. A importância que os budistas atribuem aos valores inerentes ao cristianismo: consciência de seu lugar entre os outros e no cosmos, respeito, honestidade, paz, preocupação com o mundo natural, tudo isso revitalizou minha busca de crescer nesses valores e deixar minha consciência ser formada por ela de mais perto “*.”⁷⁹⁵

Os testemunhos mostram que este acesso à alteridade se construiu nas histórias de vida, no desenrolar da história social e nas relações entre as comunidades de uma mesma religião e de religiões diferentes. A perspectiva de alteridade inerente à própria concepção cristã prepara, motiva e contribui para o diálogo, mas também se desenvolve e aperfeiçoa ao longo dele. Desse modo, é importante estudar a questão da alteridade ao mesmo tempo como uma fonte e como um dos resultados do diálogo interreligioso. A concepção cristã da alteridade estimula o movimento em direção ao outro, ao mesmo tempo em que a

⁷⁹⁴ Aaron Raverly comenta a este respeito: “Minha participação no diálogo inter-religioso aprofundou e reforçou, em vez de enfraquecer, minha fé em minhas raízes católicas e monásticas. Encorajou-me a colocar questões mais profundas sobre a tradição de minha fé, e a buscar e tentar fazer a síntese das respostas, que exploram as ricas profundezas da herança teológica da minha fé católica. Ela também dinamizou minha vida de oração pessoal, mostrando-me que as vias de devoção profunda, consagradas à oração e à meditação, encontram-se também nas tradições religiosas, que não são católicas e nem mesmo cristãs”*. (Boletim n.º 14, p. 35.)

⁷⁹⁵ Idem, p. 19.

caminhada do diálogo permite o aprofundamento espiritual da experiência positiva da alteridade.

A pesquisa para a tese focalizou o modo pelo qual a prática do diálogo inter-religioso produziu novas representações sociais sobre o outro e uma nova perspectiva a respeito da relação com as outras religiões. Ela ajudou igualmente a compreender a dimensão espiritual da questão da alteridade, mostrando, por exemplo, como as mudanças a esse respeito encontram sua raiz no caminho contemplativo cristão e na experiência da alteridade radical de Deus enquanto o totalmente Outro. Pude verificar que os testemunhos relatam experiências pessoais sobre a questão e exprimem representações, que são por sua vez elaboradas na experiência social, tanto no interior de cada comunidade religiosa como na relação entre os diferentes grupos religiosos e nas diferentes comissões de diálogo. Pode-se, portanto, falar de experiência da alteridade e de representação histórica da alteridade, ambas intimamente interligadas.

Pode-se constatar, por exemplo, através dos próprios testemunhos o quanto a prática do diálogo inter-religioso monástico mudou a representação histórica dos monges e monjas católicos, permitindo-lhes uma nova reflexão sobre a alteridade e uma mudança de atitude a respeito do outro enquanto membro de uma religião diferente da católica. As análises dos boletins do DIM e dos testemunhos indicam que as novas representações foram construídas e transformadas através da experiência das práticas de outras tradições, partilhadas com monges de outras religiões e vividas em comum com outros monges diferentes do seu próprio grupo, com outros diferentes de si mesmo. Como a coleta do material da pesquisa feita pelo DIM foi orientada para o testemunho, a análise que fiz dos depoimentos não se limitou às idéias sobre a religião ou a respeito de Deus, mas tornou também possível estabelecer a relação das representações com as práticas monásticas e com as experiências religiosas.

Meu estudo histórico já tinha indicado que o diálogo de experiência se consolidou ao longo desses vinte e cinco anos recentemente celebrados, mas estes testemunhos descrevem como esta experiência dialogal construiu um novo espaço (tanto pessoal ou interior como interpessoal) de alteridade, uma nova consciência inter-religiosa e novas relações entre as religiões. Além disso, os testemunhos relatam muitas histórias de vida com itinerários pessoais que põem em evidência os aspectos espirituais, psicológicos e sociais da dinâmica de identidade-alteridade

e sua relação com o modo de vida contemplativo, mostrando sua importância para a estruturação desse novo espaço, dessa nova consciência e dessas novas relações no campo religioso. A questão da alteridade é situada, nos testemunhos, na raiz da contemplação de Deus enquanto Outro, e nesse sentido a idéia do diálogo com outras tradições religiosas é apresentada como se encontrando no próprio coração da busca da contemplação de Deus, na certeza que todos os seres humanos são feitos à imagem de Deus.

Trata-se, nesse caso, de uma compreensão da igualdade humana fundamental, enraizada na concepção bíblica e na prática da contemplação. O interesse pela meditação e pela prática comum da contemplação está na origem dessa aproximação entre diferentes tradições monásticas, pois a contemplação é uma prática comum aos monges de diferentes religiões. Sendo a contemplação o próprio núcleo da vida monástica, ela se torna a base do encontro entre monges de diferentes tradições, constituindo uma plataforma comum para a aproximação dos monges e para o diálogo inter-religioso monástico. O testemunho de Kevin Hunt (EUA) descreve a descoberta dessa prática na tradição cristã, a tentativa de seu aprofundamento pelo zen e o início da aproximação entre monges cristãos e budistas a partir desse interesse comum:

“Minha descoberta fortuita de um livro intitulado ‘O peregrino russo’ foi um verdadeiro despertar para mim. Eu me pus a praticar o caminho sugerido... Uma das razões pelas quais fui atraído pelo zen foi seu método de meditação. Pensava que a disciplina sobre a qual eles insistem seria uma ajuda para minha meditação, especialmente para permanecer acordado... Dois anos depois, encontrei meu primeiro mestre zen, e convidei-o a vir ao meu mosteiro. Japonês, ele estava interessado em ver com o que se assemelhava um mosteiro cristão, e nos visitou alguns meses depois”

* 796

O relato deste monge mostra claramente como a prática da meditação o conduziu ao diálogo inter-religioso e como esse caminho contribuiu para a consolidação de sua fé cristã:

⁷⁹⁶ Boletim n ° 14, p. 16.

“Foi ao longo de retiros semelhantes que comecei a me engajar no diálogo inter-religioso. Muitos estavam intrigados de ver um monge cristão praticar o zen, alguns eram mesmo hostis. As questões, que me colocavam, obrigaram-me a refletir mais profundamente sobre a experiência que fazia na minha vida de meditação e sobre o que isso representava para mim enquanto cristão. Tomando mais consciência de meu progresso de monge católico na meditação, assim como a respeito da profundidade crescente da união com o Pai, em e com Jesus Cristo, acabei por articular o que significava ser um contemplativo cristão. Mais eu falava e explicava, mais me pediam para falar e explicar. Embora não tenha jamais tido a intenção de estar implicado no diálogo inter-religioso, descobri que já estava nele ” *.⁷⁹⁷

Parece-me, portanto, que o diálogo inter-religioso vem colaborando não apenas para a consolidação da fé cristã, mas também para reforçar as práticas monásticas católicas. O enfraquecimento dessas está relacionado a uma ‘crise religiosa’ mencionada nos testemunhos como provocada pela ‘modernização’ do ocidente, que teria tornado as práticas tais como o jejum e o silêncio ‘fora de moda’. Kevin Hunt (EUA) comenta que a psicologia teria passado a ser considerada como a norma que serve de medida para tudo, enquanto que as práticas tradicionais de meditação haviam passado a serem consideradas insuficientes. Narra como através das práticas de meditação das religiões orientais redescobriu que as práticas ascéticas tradicionais ainda eram utilizadas enquanto meios de crescimento na vida espiritual⁷⁹⁸.

A colocação de novas e importantes questões religiosas e teológicas relacionadas ao diálogo e à contemplação leva também ao aprofundamento dessas práticas cristãs. A contemplação é relacionada com a experiência da unidade fundamental subjacente a toda realidade e a todos os seres, em relação com a ação do Espírito Santo e com Cristo. Ao testemunhar a respeito de suas experiências espirituais com as pessoas de outras religiões, Michael Mifsud (Austrália) relata que elas lhe proporcionaram um conhecimento mais profundo de Deus e uma compreensão mais ampla da ação do Cristo por intermédio do Espírito⁷⁹⁹. Muitos testemunhos se referem a esta ampliação da consciência a respeito da presença

⁷⁹⁷ Idem, p.17.

⁷⁹⁸ Sublinha que freqüentemente os mais assíduos nessas práticas eram justamente os ocidentais professores de psicologia, concluindo que isso o levou a considerar com um interesse renovado o método cristão tradicional de oração e de meditação.

⁷⁹⁹ Ele a descreve como uma experiência das profundezas do coração do Cristo considerado como o cerne de toda realidade, presente em todos os povos e em todos os lugares.

universal de Cristo. Lucy Brydon (Grã-Bretanha) considera esta experiência da dimensão cósmica do Cristo como o cerne do diálogo inter-religioso para um cristão⁸⁰⁰.

Uma reflexão sobre a contemplação brota, então, desta prática do diálogo inter-religioso entre os contemplativos, de modo semelhante à que brotou, no início do cristianismo, do diálogo com as diferentes culturas do mundo antigo. Ela conduz Bruno Marie Colin, por exemplo, à colocação de algumas questões sobre o Mistério de Deus, sobre a Trindade e sobre a busca do Absoluto:

“Algumas questões se colocam: estamos nós fora do mistério de Deus? Deus está em um além, que nos ultrapassa? Ou é ele o Mistério, no qual nós nos movemos, e no qual nós atualizamos sua Plenitude? Homens de religião, quem é o Último? Quem é teu Deus, meu Deus, nosso Deus? Pela religião, nós somos irmãos, algumas vezes irmãos inimigos, mas por que? Quem é esse Absoluto que nos move uns e outros? Não são palavras, é o que se vive! Não podemos imaginar que aqueles que crêem são aspirados pela própria dança do Deus-Trindade, chamados ao diálogo intra-trinitário, à comunhão dos Três através dos meios que Deus conhece?” *⁸⁰¹.

Não cabe aqui entrar na discussão nem na avaliação das idéias que brotam destes testemunhos e que surgiram através de uma maior convivência inter-religiosa e de práticas conjuntas com as outras religiões, pois este tipo de reflexão diz respeito ao campo teológico. Interessa-me, no entanto, do ponto de vista psicossocial, salientar a fertilização intelectual gerada por este intercâmbio religioso e a tentativa de universalização da experiência contemplativa cristã e de sua concepção religiosa⁸⁰². A concepção mística a respeito de uma unidade subjacente e oculta, que sustenta e integra toda a criação já tinha sido anteriormente identificada pelos místicos cristãos ao Cristo⁸⁰³.

⁸⁰⁰ Este a leva à contemplação da riqueza, profundidade e amplitude da sabedoria e do conhecimento de Deus.

⁸⁰¹ Boletim n° 14 do segundo semestre de 2002, p. 26.

⁸⁰² É feita referência, por exemplo, à presença oculta de Cristo não apenas ao longo dos séculos, mas também de diferentes maneiras e lugares, fora dos meios cristãos. Procura-se uma relação com outras filosofias religiosas, em particular hindus, que falam também do Verbo divino ou da Palavra de Deus, que sustenta toda a criação, procurando-se aprender a reconhecer a sua face em outras religiões e culturas.

⁸⁰³ São citadas a esse respeito, nos testemunhos, certas passagens de textos e experiências que transcenderiam as fronteiras cristãs e conduziriam ao coração do diálogo, já que os grandes textos sagrados hindus fazem eco a esse tipo de reflexão oriunda da experiência mística e do diálogo monástico. Os teólogos cristãos já estão discutindo sobre o assunto atualmente. Cabe a eles e ao magistério da Igreja estudar a questão e verificar em que medida as idéias neste sentido correspondem ou não aos fundamentos da fé católica.

É oportuno observar que os testemunhos revelam a descoberta da contemplação ainda na infância. Jef Boeckmans conta seu itinerário, relatando experiências contemplativas nesta fase de seu desenvolvimento e também o esquecimento dessas experiências infantis na adolescência, quando ocorre a descoberta do desejo de união e as tentativas de preenchê-lo através das relações amorosas⁸⁰⁴. Seu caminho contemplativo se aprofunda ainda na alegre descoberta que em outras tradições espirituais existe uma elevada compreensão do funcionamento do espírito e da possibilidade contemplativa na vida secular, cujo fio de ouro foi perdido no ocidente. Toda esta complexa caminhada lhe permite chegar a uma belíssima síntese, que resume bem a essência do percurso do próprio diálogo contemplativo cristão realizado pelo DIM:

“Assim, portanto, para mim a pesquisa de Deus, a essência da vida monástica e o diálogo inter-religioso correspondem à mesma coisa. Todo fenômeno religioso me interessa e o coração do próprio diálogo inter-religioso é a busca do Último. Buscar Deus individualmente e com toda a humanidade. Um outro valor essencial da vida monástica, deixar a própria residência (*chez soi*) ou *fuga mundi* é muito próximo do que se experimenta no diálogo inter-religioso autêntico. É como nosso pai Abraham deixando todas suas certezas para partir em busca do mistério inefável da vida. A verdade essencial para mim não é uma doutrina. É uma pessoa viva. É o próprio Cristo, que é o coração da realidade, da realidade total. O Cristo total, em tudo. Em cada som, em cada olhar, há o rosto escondido do Bem-amado. Não é uma doutrina. É a experiência da unidade. Enquanto cristãos, somos convidados pelo Cristo a ter esta mesma experiência da unidade com o Pai” *.⁸⁰⁵

Sublinha, então, a importância de crescer em respeito e humildade uns em relação aos outros e abandonar toda arrogância relativa à possessão da verdade, de convidar o outro a nos acompanhar, mas de considerá-lo, ao mesmo tempo, como responsável pela própria caminhada, pelo que faz, pela própria conversão⁸⁰⁶. Ao considerar como sua morada humana o mundo inteiro com toda sua diversidade de expressão cultural e religiosa, acha necessário ampliar a concepção do Cristo e da ação do Espírito Santo, e situa o coração da vida monástica cristã nesse

⁸⁰⁴ Narra sua profunda decepção pela constatação da impossibilidade de satisfação desse desejo insaciável, que só se realizou através da contemplação do Transcendente e de uma integração pessoal encontrada na vida contemplativa cristã.

⁸⁰⁵ Boletim n° 14 do segundo semestre de 2002, p. 41.

⁸⁰⁶ O diálogo inter-religioso corresponderia assim ao ideal de S. Bento para quem a humildade é a pedra de toque da vida espiritual autêntica, segundo a qual não possuindo nada se possui, entretanto, tudo.

reconhecimento do Cristo em toda humanidade e de toda humanidade no Cristo. Viver a fé cristã no face a face de uma outra cultura e religião não é, contudo, uma experiência fácil e pode provocar questionamentos e experiências dolorosas de obscuridade, como testemunha Jean-Bernard Simon-Vermont (Suíça), que mostra o quanto foi estimulante este desafio da alteridade e como esta confrontação foi propulsora e levou a uma abertura e fecundação inter-religiosa, conduzindo-o a uma compreensão mais ampla do Cristo e dos mistérios cristãos.

Outros testemunhos apontam na mesma direção e se interrogam sobre esta aspiração universal ao Absoluto, como faz Marie-André Houdart (Bélgica) a partir da luta dos monges asiáticos para manter a liberdade de sua vida monástica e a fidelidade as suas próprias tradições ancestrais, mostrando-se tocada pela sede do Absoluto que se exprime também em vários textos sagrados da Ásia.

Desse modo, o diálogo monástico se centra na questão do Amor Supremo (*Caritas*) e se exprime, como mostra Kathy Lyzotte (Bélgica) num desejo de escutar e aprender, de buscar a verdade e falar sobre ela com os monges de outras tradições religiosas e de transformar-se nessa troca numa necessidade consciente e deliberada de abandonar as tendências narcisistas para adotar uma abertura amorosa e incondicional em direção aos outros. Para esta monja, como para outros monges do DIM, o diálogo inter-religioso faz parte de uma caminhada para o Absoluto e visa a construir os fundamentos de um amor universal.

7.8

Caminhada para o Absoluto, o Oriente e a Alteridade

Numa linguagem simbólica, Daniel Pont (França) compara este tipo de diálogo ao oriente para o qual se caminha e que orienta a caminhada daqueles que saíram de si mesmos, permitindo ultrapassar os fechamentos confortáveis e manter a direção da caminhada voltada para o horizonte. Notker Wolf (Roma), Abade Primaz Beneditino, narra o seu encontro com o budismo, sua experiência na organização dos intercâmbios entre os mosteiros da Europa e do Oriente e as trocas espirituais e artísticas deles resultantes, assim como a contribuição que lhe proporcionaram tanto no nível pessoal como na reavaliação dos elementos da sua própria tradição monástica. A comparação com uma outra tradição espiritual favoreceu seu discernimento sobre o que é realmente importante, numa época em

que se colocam questionamentos e reformulações de numerosos modos de fazer. Esta experiência de diálogo lhe permitiu chegar a uma fundamental e mais abrangente perspectiva de alteridade, que relaciona à ação do Espírito Santo:

“No nível do essencial, o diálogo tornou-se para mim a forma exemplar de todo encontro com os outros. Trata-se, com efeito, de um mesmo procedimento de escuta e de respeito exigidos pelo encontro tanto de pessoas de outras religiões como de ateus, de jovens ou de pessoas idosa: é preciso a cada vez fazer um esforço particular para encontrar o outro, irreduzível e único. Também compreendi melhor que, na evangelização, é preciso renunciar a todas as formas de poder, deixar agir o Espírito Santo e esperar a sua ação” *.⁸⁰⁷

Uma experiência particularmente interessante no que diz respeito à questão da alteridade e à relação entre o diálogo e a contemplação é a dos contemplativos cristãos, que foram educados na Ásia e foram marcados tanto pela cultura budista como pela prática da meditação zen. Ao ingressarem num mosteiro e numa ordem cristã, eles trazem já uma bagagem contemplativa, e vivem as alteridades culturais e religiosas dentro de si mesmos. Esta experiência de dupla pertença pode muitas vezes dificultar a integração pessoal, mas, no caso de Vianney Yang (Coreia)⁸⁰⁸, esta bagagem foi considerada um tesouro e ajudou-a a observar as práticas monásticas budistas coreanas e a aprender também com os monges e monjas budistas. Ela conta, como ao seguir o exemplo deles, conseguiu aprofundar sua experiência contemplativa cristã:

“Também me levanto as 3:30 h. Enquanto desponta a aurora, permaneço acordada durante duas horas e passo este tempo com Deus: isto me torna feliz e é para mim fonte de vida e de paz. Mergulhada numa oração profunda, sinto que me torno uma comigo mesma e com Deus. Sinto que os muros de meu coração desabam e torno-me cada vez mais aberta. É difícil exprimir isto com palavras, mas a experiência da presença de Deus torna-se muito profunda. Como um peixe dentro d’água, sinto que vivo em Deus como no ar que me cerca. Torna-se mais fácil entrar em meditação, e eu estou consciente de que meus pensamentos e meus atos tendem todos em direção a uma unidade sempre maior. Assim, quando começo a louvar a Deus com a comunidade, estas são realmente ‘*laudes*’, louvores” *.⁸⁰⁹

⁸⁰⁷ Boletim n.º 14 do segundo semestre de 2002, p. 50.

⁸⁰⁸ Da Congregação das Beneditinas Missionárias de Tutzing.

⁸⁰⁹ Boletim n.º 14 do segundo semestre de 2002, p. 59.

O aprofundamento da contemplação cristã através do desenvolvimento do diálogo de experiências provocou uma reflexão sobre a relação entre ambos. Concluiu-se que um diálogo sincero e frutuoso exigiria as mesmas qualidades que permitem o aperfeiçoamento da vida contemplativa, de acordo com as diferentes tradições monásticas: humildade, receptividade, silêncio, capacidade de escuta e disposição para modificar seus próprios esquemas e deixar-se iluminar por Deus. A prática da contemplação possibilita desenvolver estas qualidades espirituais, que estão também na base da espiritualidade do diálogo. Considera-se que, atualmente, a busca de Deus leva ao encontro daqueles que crêem nas diferentes religiões, propiciando uma busca conjunta em diálogo. Buscar a Deus numa caminhada conjunta com outras tradições religiosas permite compreender não apenas os dons espirituais nelas espalhados por Deus, mas também a própria natureza de Deus enquanto comunidade trinitária.

Uma década antes desses testemunhos que acabei de apresentar, os responsáveis do diálogo monástico já tinham começado a refletir sobre a relação entre contemplação e diálogo inter-religioso. Ao descrever o amadurecimento do diálogo inter-religioso⁸¹⁰, a partir do Encontro de Assis (1986), mencionei quatro tipos de reflexão sobre a questão da contemplação dos monges cristãos que foram decisivos nesse processo: a pesquisa publicada em *Contemplação e Diálogo* (1993)⁸¹¹; a reflexão que gerou o lançamento dos boletins do DIM (1995); a Carta Apostólica *Orientalis Lumen* (1995)⁸¹²; e os discursos do Sínodo para a Ásia,

⁸¹⁰ No Capítulo 5,

⁸¹¹ Ver Anexo III, item 18. A reflexão desse documento do DIM, redigido por sugestão do Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso, resume as linhas gerais de conselhos para o diálogo monástico dadas pelos primeiros monjas e monges cristãos a terem realizado uma experiência de prática contemplativa no contexto de uma outra religião. O objetivo do documento é fornecer elementos para aqueles que desejarem prosseguir esta proposta de diálogo do DIM. As orientações e conselhos desses pioneiros foram obtidos através de um levantamento que resultou em mais de cinquenta respostas dadas por estes monges e monjas. O documento *Contemplação e Diálogo* (1993) é uma reflexão sobre o conjunto destas respostas e faz uma síntese das indicações dadas para trilhar uma caminhada monástica com os monges de outras tradições. Além da apresentação do contexto teológico do processo de diálogo monástico, são descritas as disposições espirituais necessárias para dele participar e o modo de encaminhamento deste tipo de diálogo. Embora se mencione que os monges e monjas consultados não se limitaram a partilhar seus conselhos, mas exprimiram também seus testemunhos e convicções, esta publicação não fornece o conjunto dos testemunhos como na pesquisa mais recente, publicada no nº 14 do boletim do DIM, que adquire assim uma maior densidade e complexidade, abordando de forma mais clara e expressa a questão da alteridade. Ela é, entretanto, importante para o delineamento do sentido histórico desta caminhada.

⁸¹² Ver Anexo III, item 19.

realizado em 1998⁸¹³. Todos eles foram fundamentais para a elaboração da experiência cristã da alteridade religiosa. A Carta Apostólica *Oriente Lumen* (1995), por exemplo, lança as bases de uma perspectiva de alteridade entre o Ocidente e o Oriente ao reconhecer a especificidade do Oriente cristão e a relevância da diferença nos métodos e modos de conhecer e exprimir os mistérios divinos, desenvolvidos pelo cristianismo tanto no Ocidente como no Oriente⁸¹⁴. O Sínodo para a Ásia, caminha nesta direção, e acentua a abertura para o diálogo inter-religioso, nesse continente, empenhando-se tanto na valorização das tendências orientais específicas de cada país dessa região (em particular da dimensão contemplativa), como na preservação do sentido original da mensagem cristã.

É interessante observar que a reflexão apresentada em *Contemplação e Diálogo* é precursora de elementos iniciais e fundamentais para elaboração sobre a alteridade, embora o tema não seja ainda mencionado. Enfatiza-se, no entanto, tanto a importância do reconhecimento recíproco da identidade religiosa⁸¹⁵ como a descoberta do outro⁸¹⁶. Este documento reconhece que homens religiosos seguindo outros caminhos religiosos diferentes do cristianismo elaboraram meios que podem ajudar no conhecimento de Deus, como mostra o relato de monjas e monges participantes dessa pesquisa, que contam como foram ajudados no aprofundamento da contemplação cristã pelo que aprenderam com as outras tradições⁸¹⁷. Este reconhecimento do outro é nitidamente distinguido de qualquer

⁸¹³ Ver Anexo III, item 20.

⁸¹⁴ Este documento admite que as diversas descobertas neste terreno podem se completar; reconhece a contribuição do patrimônio cristão oriental para o enriquecimento da experiência cristã; e valoriza a maneira oriental própria de sentir, compreender, e viver a relação com Cristo, destacando a riqueza espiritual cultivada particularmente pelo monaquismo (no campo da contemplação e da ascese cristãs).

⁸¹⁵ Não se sugere a renúncia das próprias apreciações e sim a humildade e o respeito diante do mistério próprio de cada caminho: “O diálogo não existe senão entre parceiros que asseguram sua identidade e se preocupam em assegurar a reciprocidade das trocas” * (p.16).

⁸¹⁶ Os monges e monjas consultados nesta primeira pesquisa do DIM partilharam testemunhos de suas descobertas das outras religiões, que se renovaram em cada ocasião de intercâmbio provocando o espanto e mesmo algumas vezes o deslumbramento diante do encontro com pessoas profundamente religiosas nas outras religiões, de testemunhos tão profundos de sabedoria, de provas tão diretas de fé.

⁸¹⁷ É sublinhado que a fé em Cristo e a ligação com a tradição católica não significa que se acredite que “... tudo já tenha sido exprimido em nossa tradição católica e que não tenhamos necessidade de olhar noutra lugar” * (p.10).

tentativa de sincretismo⁸¹⁸, e apresentado como um encontro de coração a coração⁸¹⁹.

São apontados alguns procedimentos que favorecem o desenvolvimento da perspectiva de alteridade, apesar de esta não ser nitidamente formulada, como o será nos testemunhos publicados dez anos depois (2003)⁸²⁰. Tratando-se de acolher pessoas que fazem parte de tradições de pesquisadores do Absoluto, considera-se fundamental procurar respeitosamente aprender a conhecer suas próprias finalidades e sua mentalidade. É então apresentado o levantamento de alguns aspectos culturais e religiosos, apreciados como um importante fruto dos intercâmbios monásticos já ocorridos⁸²¹. As reflexões desse documento são apresentadas como indicações para trilhar uma caminhada monástica com os monges de outras tradições. Esta caminhada é considerada, em última instância, como uma caminhada para o Absoluto.

Não é ainda especificado que do ponto de vista cristão o Absoluto é uma Alteridade Absoluta, mas já se expressam algumas idéias que se baseiam no reconhecimento da contribuição do outro e da percepção da dinâmica da

⁸¹⁸ Considera-se que o sincretismo busca a mistura de diferentes tradições, enquanto que o diálogo proposto pelo DIM se enraíza numa intensa pesquisa da própria fé. Para o desenvolvimento desta perspectiva, é recomendado que se evite a tentação, considerada freqüente no meio católico, de procurar a concordância e de prestar atenção apenas nas semelhanças, o que conduziria a uma degradação do processo de diálogo e a uma assimilação do outro, acabando por levar a sua utilização em proveito próprio.

⁸¹⁹ “O diálogo é literalmente uma palavra que se deixa atravessar por uma outra, uma verdadeira palavra vinda do coração e que atinge o coração do outro. As disposições espirituais de base antes evocadas eram destinadas a bem preparar o coração do cristão que quer entrar em diálogo” * (p.11). Caracteriza-se o verdadeiro diálogo como aquele que se realiza numa fala de coração a coração (*Cor ad cor loquitur*), segundo a divisa do Cardeal Newman, considerado no texto como um dos mestres do diálogo cristão.

⁸²⁰ O procedimento central recomendado é o do maior respeito (e próximo da amizade), devendo, portanto, ser afastada qualquer atitude de julgamento do outro, de sua religião e espiritualidade. Caberia a cada religião fazer a sua própria crítica, embora se recomende aos participantes do diálogo desenvolver critérios de discernimento. É, por exemplo, considerado fundamental discernir a verdadeira autoridade dos mestres espirituais e dos instrutores de métodos orientais segundo alguns critérios que são enumerados de acordo com a própria experiência dos monges e monjas em diálogo. Outros aspectos da relação à alteridade ao qual já se referem particularmente os participantes do diálogo, nesse período, é o acolhimento do outro e a prática da hospitalidade bastante cultivada pela tradição monástica de S. Bento.

⁸²¹ O fato de uma centena de mosteiros da Europa e da América já terem, na época (início dos anos noventa), acolhido monges hindus ou budistas e de mais de 70 monges e monjas cristãs terem residido em diversos mosteiros do Oriente teria contribuído para difundir esse conhecimento experimental dos caminhos do Oriente na Ordem monástica cristã do Ocidente. Após sublinhar a importância da pertinência nas interpretações desses conhecimentos, são ressaltadas algumas dificuldades nesse campo, em particular o risco de fazer comparações e equivalências ou de tentar fazer entrar as práticas estrangeiras nas diferentes categorias de “ismos” já existentes. Tais atitudes impediriam de alcançar o sentido único dessas pesquisas espirituais. Estas observações já se orientam, portanto, no sentido do reconhecimento da alteridade.

identidade-alteridade⁸²². Estas idéias se situam numa perspectiva da ação do Espírito Santo no processo de diálogo e na observação de seus frutos⁸²³. O relato dos monges e monjas católicos para esta pesquisa salienta que o intercâmbio com as outras tradições manifestou um novo sopro do Espírito Santo e reavivou a sede de vida interior e a descoberta de um engajamento espiritual mais profundo⁸²⁴. O documento sublinha que quando esta corrente de renovação da oração se junta com a corrente do diálogo, ela intensifica toda a vida espiritual da Igreja.

Alguns depoimentos citados por esta primeira pesquisa do DIM permitem perceber que o diálogo era já vivido como uma descoberta do outro e um encontro, e que este encontro renovava a própria identidade e estimulava visitar novamente o patrimônio da tradição monástica e mística cristã. O documento de 1993 já se refere claramente a esta renovação contemplativa do movimento dialogal. Observa-se que a oração e a prática contemplativa vivida em comunhão com monges de outras tradições religiosas transforma profundamente a consciência religiosa provocando uma reviravolta das mentalidades impensável algumas décadas antes. Referindo-se à grande guinada dada na reunião de oração, em Assis (1986), e para a qual contribuíram alguns monges do DIM observa-se:

“Os monges e monjas que se engajam neste diálogo no nível da oração realizam uma mutação de consciência análoga. Orando não mais apenas pelo conjunto do gênero humano, mas com aqueles que oram em todas as religiões, eles descobrem simultaneamente a especificidade do cristianismo e o universalismo da salvação” *.⁸²⁵

⁸²² O texto da Comissão Internacional sobre esta primeira pesquisa (1993) salienta terem os relatos dos monges e monjas católicos posto em evidência que a utilização dos métodos orientais lhes permitiram melhor encarnar a vida espiritual no cotidiano e ultrapassar o dualismo entre o corpo e o espírito, entre a ação e a contemplação ou entre a ascese e a mística. Considera-se que a unificação da vida espiritual possibilitada pelo aprofundamento do diálogo inter-religioso está permitindo de lançar um olhar novo sobre as Escrituras e sobre a pessoa de Jesus Cristo, e de estabelecer um novo enfoque viabilizando não apenas a descoberta de outros tesouros de sabedoria e conhecimento como também a formulação da questão da salvação universal em Cristo, no contexto do encontro das religiões.

⁸²³ Considera-se que o encontro com o Oriente reavivou a comunicação sobre as experiências de contemplação e o gosto da oração em suas diferentes formas. Os mosteiros onde predominam as pessoas engajadas no movimento de diálogo se tornam freqüentemente verdadeiras lareiras de oração contemplativa: “Ao longo prazo, este encontro com o Oriente é uma sorte para a Ordem Monástica ocidental ao lhe permitir um despertar desta busca contemplativa que lhe é constitutiva” * (p.2).

⁸²⁴ Alguns monges reconheceram mesmo que a secularização predominante no ocidente havia contribuído para fragilizar suas vocações monásticas e que o contato com o Oriente produziu o antídoto necessário para a redescoberta da vida monástica ainda bastante valorizada no Oriente.

⁸²⁵ Idem, p.17.

Além desta reviravolta da consciência e desta universalização espiritual, o diálogo monástico vem permitido um verdadeiro encontro entre o Ocidente e o Oriente. Quando este encontro se realiza dentro da própria pessoa, a descoberta da cultura e da espiritualidade orientais funcionaria como um catalisador do processo de unificação interior. Essa universalização e unificação da vida espiritual conduzem a um novo olhar sobre o cristianismo⁸²⁶. Este processo se acentua entre a pesquisa de 1993 e de 2003. Considera-se que o contacto com o Oriente através do diálogo de experiência monástica vem reavivando o gosto pela oração e pela contemplação em suas diferentes formas, renovando a própria vida dos mosteiros, nos quais os participantes do diálogo são mais numerosos. Citam-se nestes documentos manifestações dessa renovação contemplativa dentro da Igreja Católica como um todo fazendo surgir um verdadeiro movimento contemplativo. Não apenas os monges e monjas, mas também numerosos cristãos passam a participar desta pesquisa contemplativa em diálogo com as espiritualidades do Oriente e se integram a este movimento contemplativo, que estaria irrigando todo o corpo da Igreja Católica.

Fica claro na comparação entre estas duas pesquisas que o diálogo de experiência vem mudando cada vez mais a perspectiva de alteridade, em particular no que diz respeito à conversão do outro. Não se dialoga para converter o outro, para tentar mudar suas idéias e fazê-lo aceitar o Cristo, mas para partilhar uma experiência de contemplação de Deus que para os monges cristãos é uma contemplação de Cristo, Ícone de Deus e sua encarnação. Tentar converter o interlocutor à sua própria fé é considerado pelos integrantes deste movimento dialogal como uma falta de respeito pelo outro. Procura-se transmitir um testemunho vivido da identidade cristã, do Cristo e de sua Igreja, mas num espírito de acolhimento, escuta e encontro autênticos do outro e de sua tradição, numa disponibilidade para se deixar ensinar e afetar pelo que o outro permite descobrir. Chega-se, desse modo, a uma concepção de caminhada conjunta, que, nos testemunhos de 2003, já é apresentada como uma pesquisa conjunta, como uma fecundação e transformação mútuas. No testemunho de Jacques Scheuer,

⁸²⁶ É citada uma nova perspectiva sobre as escrituras cristãs, sobre a pessoa de Jesus Cristo e sobre a ação do Espírito Santo, tendo desencadeado uma reflexão teológica renovada sobre a contemplação, cuja bibliografia é citada no documento.

(Bélgica)⁸²⁷, por exemplo, esta pesquisa conjunta é descrita através da imagem de avançar em água profunda com o outro, deixando-se conduzir por itinerários dos quais não se tem o mapa sem tentar chegar a uma linguagem totalmente comum, menos ainda a posições inteiramente comuns. Trata-se de uma bela alegoria de entrega à ação do Espírito Santo, que conduz em águas profundas e mantém uma unidade de relação na diferença de linguagens e posições comuns, levando à experiência da unidade amorosa na diversidade das línguas e situações. Observa-se que esta experiência conjunta permite uma reelaboração da história e da memória da própria tradição católica, criando uma nova perspectiva de abertura para o outro e para o futuro.

Parece-me, portanto, que os testemunhos dos monges do DIM demonstram uma rica perspectiva de alteridade, num reconhecimento que é preciso aprender a viver, a caminhar e a pensar juntos. Menciona-se que esta experiência faz surgir uma gratidão em relação à diferença entre o si mesmo e o outro. Além disso, passa a existir uma nova consciência do momento histórico e do papel dos monges no contexto social atual. Os monges ligados ao diálogo inter-religioso tornam-se conscientes da necessidade do diálogo, sobretudo no presente momento da história humana, no qual se enfrenta o desafio dos conflitos políticos-religiosos que colocam a humanidade diante da possibilidade de morte e destruição. A perspectiva da alteridade é apresentada como a base para o próprio estabelecimento do diálogo, permitindo ultrapassar o conflito e chegar a uma atitude de escuta e de troca com o outro. Em contraposição a essa perspectiva de morte e destruição, é desenvolvida uma outra perspectiva religiosa com base numa relação amorosa ao outro, tendo como pano de fundo o Outro divino, que é o próprio Amor. Acentua-se, portanto, a descoberta de Deus com o outro e no outro. Sem abandonar a fé cristã, procura-se tentar ver as coisas como o outro as vê⁸²⁸.

Considera-se que para um diálogo profundo é necessário ultrapassar até mesmo qualquer noção de enriquecimento do próprio conhecimento ou da própria espiritualidade através dos tesouros espirituais do outro para se chegar a um

⁸²⁷ Que integra a pesquisa publicada em 2003.

⁸²⁸ Descrevem-se as dificuldades cristãs a esse respeito, tendo em vista a enorme e complexa construção doutrinária do cristianismo, assim como a atitude de conquista e subjugação do outro e de sua cultura, predominante durante tantos séculos, sublinhando-se a necessidade de uma profunda transformação a esse respeito.

encontro direto entre pessoas. O Secretário Geral do DIM conta⁸²⁹ como os primeiros encontros interreligiosos de alguns monges cristãos eram as vezes motivados por uma busca de conhecimento ou de uma ajuda espiritual nas outras tradições monásticas. Embora considerada válida, esta atitude é criticada por visar ainda conquistar riquezas espirituais. O aprofundamento da consciência dialogal o levou à compreensão que se os encontros dos monges do DIM com as outras religiões não fossem senão nesse nível, eles permaneceriam no patamar mais superficial do apego às coisas, e haveria o risco de jamais ocorrer um verdadeiro encontro entre pessoas.

Conclui, portanto, ser importante diferenciar o diálogo da negociação, da discussão ou da troca de valores respectivos ou a respeito das verdades de cada espiritualidade, evitando mesmo falar de complementaridade entre as religiões, pois isso seria ainda uma maneira muito quantitativa de abordar as religiões. Como o diálogo inter-religioso monástico concerne a vida no que ela tem de mais essencial, ele não deveria ser confundido com uma negociação ou qualquer outra forma de troca que trata de coisas (territórios, poderes, direitos, heranças, etc.). Este tipo de relação difere nitidamente da relação entre pessoas num diálogo, pois trata de objetos quantificáveis e procede de um modo diverso do proposto atualmente pelo diálogo do DIM.

O objetivo desse diálogo entre os monges de diferentes tradições religiosas é, portanto, neste início do segundo milênio, claramente colocado em termos de alteridade. Seu objetivo é o de levar à união com o outro através de um encontro de pessoas no nível da experiência religiosa, que seja, ao mesmo tempo, uma descoberta da Presença do Outro divino. É, portanto, a partir dessa perspectiva de encontro entre pessoas que buscam juntas a realização de sua vida contemplativa e de uma caminhada conjunta para o Absoluto que ocorre a ampliação do horizonte da alteridade. Assim sendo, ao tratar das questões da alteridade e da pluralidade do ser, da religião e da cultura, Béthune (2002) descreve as atitudes cristãs indispensáveis ao convívio numa época de pluralismo religioso, sublinhando a importância de um sincero reconhecimento da alteridade religiosa e sua contribuição para o cristianismo. Mostra, em sua conclusão, como a tradição cristã está sendo revigorada ao levar em conta a esperança e a pesquisa de outras

⁸²⁹ Boletim n° 14 do segundo semestre de 2002, p.14/15.

tradições religiosas, ao contrário do que pensam aqueles que temem que ela seja alterada.

Não é a absorção desses elementos que justifica para ele a esperança do diálogo, mas o próprio procedimento de acolhimento do outro. É este procedimento básico de uma verdadeira relação de alteridade religiosa, que ele considera como um caminho para reavivar a tradição cristã, pois lhe permitiria rever uma atitude essencial no Evangelho, que teria sido um pouco atrofiada, durante o período do triunfalismo cristão. O diálogo inter-religioso está permitindo, desse modo, uma abertura para a escuta, interpretação e acolhimento da alteridade de outros seres, culturas e religiões, acompanhada de um aprofundamento da reflexão sobre a própria identidade cristão. Seu aprofundamento monástico vem permitindo responder ao apelo do outro e estabelecer uma relação de alteridade sem perder a própria consistência cristã, mas ao contrário fortificando-a através da nova dinâmica de identidade-alteridade delineada neste último capítulo da tese. O percurso feito, ao longo desses sete capítulos, conduz agora à apresentação das conclusões finais da tese, que sintetizará essa caminhada monástica de reconhecimento mútuo, seguindo os passos do percurso de reconhecimento traçado por Ricoeur (2004).

Conclusão

Esta tese realçou a transformação da subjetividade inserida nas relações interpessoais de monges, comunidades monásticas e comissões de diálogo ligadas ao DIM. Sua pesquisa deixou para isto de lado a preocupação com a quantificação dos dados, e rompeu com a oposição entre a psicologia individual e a psicologia dos grupos, comunidades e instituições. Assumindo uma perspectiva histórico-cultural que trata das relações entre as religiões, mas se diferencia dos estudos comparativos entre culturas e tradições religiosas, abordou os processos de mudança pessoal e social focalizando a dinâmica da identidade-alteridade dos monges católicos em diálogo com monges de outras tradições religiosas através de uma instituição monástica (DIM) organizada no contexto do desenvolvimento mais amplo das relações do catolicismo com as outras religiões.

O enfoque narrativo utilizado tanto na apresentação da história do diálogo monástico como na análise dos testemunhos, relatos e documentos dos boletins do DIM retratou a linha geral do desenrolar da ação dos protagonistas desse diálogo. Estes foram considerados não como sujeitos que falam e produzem discursos, mas como os atores da história do diálogo. Esta foi traçada a partir do desenvolvimento do monaquismo e das transformações mais recentes da Igreja Católica e das relações entre as religiões, na atual etapa da mundialização. O estudo histórico-cultural da publicação desses boletins ao longo da sucessão dos anos e da transformação das relações favoreceu a captação dos traços e mudanças que foram delineando a identidade dos monges cristãos e sua relação com a alteridade religiosa.

Pude, então, esboçar a descrição das práticas de diálogo monástico, das ações e narrações que foram estruturando e transformando essa experiência dos monges ligados ao DIM. O próprio tipo de diálogo e de apresentação do material dos boletins deste organismo católico tornou possível estabelecer uma articulação entre a experiência de vida, a história dos monges e do diálogo, a narração dos acontecimentos e a dinâmica da identidade-alteridade. O enfoque psicossocial foi, portanto, naturalmente construído em torno das narrações e da relação destas com o contexto social, sem perder de vista a análise do modo pelo qual a questão da

identidade-alteridade era mencionada nos relatos e testemunhos dos boletins. Desse modo, a articulação entre as dimensões subjetivas e objetivas, pessoais e sociais ocorreu sem esforço e foi desenhando a gênese de uma nova consciência histórica, a consciência dialogal.

Ocorreu, portanto, um interessante entrosamento entre o enfoque teórico, o método de pesquisa e o material estudado, pois este se prestou facilmente à descrição e análise não apenas da condição histórica, mas também do aspecto existencial e narrativo dos acontecimentos, ações e paixões humanas desses monges católicos do movimento dialogal monástico. Estes revelaram serem dotados de iniciativa e de capacidades psíquicas e espirituais relacionadas à realização de novos projetos e novas relações com os monges das outras tradições religiosas. A utilização do testemunho possibilitou estabelecer a relação entre as seqüências narrativas dos depoimentos, o desenrolar das ações e o desenvolvimento do diálogo. Os fatos históricos desse desenvolvimento não foram, portanto, reduzidos a simples acontecimentos impessoais, mas puderam ser relacionados com as ações que foram dando forma à experiência viva e contribuindo para a elaboração dos novos sentidos, significados, representações históricas e laços sociais.

Abriu-se, igualmente, uma janela para o estudo psicológico da vida espiritual de pessoas que se entregam à contemplação e à relação de intimidade com Deus na tradição monástica católica, tendo em vista pesquisar o que é diferente, desconhecido, e ainda potencial no desenvolvimento humano, e que pode ser vislumbrado auscultando a caminhada dos monges em direção ao Absoluto. Embora tendo deixado de lado o projeto inicial de estudo da vida dos santos, a reflexão sobre o processo de santificação não foi, pois, abandonada, mas abordada sob o ângulo do caminho monástico cristão e em relação com a dinâmica da identidade-alteridade. A pesquisa descortinou o retorno à visão cristã de alteridade, que foi acompanhada de um aprofundamento da identidade cristã. Este retorno aos fundamentos da fé cristã se expressiu na atualização da compreensão cristã da relação com as outras religiões, e repercutiu no processo de santificação dos monges em diálogo, como mostra a análise de seus testemunhos. Ao se abrirem para a alteridade de Deus e para a alteridade do próximo, os monges católicos em diálogo desenvolveram um amor mais universal baseado no reconhecimento mútuo das diferenças, ampliaram e aprofundaram as qualidades

atribuídas por Nabert ao divino, e estão colaborando para a paz e a amizade entre as religiões.

Confirmou-se, portanto, a relevância da relação do si-mesmo com a alteridade e da dinâmica entre estas duas polaridades. O estudo da questão no contexto monástico permitiu clarificar as linhas gerais desta dinâmica e conduziu à descoberta de formas distintas de conexão entre estas duas polaridades. Foi descrita a dialética própria da construção da identidade-alteridade religiosa, tendo sido demonstrado como a representação do eu e do outro se estabelece em termos de diferenças, e como o reconhecimento destas é fundamental para o diálogo e para o convívio entre as religiões. A presente tese aprofundou mais a dinâmica do reconhecimento mútuo, que foi sendo elaborada pelos monges católicos ao longo de seu diálogo de experiência intermonástica. Meu trabalho foi apenas o de descrever, interpretar e destacar o seu aspecto constitutivo e propulsor no nível da subjetividade, das relações sociais, e do processo de construção da pluralidade de perspectivas e relações. O acompanhamento do desenvolvimento do diálogo entre os monges esclareceu a passagem da dinâmica de recusa e exclusão da alteridade à dinâmica de reconhecimento mútuo, assim como a transformação das idéias, dos afetos, impulsos e relações humanas, que sustentam esta dinâmica, nos níveis pessoal, grupal e comunitário.

Foi realçada a contribuição do monaquismo cristão para a construção não apenas dos alicerces histórico-culturais das sociedades onde predominou a cristandade, como também para os atuais alicerces da cultura de diálogo, do novo modo de ser e de viver a espiritualidade de forma dialogal. Delineou-se a relação destas com a abertura para a alteridade e com um modo de ultrapassamento de si mesmo específico da espiritualidade monástica católica, aprofundada pelo DIM. Destacou-se a relação da dinâmica de identidade-alteridade com um movimento de fechamento e abertura de si-mesmo, que não exclui a relação com a alteridade. Para clarificar este processo foi explicado porque se procura, na vida monástica, o isolamento e o fechamento das clausuras para se chegar a um outro tipo de abertura espiritual à alteridade, assim como a necessidade de se estabelecerem limites e separações que protejam o intenso processo de identidade-alteridade pelo qual passam os monges em seu processo de transformação pessoal e comunitária na busca do face a face com Deus.

Foram descritos o papel fundamental da concepção cristã da alteridade e sua contribuição psicológica para o descentramento do eu, para o desenvolvimento da consciência, sua abertura religiosa e o processo de santificação. A pesquisa de campo permitiu demonstrar como este processo monástico de fechamento externo e de abertura interna ganha sentido e valor especial, quando é realmente associado à realização cristã do amor a Deus e ao próximo. A perspectiva intersubjetiva de abordagem da pluralidade de pontos de vista e processos de construção das experiências, representações, lugares e relações sociais clarificou o papel do simbólico a este respeito. O enfoque psicossocial propiciou a percepção da relação deste com a construção de um espaço psíquico pessoal e interpessoal no qual ocorre a dinâmica de elaboração do sentido religioso, da identidade cristã e da alteridade religiosa, em particular no que diz respeito à questão do divino e à busca do Absoluto sobre a qual se debruçam os contemplativos.

A comparação entre os dois tipos de dinâmica de identidade-alteridade realçou a importância da atribuição de uma significação positiva às diferenças entre o eu e o outro, tornando possível perceber que esta atribuição tem consequências fundamentais não apenas para a própria pessoa, mas igualmente para a relação dos diferentes grupos e comunidades. Tendo observado que o modo de construção da identidade-alteridade é determinante não só nas transformações psicológicas, como também no processo de santificação e de relação com Deus e com os outros seres humanos, conclui que a experiência da separação entre o eu e o outro, o processo de individuação ou a pluralidade do ser não são as causas da vivência de secessão e divisão entre os seres humanos. A experiência de separação e diferenciação do eu e do outro pode ser vivida tanto positiva como negativamente, leva não apenas à divisão e oposição, como também à união e valorização mútuas entre as pessoas. A diferença só é vivida como negativa quando a experiência original de separação é recoberta pelo sentido de desvalorização ou negação do outro. Mostrei que o véu de ignorância a respeito da unidade dos seres e a ilusão da secessão continuam presentes nas tentativas de inversão das posições entre o eu e o outro. Esta inversão ocorre na evolução das transformações da relação do eu e do outro, sendo a etapa final a do reconhecimento mútuo, estudada nesta tese e na qual o véu da ignorância que recobre a relação com o outro pode, finalmente, ser removido.

De qualquer modo, é importante perceber que a conotação negativa ou positiva da experiência de separação, a oposição e a ruptura entre o eu e o outro se situam no nível da representação e da linguagem e não no nível da pluralidade das consciências. Quando a representação negativa se superpõe à distinção entre o eu e o outro (fazendo com que o outro seja colocado como um ser inferior), ela oculta a dimensão intersubjetiva e o reconhecimento de que a constituição psicológica do eu e do outro é um processo simultâneo e integrado. Este estudo sobre o diálogo inter-religioso monástico descreveu como os monges católicos em relação com os monges de outras vias monásticas procuram ultrapassar a secessão das consciências e chegar à experiência de unidade, acentuando a universalização das relações de reciprocidade, reconhecimento mútuo, intersubjetividade, e comunhão do eu e do outro.

Salientei como chegam eles assim à visão da pluralidade integrada à unidade, ou seja, à visão da unidade na pluralidade. Foi possível então distinguir a concepção usual de pluralidade da nova concepção desenvolvida a partir da perspectiva cristã de alteridade e da dinâmica da identidade-alteridade religiosa em termos de reconhecimento mútuo. Chamei a atenção para a possibilidade de se aceitar e até integrar a pluralidade, sem para isto situar-se na perspectiva de alteridade. Nesse caso, a pluralidade é integrada ao si-mesmo, como na perspectiva hindu da identidade de todos os seres com um único e mesmo Ser. A especificidade cristã está justamente em partir de uma radical visão de alteridade entre o Ser divino e o ser humano, chegando a uma perspectiva de unidade na pluralidade e de reconhecimento mútuo na alteridade (com base na concepção de um único Deus plural, a Trindade).

A concepção cristã da relação do si-mesmo e do Outro, ao ser profundamente contemplada e vivida em sua radicalidade pelos monges católicos, quando foi aplicada ao diálogo inter-religioso gerou a elaboração da nova dinâmica de identidade-alteridade. Esta nova dinâmica aprofunda a discussão pela qual Ricoeur (1990) encerra seu livro, tratando da dialética do si-mesmo e do Outro, do ponto de vista de sua interioridade e anterioridade em relação às oposições e divisões da consciência. Ricoeur havia introduzido a concepção do Outro, que se manifesta tanto dentro como fora de cada pessoa. Referindo-se à voz interior ou ao apelo silencioso que vem do fundo da própria consciência, que parece vir do si mesmo e o ultrapassar, indaga, então, Ricoeur se este apelo do

fundo da consciência corresponde à voz de um Outro no sentido de outrem. Sua indagação a respeito da alteridade o leva a confirmar a conclusão de Hegel a respeito da polaridade da consciência. Desenvolve a apresentação desta polaridade através da relação do si-mesmo e do Outro da consciência, e critica qualquer leitura que faça da exterioridade do outro, de um outrem externo, o modelo de toda alteridade. Defende, portanto, Ricoeur o caráter original tanto da alteridade interior como do si-mesmo ou da *ipseidade*. Sem estas polaridades da consciência não há dialética e transformação interior, nem existe a possibilidade de um suporte interno para a relação entre o eu e o outro, que faz face ao si mesmo e lhe responde.

Desse modo, a reflexão desses filósofos nos leva à conclusão a respeito da alteridade da consciência humana e da existência de um Outro irreduzível ao outrem externo. Ocorre, portanto, uma convergência entre a reflexão filosófica e religiosa a respeito da questão do si-mesmo e do Outro, que sustenta o desenvolvimento da relação de identidade-alteridade dos monges católicos estudada nesta tese. As reflexões filosófica e religiosa se distinguem, entretanto, e a abordagem desta tese postula um respeito recíproco do campo da ciência e do campo da religião. Esta demarcação dos dois campos foi benéfica para o aprofundamento da minha pesquisa, favorecendo o estudo psicossocial da enriquecedora experiência monástica a este respeito e levando a uma melhor compreensão da relação entre o diálogo interpessoal e o diálogo espiritual com Deus, com base no testemunho dado pelos monges que praticam esses dois tipos de diálogo. Foi possível assim aprofundar a compreensão da íntima relação existente entre a concepção cristã da alteridade de Deus e a concepção da alteridade religiosa pesquisada através do diálogo dos monges católicos com os monges de diferentes tradições.

Situando-me, como Bertaux (1997), na perspectiva de estudo dos relatos de vida realizados no contexto dos movimentos sociais, analisei as narrações dos protagonistas do diálogo feitas por eles próprios ou por outros, em relação com referências objetivas, que ultrapassam a mera reconstrução subjetiva da experiência vivida e estão inseridas no processo de desenvolvimento histórico-cultural do diálogo inter-religioso e do movimento dialogal monástico impulsionado pelo DIM. Nesta perspectiva, considero que há relato de vida desde que haja uma descrição sob forma narrativa de um fragmento de experiência

vivida, e realço a importância do diálogo de experiência e sua relação com as histórias de vida. A narrativa bíblica (que fundamenta a fé cristã) proporcionou-me igualmente elementos para entender o caminho da santidade monástica, o diálogo com Deus e o ponto de vista cristão sobre a questão da alteridade e do diálogo.

Pesquisas sociais do Centro de Estudos Transdisciplinares sobre as representações e práticas de “naturezas extremas” que buscam retratar a fenomenologia da experiência vivida pelos praticantes de esportes radicais, de aventuras ou de viagens exóticas inspiraram minha abordagem sobre o perfil psicossocial da radicalidade monástica cristã. Patrick Baudry (1996), em particular, pôs em relevo a lógica do extremo e baseando-se em Ricoeur diferenciou estas experiências esportivas e turísticas radicais, que relaciona a uma lógica de mesmidade, das experiências radicais ligadas a uma lógica da alteridade. Para ele, a tentativa de ultrapassamento de si mesmo torna-se, no caso das primeiras, apenas a ilusão ou a ficção de uma sociedade conformista e ultrapassada, de uma cultura cuja relação à alteridade não tem sentido, pois não leva ao encontro com o outro, nem à descoberta de si, nem à dinâmica narrativa e ao desdobramento da atividade simbólica.

Mostro, nesta tese, que a caminhada dos monges do DIM corresponde a uma radicalidade relacionada à lógica da alteridade. Descrevo a relação deste perfil monástico cristão com a busca da santidade e com a lógica da alteridade, que possibilitaram aos monges em diálogo ultrapassarem a ilusão do fechamento em si mesmos e terem um encontro mais profundo com os monges de outras tradições religiosas. A reflexão a este respeito permitiu-me perceber uma conexão entre a radicalidade da busca de pessoas com “naturezas extremas” e seu modo de expressão através da linguagem simbólica e narrativa das camadas mais profundas do inconsciente. O desejo de deixar o mundo e se entregar de modo radical à aventura monástica se manifesta, por exemplo, através do sentido religioso dos símbolos da aventura nos desertos ou nas florestas, nas quais os monges cristãos e hindus foram residir no início de suas histórias monásticas.

Estes lugares procurados também para a prática de atividades esportivas ou turísticas radicais podem ser interpretados como símbolos, cujo sentido mais profundo e espiritual é revelado por sua associação com a experiência monástica e sua manutenção até hoje como referência simbólica da prática contemplativa.

Aliás, é importante salientar que o monaquismo católico preservou a tradição oral, e nela é ainda muito forte a linguagem narrativa e simbólica mais apropriada para exprimir as experiências contemplativas. Esta linguagem aparece também no diálogo intermonástico do DIM. Desse modo, o encontro de seus monges com os monges de outras tradições monásticas, as ações, testemunhos e relatos a este respeito, embora utilizando igualmente as argumentações e reflexões de tipo racional, se exprimiram na forma narrativa dos boletins do DIM. Assim sendo, vestígios desta linguagem narrativa e simbólica foram encontrados e puderam ser detectados pelo acompanhamento dos depoimentos e histórias relatadas nos sucessivos boletins publicados ao longo dos últimos dez anos.

Indiquei como a introspecção, o esvaziamento dos sentidos e da mente, assim como a abertura interior da consciência desenvolvida pela prática da contemplação cristã é capaz de levar às últimas conseqüências a lógica da alteridade. David Le Breton (1996) mostra que as tentativas de ultrapassamento de si mesmo, que se situam apenas no nível físico e não têm qualquer referência religiosa, conduzem a uma banalização da busca de outros estados de consciência e do êxtase. Como sublinha Michel Hulin (1993), em *La Mystique Sauvage*, sem o despojamento radical e a graça (imprevisível por princípio), estas experiências acabam caindo no campo do que é agenciável, previsível e calculável (ou seja, na lógica da *mesmidade*).

Assim sendo, a idéia de naturezas extremas e apaixonadas, que consagram totalmente suas vidas à relação com Deus parece-me importante para entender a radicalidade relacionada à relação de alteridade desenvolvida pelos monges católicos. Estes são muitas vezes comparados a atletas espirituais da grande aventura do monaquismo. Impulsionados pelo desejo de explorar o sempre novo e desconcertante caminho para o Absoluto, muitos exageros foram feitos, na busca de conquistar e ultrapassar a natureza humana através da ascese e da disciplina da vida monástica. Apesar de esses exageros serem uma deformação dos verdadeiros objetivos da conquista espiritual, a própria admiração e atração que exercem sobre os observadores externos parecem indicar que tais tentativas têm uma relação com um desejo universal de ir além da natureza humana. Na vida monástica, esse impulso de ultrapassamento do humano é direcionado para o divino e assume a forma do desejo de Deus, ao qual me refiro freqüentemente nesta tese.

O mito de Ícaro evoca esse desejo humano de poder voar e de se elevar cada vez mais alto espiritualmente. O mito põe em evidência os riscos do esforço pessoal, nesse vôo, quando alguém tenta, como Ícaro, aproximar-se muito do sol (símbolo do divino) contando com as asas fabricadas por mãos humanas, que, soldadas com um material que não suporta o calor divino, podem se derreter e levar ao naufrágio no mar da mente mais profunda. Meu enfoque do desejo de Deus, nesta tese, parte da concepção de Jean Nabert (1996) sobre a existência de um impulso ou movimento de elevação da consciência e do ser para Deus, que pode se manifestar num desejo específico e adulto de Deus, capaz de direcionar e elevar a consciência e o modo de viver de pessoas e grupos.

Nabert permitiu-me relacionar o desejo de Deus e a compreensão de si mesmo, utilizando um enfoque não apenas racional, que incorpora também os sentimentos e impulsos. Tomando como base sua hermenêutica do divino, pude apreender os sinais do absoluto na experiência daqueles que testemunham a respeito do divino ao se elevarem a uma condição de pujança de si mesmo que ultrapassa radicalmente os limites do eu empírico. Seguindo a orientação de Nabert, minha pesquisa não se situou no nível da discussão sobre a existência de um ser divino, mas buscou entender como os monges concebem o divino e o manifestam enquanto predicado especial de suas consciências humanas e testemunhos de vida que expressam características do divino enumeradas em sua criteriologia do divino: tendência à unidade, à igualdade entre os seres, ao amor e a uma liberdade radical.

A testemunha do divino é por Nabert descrita como alguém que não se submete às regras e valores do mundo, propondo o desapego, a renúncia de si mesmo e da própria vontade, a negação das diferenças sociais, o sacrifício, a humildade e o perdão. Descrevi, nesta tese, a caminhada de diálogo realizada pelos monges do DIM, e embora não tenha enumerado sistematicamente estes critérios relacionados por Nabert ao predicado divino, indiquei como as maneiras de ser e de se relacionar desses monges foram transformadas, deixando transparecer nesta transformação de suas vidas a presença de algo que os ultrapassa. Salientei que o quadro de diálogo criou um ambiente favorável para a manifestação e aprofundamento do testemunho de vida monástica cristã. Segundo Nabert, este tipo de testemunho de vida deixa de ser uma representação de fatos observados, e torna essas pessoas “testemunhas do divino”. Este tipo de

manifestação das qualidades do divino através de vidas testemunhantes é por Nabert considerado como uma expressão do absoluto no mundo. Neste sentido, a história de vida dessas testemunhas passa a ser uma inscrição histórica do divino e esta conjunção da testemunha e do testemunho através de vidas testemunhantes realiza a passagem do subjetivo ao objetivo, do sinal ao ato, do relato de vida à história vivida.

Tendo assinalado que as representações do eu e do outro se estabelecem em termos do reconhecimento das diferenças, descrevi através dos testemunhos e relatos dos boletins do DIM de que modo o sentido positivo da consciência dessa diferença teve conseqüências fundamentais não apenas para alguns monges e para suas relações com os outros monges, mas também para suas comunidades e grupos religiosos, assim como para as relações da Igreja Católica e de suas comunidades monásticas com as outras tradições religiosas. As mudanças na dinâmica da identidade-alteridade e a nova abertura para as relações inter-religiosas dos monges católicos em diálogo com os monges de outras tradições religiosas ampliaram o sentido positivo das diferenças, a experiência conjunta e o convívio amistoso, tendo repercussões na santificação desses monges e em sua caminhada para o Absoluto.

Diferencio, portanto, a perspectiva de pluralidade no reconhecimento da alteridade desenvolvida pelos monges católicos em diálogo de outras visões de pluralidade baseada apenas no reconhecimento do que é comum ou de uma mesma identidade na multiplicidade de todos os seres. Esta tese me levou á conclusão que a distinção do si-mesmo e da alteridade é fundamental para uma verdadeira fundamentação do diálogo, permitindo o estabelecimento da diferença, a escuta, a troca com o outro, assim como o desenvolvimento da própria identidade e de formas originais de relação, como demonstra o aperfeiçoamento da prática dialogal dos monges do DIM. Sem a consciência da dupla polaridade do diálogo e sem o aprofundamento da dinâmica de reconhecimento mútuo da identidade-alteridade, o diálogo se transforma em monólogo. A experiência e a elaboração desse tipo de diálogo são, portanto, extremamente interessantes tanto para o campo da religião como da psicologia, e para uma melhor compreensão e estabelecimento do diálogo na sociedade contemporânea.

O estudo desse tipo de diálogo permitiu a articulação entre ação e representação, entre a perspectiva histórico-cultural e a dimensão psicossocial da

subjetividade inseridas num processo de transformação de si-mesmo, da relação ao outro e do mundo. A análise narrativa dos testemunhos e histórias de vida chegou a uma visão mais integrada dos diferentes aspectos do psiquismo (identidade, alteridade, capacidade de ação, relacionamento e narração, representação, etc.), levando em conta as diferenças culturais, religiosas, simbólicas e de sentido espiritual. Foi, então, possível apresentar os traços marcantes da identidade dialogal dos monges católicos e sua inserção numa dinâmica de vida (diversa da dinâmica da guerra e da morte), num novo tipo de relacionamento com os monges e comunidades monásticas de diferentes tradições religiosas e num processo de desenvolvimento pessoal e espiritual favorecido pela mundialização.

Este contexto facilitou pensar a diferenciação da identidade cristã na perspectiva da unidade e universalidade em Cristo, de modo a tornar esta identidade cristã plural e diversificada. O desenvolvimento da consciência e da experiência dialogais deu novas condições para o aprofundamento da experiência espiritual católica, para a renovação da dimensão mística cristã e para a renovação das experiências e práticas contemplativas cristãs. Estas mudanças deixam transparecer o surgimento de um sentido subjetivo novo a respeito da própria religião e da religião dos outros, que está sendo sustentado pela renovação monástica da concepção cristã do Outro e do próximo e pela experiência de fé desses monges.

Tais e tão profundas transformações da subjetividade e das relações comunitárias e inter-religiosas vêm ampliando o espaço intersubjetivo relacionado à experiência do divino, fazendo surgir um novo sentido e uma nova inteligibilidade inter-religiosa, uma nova compreensão da identidade cristã e da alteridade religiosa, da própria religião e das outras religiões. Na perspectiva da caminhada para o Absoluto, a relação com uma alteridade irreduzível ao si-mesmo cria a perspectiva de um incessante brotar da vida em sua constante renovação, delineando um horizonte para o qual se caminha sem jamais alcançar. Nele desponta o sol da aurora, que prefigura a Alteridade Absoluta para a qual caminham os monges católicos em sua busca contemplativa. O dia-logo daqueles que realizam sua prática contemplativa na aurora anuncia a luz solar que ilumina a superfície terrestre ainda mergulhada na sombra.

Referências Bibliográficas

ABHEDANANDA (1979) *True Psychology*, Calcutta, Ramakrishna Vedanta Math
Abhedananda, S. (1983) *Yoga Psychology*, Calcutta, Ramakrishna Vedanta Maths.

ALETTI, M. (1992) *Psicologia, psicanalisi e religione*, Bologna, Centro Editoriale Dehoniano.

AMADO-LEVY-VALENSI, E. (1984) *Le Moïse de Freud ou la référence oubliée*, Monaco, Ed. du Rocher.

AMADO-LEVY-VALENSI, E. (1991) *Job – Réponse à Jung*, Paris, Cerf.

AMATUZZI, M. (1999) Desenvolvimento psicológico e desenvolvimento religioso: uma hipótese descritiva (In, Massini M. e Mahfoud, *Diante do Mistério: psicologia e senso religioso*, S. Paulo, Loyola).

AMEL, K. (1998) *Contemplation et Dialogue- quelques exemples de dialogue entre spiritualités après le concile Vatican II*, Uppsala (Sweden), Swedish Institute of Missionary Research

AMSLER, S. e outros (1992) *Os Profetas e os Livros Proféticos*, S. Paulo, Ed. Paulinas.

AMALDAS, S. (1980) Mon expérience personnelle de la vie contemplative (In Dumortier, J.-M. e Amaldas, S. *Yoga, contemplation, amour*, Paris, Cerf. Coll. Sagesse du corps, pp.163-204).

ARRUDA, A. , org (1998). *Representando a alteridade*. Petrópolis: Vozes.

AUGRAS, M. (1980) *A Dimensão Simbólica*, Petrópolis, Vozes.

AUGRAS, M. (1983) *O duplo e a metamorfose - A identidade mítica em comunidades nagô*, Petrópolis, Vozes.

AUGRAS, M. (1995) *Alteridade e Dominação no Brasil – Psicologia e cultura*. Rio de Janeiro: NAU.

AUGRAS, M. (1996) Alteridade e Subjetividade (In M. E. Motta e T. Feres - Carneiro, org., *A Psicologia em Contexto*, Rio de Janeiro, PUC-Rio, pp.11-25).

AUGRAS, M. (1998) Imaginaire et altérité: Rois et héros de l'histoire de France dans les cultes populaires brésiliens, *Bulletin de liaison des Centres de Recherches sur l'Imaginaire*, Dijon/Grenoble, hors-série n° 1 : 12-23.

AUGRAS, M. (2000) *Mil Janelas, teóricos do imaginário*, Rio de Janeiro, *Psicologia Clínica*, PUC-Rio, n° 12-1, pp.107-132.

AUGRAS, M. (2002) *O Ser da Compreensão* (10^a ed.). Petrópolis: Vozes.

AUGRAS, M. (2005) *Todos os Santos São Bem-Vindos*, Rio de Janeiro, Pallas.

ÁVILA, T. d' (1989) *Castelo Interior ou Moradas*, S. Paulo, Paulinas.

BALMARY, M. (1986) *Le Sacrifice Interdit – Freud et la Bible* Paris, Grasset.

BASSET, J.C. (1996) *Le dialogue Interreligieux, chance ou déchéance de la foi*, Paris, Cerf.

BEIRNAERT, L. (1987) *Aux frontières de l'acte analytique – La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Paris, Seuil.

BENKÖ, A. (1981) *A Psicologia da Religião*, S.Paulo, Loyola.

BERTAUX, D. (1997). *Les récits de vie*, Paris, Nathan.

BERTRAND, D. (1991) La théologie négative de Michel de Certeau, (In Claude Geffré, org, *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Cerf, 1991, pp. 101-128).

BETTENCOURT, E. (1984) *Diálogo Ecumênico – Temas Controvertidos*, Rio de Janeiro, Edições Lumen Christi.

BÉTHUNE, P.-F. de (1988) L'hospitalité interreligieuse : réflexions sur une pratique de dialogue (In Secretariat Pro Non Christianis, *Bulletin*, 1988, vol XXIII / 1, pp. 46-67)

BÉTHUNE, P.-F. de (1989) Le mouvement dialogal (In *La Lettre de Clerlande*, n°21, Publications de Clerlande, Ottignies, pp83-88).

BÉTHUNE, P.-F. de (1993) Moines en Dialogue avec des croyants d'autres religions, (In *Studies in Formative Spirituality*, Pittsburgh, Vol XIV, n°1, fevereiro de 1993, pp103-121)

BÉTHUNE, P.-F. de (1993) *Contemplação e Diálogo*, Roma, Publicação do Conselho pontifício para o Diálogo Inter-religioso do Vaticano.

BÉTHUNE, P.-F. de (1997) *Par la foi et l'hospitalité. Essai sur la rencontre entre les religions* , Ottignies, Publications de Clerlande, Cahiers de Clerlande n°4).

BÉTHUNE, P.-F. de (1999) Le dialogue Interreligieux au foyer de la vie Spirituelle (In *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, Vol.121,n ° 4, oct. – déc. 1999).

BÉTHUNE, P.-F. de (2000) Le monachisme bouddhique, lieu de dialogue interreligieux, (In Joseph Doré, dir., *À la rencontre du bouddhisme*, Bélgica, Publications de l'Académie Internationale des Sciences Religieuses, pp.109-125).

BÉTHUNE, P. -F. de (2002) *Attitudes chrétiennes en ces temps de pluralisme religieux*, Clerlande, Monastère Saint-André de Clerlande, Paroles au fil du temps, n° 4

BÉTHUNE, P. -F. de (2003) *Expériences Monastiques et Dialogue Interreligieux*, Clerlande, Belgique, Monastère Saint-André de Clerlande, Bulletin International du DIM, n°14, pp.14-16.

BEZERRA JUMBERG (2002) Individualismo e coletivismo na psicologia social: uma questão paradigmática (In Freitas Campos, R. H. de, Guareschi, P. , org, *Paradigmas em Psicologia Social* (2ª ed.). Petrópolis: Vozes).

BINGEMER, M.C.L. (1993) *Alteridade e Vulnerabilidade – Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise* S. Paulo, Loyola.

BRYANT, C. (1996) *Jung e o Cristianismo*, S. Paulo, Loyola.

CAPELLE, P., org. (2001) *Subjectivité et transcendance*, Paris, Cerf.

CAPELLE, P., (2003) Les médiations du divin dans la pensée de Jean Nabert, (In P. Capelle, éd, *Jean Nabert et la Question du Divin*, Paris, Cerf).

CARLOS, S.A., GALI FONSECA, T.M. (2002). *Psicologia Social Contemporânea* (6ª ed.).Petrópolis: Vozes.

CASTANHEIRA, M. e ZAMITH, J. (2002) *Encontro com a Regra Beneditina – Estudos dirigidos*, Juiz de Fora, Edições Subiaco do Mosteiro da Santa Cruz, 3ª edição.

CASTELS, M. (1999) *A sociedade em Rede*, S. Paulo, Editora Paz e Terra.

CATALAN, J.F. (1991) Expérience religieuse et psychologie. Quelques questions (In Institut Catholique de Paris –Faculté de Philosophie, *Penser la Religion – Recherches en Philosophie de la Religion*, Paris, Beauchesne).

CHANTEUR, J. (1980) *Platon, le Désir et la Cité*, Paris, Sirey.

Chanteur, J. (1989) *De la guerre à la Paix* Paris, PUF.

CHANTEUR, J. (2001) *Comment l' Esprit vint à l' homme ou l' aventure de la liberté*, Paris, L'Harmattan.

CHANTEUR, J.(2002) *Condamnés à mort ou condamnés à vivre?*, Paris, Editions Fata Morgana.

CHERGÉ, C. de (1997) *L'invincible espérance*, Paris, Bayard/Centurion.

CLÉMENT, O. (1982) *Sources - Les mystiques chrétiens des origines* Stock, Paris.

COMISSÕES DO DIM / MID (2004) Expériences Monastique de Dialogue Interreligieux – 25^e. Anniversaire des Comissions du DIM / MID (1978-2003) (In *Bulletin International du DIM / MID numéro spécial*, n° 14, Clerlande, Bélgica, publicação do Monastère Saint-André de Clerlande.

CONCÍLIO VATICANO II (1996) *Compêndio do Vaticano II - Constituições, Decretos, Declarações*, Petrópolis, Vozes.

COCAGNAC, M. (1995) *Hinduismo e Cristianismo* S. Paulo, Loyola.

COMEAU, G. (2002) Le lien entre l'unicité et la kénose (In Michel Fédou, dir., *Le Fils unique et ses frères*, Paris, Éditions facultés jésuites de Paris).

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (1991) *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil*, Col. "Estudos da CNBB" n° 62, S. Paulo, Paulinas.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI (2000), *Le Seigneur Jésus – Déclaration Dominus Iesus*, Paris, Cerf / Centurion/ Fleurus-Mame.

CLOAREC, Jacques, org. (1996) Natures Extrêmes, *Communications*, n° 61, Paris, Seuil

COLOMBÁS, G.M. (1996) *Diálogo com Deus, Introdução à "Lectio Divina"*, S. Paulo , Ed. Paulus.

CORRÊA JACQUES, M.G., NEVES STREY, M., GUAZZELLI BERNARDES, N.M., GUARESCHI, P.A., FREITAS CAMPOS, R.H. de, GUARESCHI, P., org (1996) *Paradigmas em Psicologia Social* (2^aed.) Petrópolis, Vozes.

CRUZ, S. J. da (1960) *Obras* Petrópolis, Vozes.

DALLAI-LAMA (1966) *Le Dalai-Lama parle de Jésus*, Paris , Editions Brepols.

DAVY, Marie-Madeleine (1997)*Henri Le Saux, Le Passeur entre Deux Rives*, Paris, Albin Michel.

DAVY, Marie-Madeleine (1996) *Encyclopédie des Mystiques Occidentale et Orientale*, Paris, Payot.

DAVY, Marie-Madeleine (1988) *La Connaissance du Soi*, Paris, P.U.F., 5^a éd.

DAVY, Marie-Madeleine (1985) *Le Désert intérieur* , Paris, Albin Michel.

DAVY, Marie-Madeleine (1984) *L'Homme Intérieur et ses Métamorphoses*, Paris, l'Épi, , 4^a éd.

DAVY, Marie-Madeleine (1984) *Un Itinéraire: à la Découverte de l'Intériorité*, Paris, l'Épi, 3^a.éd.

- DELFIEUX, P.-M. (1995) *Veilleurs sur la Ville* Paris, Cerf.
- DERRIDA, J. e VATTIMO, G. (1996) *La Religion*, Paris, Seuil.
- DEUTSCHER, I. (1970) *O Judeu não-judeu e outros ensaios*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- DIALOGUE INTERRELIGIEUX MONASTIQUE (1995-2005) *Bulletin International du DIM / MID* do nº 0 ao nº 19, Clerlande, Bélgica, publicação do Monastère Saint-André de Clerlande.
- DOLTO, F. (1981) *La foi au risque de la Psychanalyse*, Paris , Seuil.
- DOLTO, F. (1966) *Les Evangiles et la foi au risque de la Psychanalyse*, Paris, Gallimard.
- DREUILLE, M. de (2000) *La Règle de S. Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, coll. Vie Monastique, N ° 38, Bégrolles-en-Mauges (Maine et Loire), Ed. Abbaye de Bellefontaine
- DUMAS, D. (2001) *La Bible et ses Fantômes*, Paris, Desclée de Brouwer.
- DOUCY, E. (2003) *Expérience du mal et désir de Dieu* (In P.Capelle,éd, *Jean Nabert et la Question du Divin*, Paris, Cerf).
- DUPUIS, J. (1989) *Jésus Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée.
- EDWARDS, D. (1995) *A Experiência Humana de Deus*, S. Paulo, Ed. Loyola.
- EICHER, P. (1993) *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*, S. Paulo, Paulus.
- ENOMIYA-LASSALLE, H.-M. (1973) *Méditations zen et prière chrétienne*, Paris, Cerf.
- EVDOKIMOV, P. (1970) *L'art de l'icône*, :théologie de la beauté, Paris , Desclée de Brouwer
- EVDOKIMOV, P. (1973) *L' amour fou de Dieu*, Paris , Seuil.
- EY, H. (1983) *La Conscience* Paris, Desclée de Brouwer.
- FABRI DOS ANJOS, M., org. (1998) *Experiência Religiosa: Risco ou Aventura*, S. Paulo, Paulinas.
- FABRIS, R. *Jesus de Nazaré: história e interpretação* (S. Paulo, Ed. Loyola, 1988)
- FERRY, J.-M. (1991) *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*. Paris, Cerf.

- FARR, R. M. (2002) A individualização da Psicologia Social (In Freitas Campos, R.H. de e Guareschi, P., org, *Paradigmas em Psicologia Sócia*, 2^aed., Petrópolis: Vozes.
- FÉDOU, M. (2002) *Le Fils unique et ses frères*, Paris, Éditions facultés jésuites de Paris.
- FILORAMO, G. e PRANDI, C. (1999) *As ciências das religiões*, S. Paulo, Paulus.
- FOESSEL, M. (2000) *La Religion*, Paris, Flammarion.
- FORTE, B. (1985) *Jesus de Nazaré – História de Deus, Deus da História*, S. Paulo, Paulinas.
- FRANÇA MIRANDA, M. (1998) *O Cristianismo em face das Religiões*, S. Paulo, Loyola.
- FRANÇA MIRANDA, M. (2003) A verdade cristã e o pluralismo religioso (In *Atualidade Teológica*, ano VII, nº 13, janeiro /abril de 2003).
- FRANÇA MIRANDA, M. (2005) *Existência Cristã Hoje*, S. Paulo, Loyola.
- FREITAS CAMPOS, R.H. de e GUARESCHI, P. (Orgs.) (2002). *Paradigmas em Psicologia Social* (2^aed.). Petrópolis: Vozes.
- FREITAS CAMPOS, R.H. de (Org.) (2002). *Psicologia Social Comunitária* (8^a ed.). Petrópolis: Vozes.
- FREUD, S. (1953-66) *Standard Edition*, Londres, Hogarth Press, 24 vol.
- GARCIA, M.Z. (1999) *Aux Racines du Religieux – Jung et la religion* (Essai de Psychologie analytique), Paris, l'Harmattan.
- GARCIA RUBIO, A. (1994) *O Encontro com Jesus Cristo Vivo*, S. Paulo, Paulinas.
- GARRIGOU-LAGRANGE (1923) *Dans la Perfection chrétienne et Contemplation*, Paris, Saint- Maximin, , 6^{ème} édition, deux volumes.
- GAILLARD, C. (2001) *Jung*, Paris, PUF.
- GAILLARD, C. (1999) *L'altérité au présent*, Paris, Cahiers Junguiens de Psychanalyse, no. 96.
- GAILLARD, C. (1980) *Jung et la Mystique*, Paris, Nouvelle Revue de Psychanalyse, T. XII.
- GEFFRÉ, C. (2001) *Croire et Interpréter- Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf.

GILBERT, Muriel (2001) *L'identité narrative - Une reprise á partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur*. Genebra, Labor et Fides.

GIOVANETTI, J.P. (1999) O sagrado e a experiência religiosa na Psicoterapia (In, Massini M. e Mahfoud, *Diante do Mistério: psicologia e senso religioso*, S. Paulo, Loyola).

GIRARD, M. (1997) *Os Símbolos na Bíblia* Ed. Paulus , S. Paulo.

GIUSSANI, L. (1988) *O Senso Religioso* S. Paulo, Companhia Ilimitada.

GODIN, A. (1986) *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*, Paris, Le Centurion.

GOEL, B.S. (1986) *Psychoanalysis and Meditation*, New Delhi, Third Eye Foundation of India.

GOPPELT, L. (1976) *Teologia do Novo Testamento*, Petrópolis, Vozes.

GOPPELT, L. (1976) *Teologia do Novo Testamento*, Petrópolis e S. Leopoldo, Editora S. Leop.-RS e Vozes-RJ.

GREISCH, J. (1985) *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf.

GREISCH, J. (1996) *Expériences philosophiques, exercices spirituels et thérapie de l'âme*, Paris, Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique.

GREISCH, J. (2000a) *Le Cogito Herméneutique*, Paris, Vrin.

GREISCH, J. (2000b) *L'Arbre de Vie et l'Arbre du Savoir*, Paris, Cerf

GREISCH, J. (2000c) *Être au monde et transcendance* (cópia do curso dado, no segundo semestre de 2000), Paris, Publicação da Association André Robert - Institut Catholique de Paris.

GREISCH, J. (2001) *Paul Ricoeur L' Itinérance du Sens* Grenoble, Jérôme Millon.

GREISCH, J. (2002) *Le buisson Ardente t les Lumières de la Raison*, Paris, Cerf.

GREISCH, J. (2003) L'inquiétude du « se comprendre » et le désir de Dieu (In P. Capelle, éd, *Jean Nabert et la Question du Divin*, Paris, Cerf).

GRIFFITHS, B. (1985) *Expériences chrétiennes mystique hindoue*, Paris, Cerf.

GRIFFITHS, B. (1966) *Une nouvelle vision de la réalité – l'influence de l'Orient sur notre monde*, Canada, Le Jour Éditeur.

HENAFF, M. (2002) *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil.

HENRY, M. (1985) *Généalogie de la Psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF.

- HERVIEU-LÉGER (1993) *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
- HERVIEU-LÉGER (1999) *Le Pèlerin et le converti-La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- HILLMAN (1997) *As Várias Moradas - Os Católicos Diante do Pluralismo Religioso*, S. Paulo, Loyola.
- HONNETH, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, Paris, Cerf.
- HOSTIE, R. (2002) *Psychologie Analytique et Religion*, Paris, l'Harmattan.
- HORTAL, J. (1996) *E haverá um só rebanho*, S. Paulo, Loyola, 2ª. Ed.
- HULIN, M. (1993) *La Mystique Sauvage*, Paris, PUF.
- HULIN, M. (1985) *La Face Cachée du Temps* Paris, Fayard.
- HULIN, M. (1978) *Le principe de l'égo dans la pensée indienne classique - la notion de l'Ahankâra*, Paris, Collège de France.
- HUMBERT, E.G. (1983) *Jung*, Paris, Éd. Universitaires.
- IANNI, O. (1995) *A Sociedade Global*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- IANNI, O. (1996) *A Era do Globalismo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- JACÓ – VILELA, A.M. (Org.) (1999) *Psicologia Social – Abordagens Sócio - Históricas e Desafios Contemporâneos*, Rio de Janeiro, UERJ.
- JEREMIAS, J. (1977) *Teologia do Novo Testamento*, S. Paulo, Paulinas, 4ª edição.
- JOÃO PAULO II (2005) *Memória e Identidade*, Rio de Janeiro, Objetiva.
- JOÃO PAULO II (1993) *Catecismo da Igreja Católica*, Petrópolis, Vozes.
- JOÃO PAULO II (1995)- *Oriente Lúmen*, S. Paulo, Paulus.
- JOÃO PAULO II (1999) *Ecclesia in Asia* Roma, Observatório Romano.
- JOÃO PAULO II (1991) *Redemptoris Missio*, S.Paulo, Paulinas.
- JODELET, D. (1985). *Civils et brédins. Rapport à la folie et représentations sociales de la maladie mentale*, Tese de doutorado, Paris, EHESS.
- JODELET, D. (1989). *Folies et représentations sociales*, Paris, PUF.
- JODELET, D., org. (2001) *As Representações sociais*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ.
- JOVCHELOVITCH, S., ed (1994) *Textos em representações sociais*, Petrópolis, Vozes.

- JUNG, K. (1968 – 1983) *Obras Completas*, Petrópolis, Vozes.
- JUNG, K. (1982) Psicologia e Religião Oriental (In *Obras Completas de C.G. Jung*, vol XI / 5, Vozes, Petrópolis, 2a edição).
- JUNG, K. (1984) *O Eu e o Inconsciente* Petrópolis, Vozes.
- KARAMCHAND GANDHI, M. (1996) *Gandhi e o Cristianismo*, S. Paulo, Paulus.
- KELLER, C.-A. (1989) - *Approche de la Mystique*, Genebra, Éditions Ouverture, collection Théologie et Spiritualité.
- KOHUT, H. (1984) *O Self e o Narcisismo*, Rio de Janeiro, Zahar.
- KRÜGER, H. (1986) *Introdução à Psicologia Social*, Rio de Janeiro, E.P.U.
- LABBÉ, Yves e (1996) La question du dialogue interreligieux en théologie et en philosophie (In Boespflug, F. e Labbé Y., *Assise 10 ans après – 1986-1996*, Paris, Cerf).
- LABOA, J.M., org. (2002) *La grand aventure du Monachisme – entre l' Orient et l' Occident*, Milão, Ed. Lethielleux.
- LACARRIÈRE, J. (1996) *Os Pais do Deserto*, S. Paulo, Loyola.
- LACOMBE, O. (2001) Oriente et Occident, Paris, Parole et Silence
- LANE, S. e SAWAIA, B.,org. (1995) *Novas Veredas da Psicologia Sócia*, S. Paulo, Ed. Brasiliense e EDUC.
- LEPETIT, B., dir. (1995). *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel.
- LE SAUX, H. (Abhishiktananda,) (1986) La montée au fond du coeur. Le journal intime du moine chrétien-sannyasi hindu (1943-1973), Paris, O.E.I.I. (coll. Les deux rives)
- LIMA VAZ, H.C. de (2000) *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, S. Paulo, Loyola.
- LLOYD, G.E.R. (1996) *Pour finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte/Poche.
- MARITAIN, J. e R. (1985) - *Oeuvres Complètes*, Paris, Éditions Saint- Paul,
- MASSIGNON, L. *Opera Minora*, Paris, PUF, 3 vol.
- MASSINI, M. e MAHFOUD, M. (1999) *Diante do Mistério – Psicologia do Senso Religioso*, S. Paulo, Loyola.
- MCKENZIE, J. L. (1984) *Dicionário Bíblico*, S Paulo , Paulus.

- MERTON, T. (1972) *Mystic et zen*, Paris, Cerf.
- MOACANIN, R. (1986) *A Psicologia de Jung e o Budismo Tibetano*, S. Paulo, Cultrix / Pensamento
- MONCHANIN, J. e LE SAUX, H. (1964) *A Benedict Ashram*, Douglas, Isle of Man.
- MOSCOVICI, S. (1968) *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion.
- MOSCOVICI, S. (1976) *La Psychanalyse, son image et son public* (2a. Ed.), Paris, PUF. Moscovici, S. (1984) *Psychologie Sociale*, Paris, PUF.
- MOSCOVICI, S. (2001) Das Representações Coletivas às Representações Sociais: Elementos para uma história (in Jodelet, D., org, *As Representações sociais*, Rio de Janeiro, Ed. UERJ.
- MOSCOVICI, S. (2003) *Representações Sociais. Investigações em psicologia social*, Petrópolis, Vozes.
- MOUNIER, E. (1961-1963) Oeuvre. Tomes I-IV, Paris, Seuil.
- MOURA, O. (1991) *S. João da Cruz, O Mestre do Amor*, S. Paulo, Ed. GRD.
- MUKTÂNANDA (1981) *The Mystery of the Mind*, Ganeshpouri- Índia, Ed. Gurudev Siddha Peeth.
- NABERT, J. (1992) *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier.
- NABERT, J. (1996 a) *Essai sur le mal*, Paris, Cerf.
- NABERT, J. (1996 b) *Le Désir de Dieu*, Paris, Cerf.
- NICOLACI-DA-COSTA, A.M. (1998) *Na malha da Rede: os impactos íntimos da internet*, Rio de Janeiro, Editora Campus.
- NICOLACI-DA-COSTA, A.M. (2001) *Estamos diante de uma nova revolução? Investigando os impactos psicológicos do uso de celulares multifuncionais*. Projeto de Pesquisa, Dep. Psicologia da PUC-Rio.
- NOUGUÉ-DÉBAT, D. (2001) *Le Dialogue Interreligieux Monastique*, Angers(França), tese de mestrado em teologia para a Universidade católica do Oeste da França.
- PACE, E. (1999) Religião e Globalização (In Oro,A.P. e Steil, C.A.,org *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes).
- PAIVA, G.J. de (1989) Algumas relações entre Psicologia e Religião, *Psicologia USP*. 1 (1), 25-33.

PAIVA, G.J. de (1999) *Religião, Literatura e Psicologia: o conhecimento pela metáfora*(In, Massini M. e Mahfoud, *Diante do Mistério: psicologia e senso religioso*, S. Paulo, Loyola).

PAIVA, G.J. (1994) *Representação social da Religião em Acadêmicos Avançados*, Rio de Janeiro, II^a Conferência Internacional de Representação Social..

PAIVA, G.J. (2001) *Entre Necessidade e Desejo-Diálogo da Psicologia com a Religião*, S.Paulo, Loyola.

PAIVA, G.J e ZANGANI, W., org. (2004) *A representação na religião: perspectivas psicológicas*, S.Paulo, Edições Loyola.

PALACÍN, C. e PISANESCHI, N. (1991) *Santo nosso de cada dia*, S. Paulo, Ed. Loyola.

PLATÃO (s/ data) *Diálogos*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, vol. III livro VII.

PANIKKAR, R. (1978) *The Intra-religion Dialogue*, N.York, Paulist Press..

PANIKKAR, R. (1995) *Éloge du simple – Le moine comme archétype universel*, Paris, Albin Michel.

PANIKKAR, R. (2002) *L'expérience de Dieu- Icônes du Mystère*, Paris, Albin Michel.

PANIKKAR, R. (2003) *Dieu, Yahweh, Allah, Shiva :L'inévitable dialogue*, Paris, Le Relié..

PARRINDER, G. (1982) *Avatar and Incarnation, a Comparison of Christian and Indian Beliefs* New York , Oxford University Press.

PETIT-J.F. (2002) *Assise, Capitale de la Paix*, Paris, Lethielleux.

POIROT, É. (1999) *Élie, archétype du moine*, Bégrolles-en Mauges (Maine et Loire), Ed. Da Abbaye de Bellefontaine.

PRAJNANANANDA (1979) *An Inquiry into Psychology, Soul and the Absolute*, Calcutta, Ramakrishna Vedanta Math.

RAMOS, A. (2003) *Introdução à Psicologia Social* (4^aed), S.Paulo: Casa do Psicólogo, Florianópolis, SC : Universidade Federal de Santa Catarina, DF : Conselho Federal de Psicologia, Rio de Janeiro: Livraria Editora Casa do Estudante.

RAHNER, K. (1989) *Curso fundamental da fé* S. Paulo, Ed. Paulus.

RAHNER, K. (1989) (1964) *The dynamic element in the church*, Londres, Burns and Oates.

RAÍ, R.K. (1982) *Encyclopedia of Yoga* Varanasi, Prachya Prakashan, 2^a. edição.

- RANADE, R.D. (1982) *Mysticisme in Maharastra* N. Delhi, Motilal Barnasidass.
- RAVINDRA, R. (1991) *Le Yoga du Christ*, Paris, Éditions de la Table Ronde.
- REMARONI, H. Religiões a Serviço do Mundo (in *Mundo e Missão*, S. Paulo, Ed. Mundo e Missão, jan. -fev. 2000)
- REVEL. J. (1996) *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience* , Paris, EHESS – Gallimard - Le Seuil.
- REY, F.G. (2003). *Sujeito e Subjetividade*. S. Paulo: Pioneira Thomson.
- RICOEUR, P. (1965) *De l'interprétation – Essai sur Freud*, Paris, Seuil.
- RICOEUR, P. (1969) *Conflit d'Interprétations. Essais d'Herméneutique* .Paris: Seuil.
- RICOEUR, P. (1972) L'herméneutique du témoignage (In E. Castelli, ed., *Le Témoignage*, Paris, Aubier.
- RICOEUR (1980). *Philosophie de la volonté I*. Paris: Aubier.
- RICOEUR, P. (1983) Temps et Récit I, Paris, Seuil.
- RICOEUR, P. (1984) Temps et Récit II, Paris, Seuil.
- RICOEUR, P. (1985) Temps et Récit III, Paris, Seuil
- RICOEUR, P. (1988) Philosophie de la Volonté II, Paris, Aubier.
- RICOEUR, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.
- RICOEUR, P. (1992) Expérience et langage dans le discours religieux (In Courtine, J.F., éd. *Phénoménologie et Théologie*, Paris, Critérian, pp.15-38)
- RICOEUR, P. (1994) *Lectures 3 – Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil
- RICOEUR, P. e LaCocque, A. (1998) *Penser la Bible*, Paris, Seuil.
- RICOEUR, P. (2000). *La mémoire, l'histoire l'oubli*. Paris : Seuil.
- RICŒUR, P. (2003). Jean Nabert: une relecture. In P.Capelle (Ed.) *Jean Nabert et la Question du Divin*.Paris: Cerf.
- RICOEUR, P. (2004). *Parcours de la Reconnaissance*. Paris, Stock.
- ROBILLIARD, S. (2003) Désir de Dieu et témoignage:herméneutique infinie, (In P.Capelle, éd. *Jean Nabert et la Question du Divin*, Paris, Cerf).
- RODRIGUES, A., Assmar, E.M.L., Jablonski, B. (2002) *Psicologia Social* (21ª ed.). Petrópolis: Vozes.

ROQUES, M.R. (1954a) *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo – Denys* Paris,.

ROQUES, M.R. (1954b) *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Cerf, t. III, col. 283-284 .

ROUMANOFF, D. (1996) *Psychanalyse et Sagesse Orientale, Une lecture indienne de l'inconscient*, Paris, Ed. Acarias/ l'Originel.

SAFAYA, R. (1976) *Indian Psychology*, N. Delhi, Munshiram Manoharlal.

SCHMIDT, J. (1965) *Dictionnaire de Mythologie grecque et romaine*, Paris, Larousse.

SARMA, D.S. (1967) *Hinduismo e Yoga*, Rio de Janeiro, Livraria Freitas Bastos.

SECRETARIATUS PRO NON-CHRISTIANIS (s/ data) *Pour un Dialogue avec l'Hindouisme*, Roma, Ed. Ancora.

SINHA, J. (1986) *Indian Psychology*, N. Delhi, Motilal Barnarsidass, 3 volumes.

SILVA, P. C. da (2000) *A Pessoa em Karol Wojtyla*, Aparecida (SP), Vale Livros.

SODRÉ, O. e GAILLARD, C. (1971) *Sciences humaines et environnement*, Paris, Institut de l'Environnement, 1971.

SODRÉ, O. (1974) *O Novo Estado do Rio de Janeiro, sua formação histórica e seu desenvolvimento socioeconômico* (In *Revista de Cultura Vozes* Rio de Janeiro, 1974).

SODRÉ, O. (1983) Lazer e Cultura no Processo Democrático (In *Intercâmbio-boletim do Sesc* Rio de Janeiro, janeiro-março de 1983).

SODRÉ, O. (1985) *La Nature humaine et L'Énergie Consciente*, Paris, Sorbonne IV, tese de doutorado em filosofia.

SODRÉ, O. (1989) *CIDVILASA, o Jogo da Energia Divina – Teoria e Experiência do Eu: O Ator a Fantasia e seus Personagens*, Rio de Janeiro, PUC - Rio, tese de mestrado em psicologia clínica.

SODRÉ, O. (1993a) O equilíbrio psicossomático, o desenvolvimento da mente e a educação (In *Revista Brasileira de Medicina*, S. Paulo, outubro de 1993).

SODRÉ, O. (1993b) A crise da Medicina Moderna e a Busca de Alternativas (In *Insight*, S. Paulo, agosto de 1993).

SODRÉ, O. (1995) Como a mente se relaciona com o computador (In *Tendência*, Rio de Janeiro, maio de 1995).

SODRÉ, O. (2003) Os Monges e a Torre de Babel (In *Perspectiva Teológica*, N° 96, 2003, pp.187 – 213);

SODRÉ, O. (2003) Orelha do livro de Arthur Ramos, (In *Introdução à Psicologia Social*, Conselho Federal de Psicologia e outros, Brasília, 2003, 4ª Edição).

SODRÉ, O. (2004) Contribuição da Fenomenologia Hermenêutica para a Psicologia Social (In *Revista de Psicologia da USP*, vol.15, nº 3, 2004);

SODRÉ, O. (2004) Materialismo e Fé (In Geraldo José de Paiva/ Wellington Zangani, org, *A representação na religião: perspectivas psicológicas*, S.Paulo, Loyola, 2004, pp.217-276);

SODRÉ, O. (2004) Globalização e pluralismo : guerra e violência ou paz e diálogo (In Mabel Salgado Pereira e Lyndon de A. Santos, org, *Religião e violência em tempos de globalização*, S.Paulo, Paulinas, 2004, pp.11-52.);

SODRÉ, O. (2004) Razão e Experiência no Campo da Religião (In *Síntese-Revista de Filosofia*, Nº 100, 2004, pp. 163-189);

STEIN, E. (1972) *L' Être fini et l' Être Éterne,l* Paris, Beatrice-Nouwelaerts,

STEIN, E. (1987) *Ciência da Cruz*, S. Paulo, Loyola.

STEINDL-RAST, D. (2003) Reconnaissance (in Béthune, P., org, *Expériences Monastiques de Dialogue Interreligieux*, Ottignies, Bélgica, Monastère Saint-andré, Bulletin International du D.I.M., n.º. 14, jan.2003, pp.38-39).

TAGORE, R. (1998) *O Cristo*, S. Paulo , Paulinas.

THEOBALD, C. (2002) Le Fils unique et ses frères(In Michel Fédou, dir., Le Fils unique et ses frères, Paris, Éditions facultés jésuites de Paris).

TURKLE, S. (1995) *Life on screen: identity in the age of the Internet*, New Nork, Touchsone Edition.

VALLLE, E. (1998) *Psicologia e Experiência Religiosa*, S.Paulo, Loyola.

VERGOTE, A. (1969) *Psychologie Religieuse*, Bruxelas, Charles Dessart.

VERGOTE, A. (1978) *Dette et Désir* Paris, Seuil.

VERGOTE, A. (1983) *Religion, foi, incroyance*, Bruxelas, Pierre Mardaga Éditeur.

VERGOTE, A. (1997) *La Psychanalyse á l'épreuve de la sublimation*, Paris, Cerf.

VERGOTE, A. (2001) Necessidade e desejo da religião na ótica da psicologia (In Geraldo José de Paiva, org, *Entre Necessidade e Desejo-Diálogo da Psicologia com a Religião*, S.Paulo,Loyola).

VIGNE, J. (1996) *Méditation et Psychologie* Paris , Albin Michel.

VILLELA-PETIT, M. (1993). *Identidade narrativa e ipseidade em Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro: UERG (Trabalho original não publicado).

VILLELA-PETIT, M. (2003) Comment la conscience de soi s'assure-t-elle de l'idée du divin ? (In Capelle, P., éd, *Jean Nabert et la Question du Divin*. Paris: Cerf).

VOELKE, A.-J. (1994) *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris-Fribourg, Ed. du Cerf.

Anexo I

Algumas Referências Monásticas das Religiões Orientais

1.1. A concepção de justiça e ética hindus é transmitida na forma de narração pelo *Mahabharata*, a grande epopéia elaborada entre o século V ° a.C. e V ° d.C. Nela se encontra a sùmula dos ensinamentos filosóficos dos *Upanishads* que constituem, por sua vez, a parte filosófica dos Vedas, as escrituras sagradas hindus, e refletem sobre o conhecimento do Si-mesmo e do caminho espiritual para sua realização. Esses ensinamentos são magistralmente sintetizados na *Bhagavad Gita*, o poema mais relevante do *Mahabharata*. Esse grande poema épico descreve a luta entre o bem (representado por Krishna) e o mal (representado pelo demônio Duryodhana). Arjuna é o herói que fraqueja numa batalha, na qual tem que enfrentar os próprios familiares. Seu coração enche-se então de tristeza, a ponto de querer abandonar o seu dever e deixar o campo de batalha, causando uma calamidade nacional. Essa possibilidade é pressentida e apontada por Krishna, que vem em seu auxílio e o instrui sobre as implicações morais e metafísicas dos deveres humanos, convencendo-o de que, nas circunstâncias em que se encontrava, era seu dever lutar, apesar das conseqüências.

1.2. A síntese da concepção do estado e da condição do *samnyasa* (ou renunciante) adotada pelos monges hindus encontra-se nas Leis de Manu (data desconhecida, mas provavelmente, do IV século a.C.) e no *Mahabharata*, considerado como o quinto Veda e como uma enciclopédia do *dharma* hindu. A vida monástica hindu se ergue em torno da transmissão desses princípios através da relação entre um mestre e seus discípulos, que abandonam as preocupações do mundo para se dedicarem completamente à busca espiritual e se tornam para isto *samnyasas* ou renunciantes.

1.3. O ideal hindu do discípulo e praticante da ioga é representado pelo herói espiritual, Arjuna, que Instruído pelo mestre, torna-se como ele um homem de ação e contemplação. Arjuna realiza, então, uma extraordinária síntese dos vários caminhos da ioga: *karma* ioga (a união com Deus pela ação altruísta

desinteressada), *bhakti* ioga (a união através do amor divino e da devoção), *dhyana* (a união pela meditação) e *jñana* (a ioga do conhecimento divino).

1.4. No hinduísmo, a ação divina é representada pela intervenção do deus *Vishnu* e é o assunto principal dos *Puranês* (termo que significa literalmente lendas antigas). Os *Puranês* são em número de oito e contam as histórias da criação do mundo e das intervenções divinas para sua salvação. *Vishnu* é a deidade da trilogia hinduísta que cria e conserva o mundo, preservando a ordem divina do universo e oferecendo a todos a salvação. Esta ocorre através das várias encarnações de *Vishnu*, pela instrução espiritual que transmite aos sábios e pela devoção à divindade, mais do que pelo esforço e pelos rituais. A doutrina do *Avatâr*, ou da encarnação divina é, portanto, um dos traços principais do hinduísmo. O sentido dessas encarnações divinas é, porém, distinto da salvação no cristianismo. *Vishnu* se encarna ciclicamente para salvar o mundo, ameaçado de destruição de diversos modos, assumindo diferentes formas mitológicas (inclusive de animais), segundo as necessidades de cada momento: como peixe, na primeira encarnação, ele salva o progenitor da humanidade do dilúvio; enquanto que como javali (terceira encarnação), ele salva a terra dos demônios, que a lançavam no oceano. Das dez encarnações da divindade, as seis primeiras encarnações contêm apenas símbolos puramente míticos (como as figuras de animais, que acabamos de citar), mas a partir da sétima surgem as figuras humanas dos heróis divinos épicos, como *Râma* (sétimo *Avatâr*) e *Krishna* (oitavo *Avatâr*).

1.5. Essas narrações mitológicas hindus, em particular sobre diferentes encarnações divinas, constituem, na verdade, uma lenta construção simbólica que vai sendo elaborada desde o período védico (1600 - 1000 a.C.), enriquecendo-se com as reflexões filosóficas dos *Upanishads* (a parte final dos Vedas, escrita entre 800 - 500 a. C), até sua fixação na redação final do *Mahâbharata*, na idade de ouro da cultura indiana, durante o império Gupta (séc. IV d.C.). Nessa longa evolução, a imagem de *Krishna*, por exemplo, é ora a de uma deidade do politeísmo (quando luta contra Indra), ora um herói divino de extraordinários poderes (nos *Puranês*), ora considerado como sendo o próprio deus *Vishnu* da trilogia hinduísta, ou ainda a única e suprema divindade (o Deus Uno). Essas versões todas permanecem vivas, até hoje, no hinduísmo. Elas vão se acrescentando como em camadas, que não anulam nem substituem as anteriores, podendo ser apresentadas ora sob uma forma ora sob outra.

1.6.O termo iluminação, quando utilizado no contexto hindu se refere a um processo próprio do caminho hindu, que conduz à identidade do eu fabricado (ego) com o puro eu divino pelo esvaziamento mental de qualquer identificação com esta ou aquela imagem ou forma particular de si mesmo. É este estado supremo do hinduísmo que alguns hinduístas, como Ravi Ravindra, atribuem com todo respeito a Jesus: “Durante sua permanência sobre a terra, ele manifesta esse estado excepcional e glorioso de completa identidade com Deus, o estado do EU SOU, unicamente para o bem de algumas raras pessoas, mesmo se outros se encontraram por vezes incidentalmente presentes e não compreendendo, foram submersas por essa grandiosa manifestação” * (p. 81). Jesus é, portanto, considerado por Ravi Ravindra como um homem muito especial, que atingiu o raro e excepcional estado de perfeita e completa união com Deus, e podendo conduzir outros poucos seres raros e excepcionais à realização desse estado divino em si mesmos. Segundo o autor, Jesus Cristo não se proclama Deus, mas exprime apenas a realidade do Deus que nele reside, seu eu individual tendo sido incluído na Imensidão de Deus, o Uno impessoal que transcende todo gênero e pessoa, mas reside no mais profundo de cada ser humano.

1.7. Um livro recente sobre a grande aventura da passagem do monaquismo do Oriente ao Ocidente aborda o fato de a Índia ser considerada como o berço do monaquismo e a pátria da vida contemplativa. Trata-se de um livro publicado no final de 2002, *La grande aventure du monachisme entre Orient et Occident*, escrito por um grupo de autores sob a direção de Juan Maria Laboa, que faz uma ampla abordagem do monaquismo, procurando mostrar, igualmente, desde o seu início, a universalidade do fenômeno monástico. Considera Juan Maria Laboa que o primeiro monaquismo seria o da Índia e a ele se refere como sendo o “prólogo e o protótipo da religiosidade dos povos” e a “terra da contemplação”: “Uma tradição milenar hindu considera que a vida normal do homem religioso compreende quatro estados sucessivos: estudante celibatário, pai de família, eremita e monge. Essa última etapa é a da renúncia total, da preparação à morte, da concentração religiosa. Tratava-se de um monaquismo muito livre, na ausência de toda forma de organização, multiforme, ignorando praticamente toda vida comunitária” * (2000, p. 9). Essas quatro etapas da vida (*ashramas*) são apresentadas como tendo sido especificadas na lei de Manu (escrita possivelmente por volta do IV século a.C.), mas sendo sua concepção bem mais antiga e fazendo

parte da cultura dos Vedas. A utilização dos termos eremita e monge, neste contexto, tem, contudo, levantado controvérsias, pois o que se denomina como eremita, nesse livro, é a etapa de retiro no bosque para meditar (*vanaprastha*); enquanto que aquela considerada como a etapa do monge é a da última etapa de vida de todo hindu, e é associada com o sábio errante e mendicante (*bhikshu*). Sem entrar nesta discussão, quero apenas sublinhar que o livro indica ter este primeiro tipo de vida monástica, ainda não organizada em comunidades de monges, surgido do desejo de se unir ao Absoluto (*Brahman*), rompendo com o obstáculo fundamental do eu individual pela via da identidade com essa essência do universo, pela vida virtuosa e pelo ascetismo, praticado retirando-se na floresta (ou no bosque) para uma austera vida solitária de meditação. Consideram igualmente esses autores ter o budismo contribuído para a multiplicação dos grupos e escolas de tipo monástico, fazendo aparecer, no século VI, a organização monástica budista de tipo comunitário. Esse tipo de organização comunitária monástica teve um grande florescimento, evoluindo, a partir do século VIII, da forma dos pequenos mosteiros para a forma dos grandes centros de estudo e retiro semelhantes a universidades.

1.8. Embora a organização comunitária dos mosteiros hindus só tenha começado a ocorrer com Shankara, a partir do século VII d.C. (portanto, bem após a organização comunitária dos monges cristãos orientais, nos séculos II e IV, e após a organização monástica introduzida por S. Bento, no século V), Mayel de Dreuille (2000) considera que a idéia do renunciante (“*samnyassi*”) é bem anterior, encontrando-se já estabelecida na Lei de Manu, como já assinalado anteriormente. Além disso, a maior parte dos primeiros budistas e jainistas vivia como a maioria dos ascetas indianos, do seu tempo (século VI a.C.), em pequenos grupos itinerantes, que só gradativamente se estabilizaram em comunidades organizadas de modo semelhante às tribos do Himalaia, das quais o Buda era originário. As Ordens budistas adotaram progressivamente as formas de governo monárquico e de hierarquia administrativa, em uso nos países onde viviam, conhecendo épocas de fervor, de decadência e renovação, sem deixar de fazer o contraponto em relação às sociedades onde viviam. Instruído pelo exemplo budista, Shankara, no século VII, formou a primeira Ordem religiosa hindu propriamente dita, organizada em grandes mosteiros, ligados a um pontífice supremo. Mayel de Dreuille (2000) mostra como, inspirando-se nas universidades

budistas e no sistema feudal em vigor nos reinos (que estavam em formação na Índia), esses mosteiros eram verdadeiras fortalezas intelectuais dos adeptos da filosofia de Shankara (o vedanta), tendo inclusive subsistido ao desaparecimento desses reinos.

1.9. A busca espiritual da contemplação de Deus tem aspectos universais e aspectos específicos a cada tradição religiosa, como se pode observar igualmente através do próprio uso da palavra meditação e contemplação. Estas aparecem nos diferentes movimentos monásticos, mas diferem no sentido a elas atribuído pela tradição cristã e pelas tradições orientais derivadas do hinduísmo, como a ioga e o budismo. Na tradição cristã, a palavra meditação vem do latim (*meditatio*, *meditari*) e do grego (*médomai*) e significa refletir e se exercitar assiduamente. Seu uso liga-se à tradição hebraica do estudo bíblico pela murmuração (*hagga*) e repetição para si mesmo em voz alta do texto a estudar e fixar na memória através dessa repetição. A meditação cristã refere-se, portanto, à reflexão, ao estudo bíblico e ao encontro com Cristo através de sua palavra nos Evangelhos. Nesse sentido, a meditação distingue-se da contemplação: a primeira estaria mais ligada ao pensar discursivo e a segunda à visão intuitiva. A contemplação não é, contudo, um exercício apenas religioso, pois se refere a uma capacidade de apreensão direta e abrangente ou a um modo de conhecimento que penetra intensamente e de modo global o universo a ser conhecido. A teologia cristã diferencia esse tipo de contemplação natural, que pode ser adquirida e desenvolvida pelo próprio esforço, da contemplação que ocorre por um dom divino e é conhecida como contemplação infusa. A contemplação adquirida pelo esforço leva ao repouso em si próprio, enquanto que a contemplação infusa não pode ser produzida nem é acessível por nenhuma técnica. Ela é atribuída à intervenção do Outro divino e considerada como uma graça divina. Independentemente, porém, das diferenças técnicas, religiosas e culturais, pode-se dizer que a meditação do hinduísmo e do budismo se aproxima da concepção cristã de contemplação pelo modo de visão intuitiva. A ioga utiliza o termo *dharana* para a concentração, inclusive no estudo dos textos sagrados, e emprega a palavra meditação para o mergulho no si-mesmo (*dhyana*) através da estabilização das flutuações mentais adquirida pelo aperfeiçoamento da concentração. *Dhyana* tendo sido traduzida pela palavra meditação ocorreu uma inversão e confusão dos termos. De qualquer modo, todas as tradições monásticas

ocidentais e orientais têm exercícios de concentração, de estudo e reflexão dos textos sagrados, de emprego e relação com a palavra considerada divina, assim como a idéia de uma visão intuitiva do divino e do desenvolvimento de uma vida de tipo contemplativa.

1.10. A vertente materialista da filosofia indiana se desenvolveu a partir da filosofia *Sânkhya*, que embora tendo raízes muito antigas, só foi sistematizada, na metade do século V d.C., quando foi escrito o importante tratado *Sânkhya-kârîka* (atribuída ao seu fundador Kapila, considerado por muitos como um personagem mítico). O surgimento dessa escola filosófica constitui uma reação contra as especulações do bramanismo. Ela introduz, na Índia, uma nova perspectiva filosófica materialista que não se caracteriza por uma negação da espiritualidade. É mais correto caracterizá-la por essa atitude não – especulativa e pela busca de critérios empíricos, que a leva a uma sistematização dos conhecimentos psicológicos. A doutrina hindu da “alma”, o *âtman*, é rejeitada por essa filosofia, sendo substituída por uma explicação de tipo psicológico. O budismo leva as conclusões dessa escola filosófica às últimas conseqüências, chegando, então, à negação de um eu ou “alma” (doutrina do *anâtman*), a identidade da pessoa humana sendo reduzida a um conjunto de agregados psicológicos, como sublinha o Dalai-Lama (1996): “Ora o ponto de vista do Buda sobre a natureza da relação corpo - espírito no que diz respeito à identidade da pessoa é a doutrina do *anatman*. Este princípio afirma que exceto os agregados psicológicos ou *skandhas* pelos quais o ser é constituído, não há alma enquanto entidade separada, autônoma e eternamente permanente” * (p. 114).

1.11. O budismo foi fundado por Siddhartha Gautama Shakyamuni (563? -483 a.C.), o Buda. Ensina que não há um eu ou um ser permanente, mas apenas mudanças constantes, sendo que o sofrimento se origina do apego mental às coisas e pessoas como se fossem duradouras. Conclui que em face da impermanência e transitoriedade do mundo, só podemos ser felizes se superarmos a ilusão do ‘eu’ e do ‘meu’, através da meditação. A recusa da ilusão do mundo e a importância dada ao processo interior levam a uma ênfase no desligamento do mundo material e a um maior interesse pelo desenvolvimento do espírito. Naturalmente, existem diferentes interpretações e tendências, que não caberia aqui aprofundar. No reino de Ashoka (273-232 a.C.), que se converte ao budismo, esse é propagado por toda

a Ásia, até o Tibet e o Japão, onde se torna a religião dominante, ao mesmo tempo em que quase desaparece na Índia.

1.12. Um outro grande líder religioso indiano, Mahavira (540-468 a.C.) opõe-se igualmente ao bramanismo, e funda uma outra tendência religiosa, o jainismo, que não cultua também nenhum deus, e leva a concepção da não-violência às conseqüências mais extremas. Com o tempo, o jainismo perde sua força e permanece mais forte apenas no oeste da Índia. Muito mais tarde, no século XX, Ghandi, adepto dessa religião, retoma o princípio de *ahimsa* (não-violência) como uma forma de luta pela independência da Índia, conseguida em agosto de 1947.

1.13. Existem tentativas de integração do ponto de vista espiritualista oriental e da perspectiva materialista ocidental, que me parecem levar a uma série de modificações e até distorções nos sentidos originais de cada um desses pontos de vista. Swâmi Prajñânpada (1891-1974) e seu discípulo, Venkateshvar, por exemplo, tentam uma aproximação entre a ioga e a psicanálise, procurando mostrar a relação entre o processo de salvação hindu e a questão do desejo em termos meramente humanos, sem estabelecer uma relação com o divino. Estes dois monges propõem-se a fazê-lo partindo da base psicológica e “materialista” da ioga e deixando de lado a dimensão transcendente de Deus. Reconhecem a contribuição da psicanálise para o pesquisador espiritual, pois o ajuda a trabalhar seus desejos e emoções. Procuram, então, integrar as teorias de Freud aos estudos espirituais da Índia. Tal aproximação entre essas duas concepções é retratada no livro de Daniel Roumanoff (1996), que é um exemplo de tentativa de abordagem da espiritualidade a partir da dimensão material e do funcionamento psicológico da consciência. Logo na introdução, o autor sublinha o paradoxo de se levar em consideração a ajuda de um ateu como Freud, que parte de uma proposta filosófica materialista, num caminho que busca a liberação espiritual. Não cabe aqui discorrer sobre cada uma das modificações ocorridas na reinterpretação dos conceitos, mas apenas ilustrar o problema. Procurando situar a pesquisa espiritual no nível da realidade material e psicológica e misturando a concepção da psicanálise e do hinduismo, Daniel Roumanoff (1996) chega, por exemplo, a uma nova interpretação da salvação em termos humanos e materiais. Liberar-se é compreender que o material é insatisfatório; e, a partir daí, estar livre do mental: “A espiritualidade é a experiência do desejo e o fato de ver que ele não pode jamais dar a satisfação procurada” * (idem, p. 369). A interpretação materialista

da espiritualidade, chega, então, a uma perspectiva negativa sobre o desejo, situando a liberação como um processo de se livrar dos desejos e do passado.

1.4. Mesmo negando a idéia de Deus, o Dalai-Lama, por exemplo, reconhece uma utilidade ética na crença em um Deus Criador: “Pessoalmente, quando considero a idéia de Criação e a crença em um Criador divino, eu me digo que o efeito principal dessa crença é de insuflar uma motivação, um sentimento de urgência no engajamento do praticante a tornar-se um homem bom, um homem eticamente disciplinado. Quando você dispõe de um tal conceito ou crença, isto dá também um objetivo à sua existência. É muito útil para desenvolver os princípios morais” * (idem, p. 101). Além disso, a partir desse enfoque da ética, ele chega à idéia do absoluto: “Vistas sob esse ângulo, todas as criaturas são de certo modo uma manifestação dessa força divina. E, desse ponto de vista, pode-se dizer ainda que o Criador é o *último* e a criação é o *relativo*, o efêmero. Nesse sentido, pode-se dizer que o Criador é a verdade absoluta e última. Mas eu não sei o que os teólogos cristãos pensariam a respeito!” * (ibidem).

1.5. Embora reticente a respeito da concepção de um Criador ou de um Deus pessoal, o Dalai-Lama acha possível estabelecer algumas aproximações entre o budismo, o hinduísmo e o cristianismo, em torno de uma concepção de Deus como fundamento do ser: “No seio do cristianismo, parecem existir diferentes maneiras de interpretar e de compreender o conceito de Deus... existe uma compreensão mística profunda do conceito de Deus, uma maneira de encarar Deus menos em termos de divindade pessoal do que enquanto fundamento do ser. Ora, as qualidades, tais como a compaixão, podem também ser atribuídas a esse fundamento divino do ser. Se, portanto, nós devemos compreender Deus nesses termos - enquanto fundamento último do ser - torna-se possível estabelecer aproximações com certos elementos do pensamento e da prática budistas, assim como com certos aspectos da escola de pensamento hinduísta Samkhya, tais como a noção do Grande Brahman (mahabrahman)” * (idem, p.123/4). Todavia, a fé católica sobre Deus não pode ser reduzida à sua dimensão imanente na consciência. Isso equivaleria a distorcer e reverter os fundamentos da fé cristã e até mesmo a concepção de transcendência de muitas correntes espiritualistas indianas. Não se pode separar a compreensão mística cristã de seus fundamentos e crenças a respeito de Deus e de Cristo.

1.16. No hinduísmo, Deus é identificado com o Si mesmo (o *Self*). Ele é o mesmo e único Ser, em todos os seres, havendo uma identidade entre Deus e o ser em cada um de nós. Embora a divindade receba diversos nomes, procura-se chegar a uma visão do mesmo e único Ser em tudo e em todos, predominando o processo de reconhecimento de uma mesma identidade divina universal. No budismo, como se pode constatar tanto pelo exposto anteriormente como pela explicação do Dalai-Lama, não há uma preocupação com a questão de Deus ou do Si-mesmo. No catolicismo, Deus é considerado como o totalmente Outro, e cada pessoa tem o seu próprio ser, distinto do ser divino. Predominando, portanto, uma perspectiva de alteridade, a santificação, nesse caso, estabelece-se, através de uma relação com Deus e uma participação na divindade do próprio Deus, mantendo-se a diferença radical entre o eu e o Outro.

1.17. O hinduísmo e o budismo, de modo geral, acentuam o aspecto ilusório do desejo pelos objetos (*raga*), embora reconhecendo a importância de um desejo de “liberação de si mesmo” (*mumuktasva*) e de canalização de todos os desejos e energias para a realização desse objetivo. É o cristianismo, porém, quem exprimirá o desejo de Deus como um desejo do Outro, enfatizando a importância da sede de Deus (do desejo da inesgotável fonte de “água viva”), e aproximando o desejo de Deus do amor, que é considerado a própria natureza de Deus. O que será distinguido, nesse caso, serão as diferentes formas de amor e de desejo. Tanto na tradição hindu como na cristã, os místicos expressam um desejo amoroso de Deus, muitas vezes manifestado em termos de beatitude ou êxtase da união com Deus. Essa busca espiritual encontra-se, igualmente, em outras culturas, como por exemplo, na Grécia antiga, na qual a filosofia acaba distinguindo o desejo de um estado de união com a divindade (que denomina *Eros*) dos outros tipos de desejo (*epithumia*). Diferentes tradições, tanto entre as cristãs como entre as indianas (o Xivaismo da Caxemira, por exemplo) e os gregos da Antigüidade, reconhecem uma fonte comum de todos os desejos e assinalam o lugar original do desejo da divindade como raiz ou fonte de todos os demais desejos: todos os desejos buscam em última instância a felicidade, cuja plenitude é identificada com o próprio Deus.

Anexo II

Florescimento do Monaquismo e Início da Cristandade

A compreensão histórica parece-me importante para o esclarecimento do aspecto contestador do monaquismo ao longo do desenvolvimento do cristianismo. Embora desde os seus primórdios, ainda na época dos apóstolos, tenham ocorrido as primeiras manifestações de vida monástica cristã pelo aprofundamento das práticas e orientações de vida indicadas nos Evangelhos, é somente a partir do século III e princípios do IV século que desponta um verdadeiro movimento de cristãos abandonando a família e tudo o que possuíam para se retirarem no deserto, viverem na solidão e se entregarem de modo radical às práticas ascéticas e contemplativas⁸³⁰. Os fundadores desse movimento foram chamados “Padres do Deserto”⁸³¹. É a partir da reunião dos discípulos em torno desses pais espirituais que se passa, pouco a pouco, da vida totalmente isolada do anacoreta para formas embrionárias de vida em comum⁸³². É, portanto, importante entender que o objetivo deste movimento monástico não é o de fuga do convívio

⁸³⁰ Esse movimento brota no cristianismo egípcio e tem fortes conotações populares, podendo ser interpretado como uma tentativa de volta às raízes do cristianismo, no momento em que este se instala no poder. O monaquismo cristão aparece, inicialmente, através das figuras de eremitas ou anacoretas, cujas experiências de vida estranhas e radicais se revestem de traços fantásticos e relatam o desenvolvimento de capacidades excepcionais pelas quais são considerados como “atletas do deserto”. Essas experiências são contadas através de histórias maravilhosas, e a fama desses primeiros monges cristãos atrai milhares de outras pessoas para esse tipo de vida.

⁸³¹ Respeitando o sentido etimológico das palavras, é importante entender que o título se refere aos “Pais do deserto”, pois a palavra padre vem do latim (*pater*) e significa originalmente pai. Eles não eram, portanto, padres ou sacerdotes e sim monges considerados como “pais espirituais” daqueles que iniciavam ou instruíam nas práticas monásticas.

⁸³² Essa passagem é descrita no relato da vida de Sto. Antão, patriarca dos monges cenobitas, que nasceu em Qeman, Egito (c.252) e faleceu no monte Golzim (356 d.C.), escrito pelo bispo Sto. Atanásio. Tendo dado tudo o que é seu para seguir o conselho evangélico de dar aos pobres, ele se retira ainda jovem para o deserto, mas sua fama atrai discípulos, que constroem chochas em redor da sua. Ele faz várias tentativas de fuga para a solidão, sem deixar nunca de ajudar os outros cristãos, indo, por exemplo, à Alexandria para se solidarizar com os perseguidos por Maximino ou aí retornando para combater os arianos. Procura, porém, sempre voltar à solidão até entender que a caridade é uma virtude estreitamente ligada à contemplação de Deus. Passa, então, a dirigir grupos ou comunidades de monges vivendo ainda de modo solitário em suas cabanas, que constituem um passo intermediário na evolução da vida monástica eremítica para a vida monástica em comunidade, chamada de cenobitismo.

social, mas de busca de um encontro mais profundo e radical com Deus, na solidão do deserto⁸³³.

O estudo da experiência dos monges cristãos mostra que, mesmo no início, quando ainda viviam sozinhos, tinham eles sempre como referência a comunidade espiritual cristã, mais particularmente a dos santos e mártires⁸³⁴. Existe mesmo uma estreita relação entre o surgimento do movimento monástico, a organização da comunidade cristã organizada, em Alexandria, e a rápida expansão do cristianismo no meio popular egípcio (de língua e cultura copta), nos três primeiros séculos⁸³⁵. O fascínio exercido por essa busca de um mundo novo e de novas relações comunitárias foi capaz de povoar o deserto e multiplicar as comunidades monásticas⁸³⁶. Uns séculos após a morte dos fundadores do

⁸³³ Jacques Lacarrière (1996), pesquisando a experiência desses primeiros monges cristãos, mostra que sua “ruptura radical” não corresponde apenas a uma fuga ou recusa negativa do mundo, mas comporta uma opção positiva por outra forma de relacionamento humano e de vida comunitária. Os monges buscam a solidão para criar um espaço próprio de modo a intensificar o contato com Deus. Contudo, não basta fugir para a solidão do deserto ou da floresta para romper com a vida do mundo, pois existe o mundo interior criado pela mente, que cada um carrega consigo e é povoado pelas imagens e valores vigentes no mundo. Na maioria das vezes, esse tipo de fuga só fortalece o retorno desses valores e imagens, que, como carregamos conosco mentalmente, passam a falar ainda mais alto, na solidão, e acabam se instalando com mais força ainda, no terreno baldio da mente desocupada.

⁸³⁴ É, assim, que essa retirada aparentemente anti-social dos anacoretas “... culminará paradoxalmente na constituição, pouco a pouco, nas solidões do Alto e Baixo Egito, de uma nova sociedade à margem da antiga, verdadeiras comunidades do deserto que, com o nome de *lauras*, *skites*, cenóbio, mosteiros, se tornarão o modelo da cidade futura ou da cidade celeste” (Lacarrière, idem, p.18/19). Esse paradoxo se reflete na história da palavra monge. Essa palavra é utilizada pelos monges como uma referência à vida una ou de unidade consigo mesmo, na forma do celibato. A raiz grega (*mónos*) designa tanto o que é único como o que está só. Dela se origina também a palavra monoteísmo, ou a crença num só e único Deus, que para o cristão é uma Trindade (um Deus comunitário). A palavra monge designou inicialmente pessoas vivendo sozinhas ou de modo solitário, mas o termo é usado também para se referir àqueles que vivem a vida una (ou de unidade consigo mesmo), no seio de uma comunidade religiosa e organizada.

⁸³⁵ “No tempo de Adriano, o cristianismo não passava ainda de uma religião em meio a outras. Dois séculos mais tarde, o Egito por inteiro se tornou cristão; as cidades se cobrem de igrejas, as margens do Nilo se cobrem de mosteiros e os desertos se povoam de anacoretas. O que foi que aconteceu? Primeiro, um evento importante: a partir da segunda metade do século III, o cristianismo é pregado em copta e se difunde de forma rápida e maciça entre a população puramente egípcia” (Lacarrière, idem, p. 44). A estreita relação entre Sto. Antão e o grande baluarte do cristianismo oriental, o bispo Sto. Atanásio, simboliza essa estreita relação do movimento monástico essencialmente rural e egípcio com a comunidade da Igreja e sua direção, apesar da grande cisão, que ocorrerá posteriormente com o cristianismo copta.

⁸³⁶ É interessante notar que o autor desse livro sobre os monges cristãos, Lacarrière, é um escritor ateu, que embora não compartilhando a experiência de fé dos monges do deserto, foi por ela tocado e soube retratar sua dimensão humana e histórica, participando à sua maneira do fascínio exercido por essa busca de um mundo novo, construído por homens renovados não apenas interiormente, mas também exteriormente através de novas relações comunitárias. A repercussão do movimento desencadeado por Sto. Antão (c.252- 356), fundador do monaquismo cristão oriental, e por S. Pacômio (292- 348), organizador da vida monástica comunitária, propaga-se como uma grande onda que povoa a imensidão do deserto e se espalha pelo mundo todo. É assim

monaquismo cristão, já existiam milhares de anacoretas e monges, vivendo em comunidades no deserto. Segundo os escritos de Sto. Atanásio e do historiador Rufino⁸³⁷, os seguidores imediatos de Sto. Antão chegavam a seis mil e, no final do século V, esses monges cristãos do deserto egípcio já chegavam a cinquenta mil. Em seguida, esse movimento se estendeu à Palestina, à Síria, à Pérsia, à Capadócia, à Armênia e, mais tarde ainda, a todos os países do Ocidente⁸³⁸.

É interessante acompanhar a evolução desse movimento monástico, juntamente com as transformações da concepção de ascese desses homens, considerados como “loucos de Cristo”. Pode-se, então, melhor entender o sentido dessa busca apaixonada de Deus, inicialmente realizada através da ruptura com o mundo material para viver no deserto⁸³⁹. Procuram os monges, assim, pela escuridão dos sentidos e do intelecto, entrever a luz de uma outra realidade, já presente embora invisível. Como mostra Olivier Clément (1982), em seu clássico livro, *Sources - Les mystiques chrétiens des origines*, essa busca é a mesma dos demais místicos cristãos, que será posteriormente apresentada como a noite escura dos sentidos e do intelecto por S. João da Cruz (1960)⁸⁴⁰. Procuro mostrar nesta tese o interesse para a psicologia de pesquisar esta busca humana do divino realizada de modo radical pelos monges, pois estes acabam se confrontando e aprofundando aspectos da mente também estudados pela psicologia⁸⁴¹. O sentido

que, meio século apenas após a morte destes dois precursores, eles já contavam com centenas de seguidores.

⁸³⁷Relatados por Carlos Palacín (1991).

⁸³⁸ Conclui Lacarrière, então, que “... a distância parece incomensurável entre a aventura - aleatória, afinal de contas - desses dois homens e suas repercussões na história... Sublinhemos apenas que logo de saída o anacoretismo se apresenta como um fenômeno ao mesmo tempo individual e coletivo, um impulso sentido por cada um como a livre escolha de sua consciência, mas que rapidamente se transformou em algo que hoje chamaríamos um movimento de massa... Parece que assistimos ali a um esforço - consciente ou inconsciente? - para realizar à margem do mundo profano, uma sociedade ideal e santa, as comunidades monásticas, e um tipo ideal de ser humano, o homem novo ou o santo do deserto” (idem, p. 19/20).

⁸³⁹ “É a residência pela qual deve passar todo homem ansioso de verdade, porque ela lhe permite entrever a realidade do outro mundo. Todas as ilusões, as fantasmagorias que abundam nas vidas de eremitas, essas formas fantásticas, esses anjos e esses demônios, essas criaturas sobrenaturais que aparecem e desaparecem a todo instante, fazem do deserto um verdadeiro teatro de sombras onde o asceta, a princípio, de Deus só percebe os reflexos: seus anjos e as visões com que Ele o gratifica. Mas, cedo ou tarde, ele pode ter acesso à visão da realidade suprema...” (Lacarrière idem, p. 61).

⁸⁴⁰ Essa busca mística não tem fronteira, de modo que um monge beneditino, como Odilão Moura procurará aprofundar o caminho de S. João da Cruz, e escreverá seu belo livro, *S. João da Cruz, O Mestre do Amor* (S. Paulo, Ed. GRD, 1991); enquanto outros monges a aprofundarão através do contato com místicos de outras tradições, pois são todos Pesquisadores do Absoluto.

⁸⁴¹ Em sua busca espiritual, entram eles em contacto com o “teatro de sombras” (também, pesquisado, embora de forma diversa, pela psicologia profunda) através de uma viagem interior

da busca monástica é, no entanto, diverso. Comparo os monges do deserto aos grandes heróis da mitologia grega, pois eles realizam a seu modo e de uma maneira talvez mais radical e definitiva uma verdadeira odisséia interior⁸⁴². É, portanto, importante pesquisar e refletir sobre o sentido universal dessa busca espiritual ou dessa odisséia interior.

O estudo histórico parece-me importante não só para mostrar o desenrolar do aspecto contestador do monaquismo ao longo do desenvolvimento do cristianismo, mas também para relacioná-lo à construção da cristandade, e poder assim melhor diferenciar o desenvolvimento do cristianismo do desenvolvimento da cristandade⁸⁴³. Como sublinham os autores de *La grande aventure du monachisme entre Orient et Occident* (Laboa, 2002), o engajamento total proposto pelos Evangelhos foi vivido desde o início pelos monges como um apelo ao abandono dos comportamentos sociais e ambições comuns. Os autores desse livro põem em evidência o fato de a ascese ter sido, inicialmente, considerada por algumas autoridades cristãs como uma ameaça à família e ao casamento cristão⁸⁴⁴.

que permite um confronto com nossos dramas e personagens interiores. Nesse caso, trata-se, porém, apenas de uma travessia ou temporada passageira, durante a psicoterapia, nesse mundo fantasmagórico criado pelos símbolos do inconsciente. Do ponto de vista psicológico seria, portanto, errôneo confundir os monges do deserto com os loucos. Estes não fazem a travessia, mas sucumbem no combate interior, perdidos nos reflexos do espelho da própria mente.

⁸⁴² É importante, inclusive, reconhecer, que tanto a experiência mística cristã como a experiência dos místicos de outras religiões pode ir muito mais fundo, muito além das viagens interiores de qualquer psicologia profunda, permitindo chegar à outra margem e encontrar uma realidade espiritual inacessível a uma simples psicoterapia, que se detém muito antes desse limiar.

⁸⁴³ A palavra cristandade pode se referir à qualidade do que é cristão, mas também à configuração histórica dos diferentes povos e países nos quais se desenvolveu o cristianismo. Este último sentido possibilita diferenciar a configuração histórica da cristandade (associada a uma hegemonia político-social) do desenvolvimento do cristianismo, enquanto conjunto das religiões cristãs, baseadas nos ensinamentos, na pessoa e na vida de Jesus Cristo. O desenvolvimento da cristandade teve vários aspectos positivos, mas também vários aspectos negativos, que influíram sobre o desenvolvimento do cristianismo. Esta diferenciação permite ver com outros olhos a atual crise da cristandade. Considero, por exemplo, que a separação com o poder político e até mesmo a perda da hegemonia político social (conquistada com a deformação dos valores cristãos) pode ser benéfica ao cristianismo na medida em que seja acompanhada de um retorno ao Evangelho e ao projeto original da vida cristã. Meu pai, que era um historiador marxista, mas conhecia os textos fundadores do cristianismo, comentou, certa vez comigo, que se os cristãos fossem ainda como na época dos *Atos dos Apóstolos*, ele também seria cristão. Não é preciso cair no extremo de exigir de todos os cristãos uma opção radical como a dos monges, ou adotar exigências e julgamentos sobre o nível de engajamento religioso de cada cristão, procurando separar o joio do trigo de modo precipitado. Mas vale a pena auscultar a história e procurar entender os desígnios de Deus num nível mais amplo. Pode-se assim pensar, por exemplo, na possibilidade de que a crise da cristandade não seja apenas um mal, mas possa vir a revigorar o cristianismo, permitindo abrir horizontes novos e interessantes para o desenvolvimento do cristianismo.

⁸⁴⁴ A pregação de S. Ambrósio, bispo de Milão, sobre a possibilidade da ascese feminina, por exemplo, "... teve que enfrentar uma forte oposição dos notáveis da cidade, que achavam que essa prática ameaçava o exercício da autoridade parental sobre as filhas" * (idem, p. 34).

O desenvolvimento do monaquismo tem, portanto, que ser entendido a partir da contradição fundamental entre a realização dos ideais evangélicos e a realização dos ideais mundanos de enriquecimento material e luta pelo poder. Essa contradição atravessa a própria história da Igreja Católica, que é permeada pelas alianças políticas, enriquecimentos, corrupções e abusos de poder, mas não perde de vista os ideais evangélicos.

No final do século III, a influência cristã tinha se estendido por todo Egito, Ásia Menor, Síria, Itália, Gália e Espanha. Na medida em que o cristianismo se expandiu, haviam se acelerado as adesões do império romano ao cristianismo, ocorrendo uma tendência à associação entre o cristianismo e o poder imperial⁸⁴⁵. Pouco a pouco, a primitiva organização comunitária cristã sofre a influência do sistema administrativo e hierárquico do Império, passando a acumular bens resultantes da aliança com o estado⁸⁴⁶. No delineamento desse processo histórico, vale salientar que, em 380, o imperador Teodósio impõe a religião católica a seus súditos. É evidente que tal tipo de imposição nada tem a ver com uma verdadeira conversão espiritual. Os pagãos e arianos são, então, banidos e o catolicismo se transforma na religião oficial do Império Romano. Acentua-se, dessa forma, dentro do cristianismo, a contradição entre o movimento no sentido radical do Evangelho e o movimento de integração social, relaxamento das exigências espirituais e acomodação da religião às novas condições sociais de associação ao poder. A reação contra o modo de vida predominante na sociedade para viver na solidão ou a fuga para o deserto, que deu origem ao movimento monástico cristão,

⁸⁴⁵ As disputas e a crise do poder em Roma levaram à divisão do Império Romano em duas partes: a Ocidental (com a capital em Roma) e a Oriental (cuja capital Bizâncio foi posteriormente transformada em Constantinopla). Em 312, o imperador Constantino estabelece a liberdade do culto cristão e restitui os bens da Igreja, confiscados em perseguições anteriores, estimulando uma unidade religiosa que favorecesse o controle da população e fortalecesse sua autoridade.

⁸⁴⁶ Ao descrever os fundamentos histórico-culturais do monaquismo, já havia mostrado, em particular através das pesquisas de Mayel de Dreuille (2000) sobre o monaquismo, como as instituições religiosas adotam progressivamente as formas de governo e de hierarquia administrativa em uso nos países onde vivem, conhecendo épocas de fervor, de decadência e renovação, sem deixar de fazer o contraponto em relação às sociedades onde vivem. Assim sendo, considero que as instituições e as pessoas religiosas são sempre atravessadas por essa contradição entre os ideais espirituais e mundanos. Ao enfrentarem o conflito entre essas tendências opostas podem, contudo, ultrapassar e transcender essa contradição, aprofundando através desse processo sua busca do sentido último da vida.

é interpretada por alguns autores como uma maneira de evitar essa absorção progressiva do cristianismo⁸⁴⁷.

É apaixonante acompanhar a propagação do movimento monástico pela Síria, Fenícia, Mesopotâmia e Ásia Menor. Na Síria, surgem certas formas monásticas consideradas muito desconcertantes⁸⁴⁸. Só no século IV, o movimento monástico toma a forma de uma organização comunitária monástica (cenobitismo)⁸⁴⁹. É também no século IV, que o monaquismo se propaga pela Ásia Menor, atingindo um grande apogeu na Capadócia, com os grandes místicos, S. Gregório de Nazianzo, S. Gregório de Nissa e S. Basílio, autor de uma das grandes regras monásticas e grande organizador da vida comunitária monástica. Ainda no século IV, o monaquismo cristão propaga-se, igualmente, na Europa, em torno de certas figuras emblemáticas⁸⁵⁰, cujas histórias pessoais se misturam com a história do monaquismo europeu nascente e ilustram muito bem como se tecem os laços entre o monaquismo oriental e ocidental cristão. Inicialmente, incompreendidos e desprezados, na Europa, os monges passam pouco a pouco a serem admirados e respeitados graças à atividade desses precursores do monaquismo europeu⁸⁵¹. Consolida-se assim o novo tipo de monaquismo culto e urbano.

⁸⁴⁷ “Tratava-se, em suma, de uma contestação silenciosa, mas ressonante contra o relaxamento da vida cristã” *(Laboa, 2002, p. 36). No Egito, em particular, esse movimento monástico nascente ganha grande repercussão nas camadas mais baixas da sociedade, justamente entre os coptas, dominados pelos romanos, assumindo inicialmente um caráter de oposição ao meio urbano.

⁸⁴⁸ “Os mais desconcertantes anacoretas que povoaram as solidões sírias foram os loucos, loucos do Cristo, que se faziam passar por débeis mentais” * (idem, p. 48). Meu mestre Swami Muktananda contava muitas histórias de grandes santos hindus, que tinham a mesma atitude. A influência indiana é, aliás, sublinhada pelos autores desse livro. Há, assim, uma dimensão não apenas social, mas também psicológica e espiritual da contestação monástica, estabelecendo uma ruptura entre o socialmente aceito e o ‘desconcertante’ do totalmente outro.

⁸⁴⁹ Isto ocorre, inicialmente, no Egito e na Palestina, com a fundação do primeiro mosteiro egípcio por S. Pacômio (em 323 d.C.) e a primeira fundação cenobita palestina (em 329 d.C.) por Sto. Hilário, que foi discípulo de Sto. Antão e considerado como o propagador do monaquismo na região sírio – palestina. Quando a vida monástica se organiza, na Síria, de modo comunitário, no final do século IV, ela se faz na ausência de regras monásticas e na forma de ‘escola de solitários’, marcados pela excentricidade e voltados para a meditação e o exemplo dos mestres.

⁸⁵⁰ Como, por exemplo, Sto. Hilário (nascido em 315), S. Martinho (316-397), Cassiano (nascido em 360), S. Jerônimo (347- 420) e Sto. Ambrósio (c. 340-397).

⁸⁵¹ Alguns bispos, como Sto. Ambrósio fundam mosteiros urbanos, na Itália. Ambrósio era governador, em Milão, quando foi aclamado bispo pelo povo. Era dotado, ao mesmo tempo, de grande capacidade de organização e de grande fervor espiritual. Foi escutando seus sermões de grande eloquência, que Sto. Agostinho se converteu. Ambos representam um tipo novo de monaquismo culto e urbano e juntamente com S. Jerônimo, contribuíram para a difusão de uma nova imagem do monaquismo. S. Jerônimo, que foi monge na Síria e traduziu a Bíblia para o latim, exerceu grande atividade de difusão do monaquismo, em Roma. Sto. Agostinho, tendo se

Assim sendo, desde o século IV, o monaquismo cristão já está plantado na Europa e mantém contato com suas raízes orientais. O monaquismo da Gália romana (na região da atual França), por exemplo, floresce já em meados do século IV, com Sto. Hilário (c. 315-id. 367), no período em que a Igreja estava saindo da era das perseguições e entrando no difícil período da relação ao poder, das divisões internas e dos cismas⁸⁵², ganhando impulso com S. Martinho (316-397). Este, formado por Sto. Hilário, torna-se o iniciador da evangelização do mundo rural e o introdutor de uma forma nova de monacato na França⁸⁵³. Fruto desse monaquismo europeu anterior à expansão do movimento beneditino é a figura de S. Patrício, o primeiro a propagar o cristianismo fora do mundo greco-romano através da conversão da Irlanda⁸⁵⁴. Ao fazer de seus mosteiros os focos irradiadores da evangelização, S. Patrício transforma em método missionário o processo de irradiação do cristianismo através dos mosteiros, o que já vinha ocorrendo, em particular na região da atual França. Esse método é aplicado, igualmente, na Inglaterra e posteriormente na evangelização dos germanos, no

tornado bispo de Hipona, no norte da África, organiza ali comunidades monásticas, escreve grandes obras de espiritualidade e uma regra monástica.

⁸⁵² Sto. Hilário, que nasceu em Poitiers, em 315, luta contra as heresias (como o arianismo), enfrenta o imperador Constâncio, e é desterrado no Oriente, onde funda mosteiros e escreve importantes tratados teológicos (sobre a Trindade, sobre os mistérios e os salmos). S. Martinho (316-397), o popular santo francês (que realizou os três caminhos de santidade reconhecidos em seu tempo: de anacoreta ou monge, de bispo e de missionário), tendo recebido a orientação de Sto. Hilário (quando este era bispo de Poitiers, no oeste da França atual), torna-se posteriormente bispo de Tours e desempenha um papel inovador na construção do monaquismo francês.

⁸⁵³ No oriente, os monges não eram padres, mas sendo bispo S. Martinho pode fazer com que seus monges passem a ser ao mesmo tempo padres. Com isto, eles são não apenas mestres espirituais, mas colaboram na construção do pensamento teológico e na formação de novos bispos. Desse modo, o movimento monástico criado por S. Martinho, embora menos estruturado e centrado no mestre espiritual, exerce um grande papel no desenvolvimento da Igreja. Esse movimento se diferencia do monaquismo mais estruturado do sul da França (como o do mosteiro de Lérins), que acaba, contudo, tendo uma maior influência sobre o monaquismo latino.

⁸⁵⁴ Esta era ainda, no começo do século V, um território não romanizado, que foi incorporado ao cristianismo a partir do início de sua pregação (em 432). Não se conhece com segurança a sua origem, que poderia ter sido a Escócia, a Inglaterra ou o norte da França, mas através de sua *Confissão* sabe-se que foi capturado por piratas irlandeses aos 16 anos, vivendo na Irlanda por seis anos como escravo. Esse período é determinante em sua conversão religiosa, de modo que ao voltar ao continente se encaminha para a vida monástica, sendo recebido por seu parente, S. Martinho, no mosteiro de Marmontier, centro de difusão monástica, situado na França atual. Conhece, então, o grande foco de irradiação da espiritualidade monástica, Lerins, no sul da França, e é acolhido por Germano de Auxerre, com o qual toma parte em uma missão apostólica na Inglaterra. Durante longos anos de preparação espiritual, S. Patrício amadurece sua vocação para a evangelização da Irlanda, oferece-se para essa missão, é consagrado bispo aos 50 anos e parte para essa ilha em 432, realizando uma das mais belas obras missionárias do cristianismo ao converter, sem apoio político e sem emprego da violência, praticamente toda Irlanda, durante os seus últimos trinta anos de vida.

norte da Europa, transformando os monges em grandes missionários da cristandade.

Trabalho semelhante ao de S. Patrício foi realizado, por exemplo, por Sto. Agostinho de Cantuária, que converteu os anglo-saxões, no final do século VI, e pelo monge irlandês, S. Columbano (543-615), no norte da França, na região do Reno e na Suíça⁸⁵⁵. Outro monge que influenciou a formação do monaquismo europeu nascente foi Cassiano (c.350-435), que fez uma ponte entre o Ocidente e o Oriente cristãos através de suas viagens e de seus escritos sobre a vida monástica⁸⁵⁶. Nestes, apresenta o monge como o símbolo do fervor primitivo da Igreja cristã e da dimensão escatológica do Reino de Deus, no mundo. Assim sendo, o monaquismo se consolida, na Europa, ao mesmo tempo em que contribui para imprimir uma feição cristã à sociedade européia ainda em formação. A biografia das figuras heróicas desses monges e santos cristãos permite perceber como suas histórias de vida se cruzam, e vão tecendo a história do monaquismo cristão, que se entrelaça com a história da cristandade e com a própria construção da Europa. Desse modo, embora esses monges não fossem ligados ao poder político e até a ele se opusessem, acabam por exercer um papel não apenas religioso, mas também cultural, social e político.

⁸⁵⁵ Este último e destemido monge, famoso por enfrentar a corrupção dos próprios reis, cria nessas regiões uma constelação de mosteiros sob sua regra, que exercem uma influência religiosa e cultural das mais profundas, até serem substituídos pela expansão beneditina. Desse modo, embora dedicados ao recolhimento e estabilidade dos mosteiros, os monges cristãos das mais diversas orientações monásticas desempenham um papel fundamental tanto na irradiação religiosa e cultural como na evangelização, prosseguindo a difusão da vida monástica e do cristianismo, iniciada no oriente, que se estenderá a todo continente europeu e posteriormente aos outros continentes.

⁸⁵⁶ No início do século V, Cassiano, nascido na região da atual Romênia vai para a Palestina, entra no mosteiro de Belém, procura o deserto egípcio como solitário, é ordenado diácono em Constantinopla, enviado à Roma e, finalmente, se instala em Marselha, onde reforma e cria mosteiros. Tendo sido discípulo de S. João Crisóstomo (347-407), o principal representante da escola oriental de Antioquia (mas também bispo e Patriarca de Constantinopla), ao falecer, em 435, deixa Cassiano o registro de sua experiência das diversas formas de monaquismo (eremita e cenobita), assim como sua experiência tanto oriental como ocidental. Em seus escritos, propõe um modelo monástico mais adaptado à mentalidade ocidental, e sua obra constitui um manual do monge e uma súpula da espiritualidade monástica.

Anexo III

Idéias e Documentos sobre a Implantação do Diálogo Inter-Religioso na Igreja Católica

1. Martin Buber (1878-1965) se tornou uma referência importante para a elaboração das idéias sobre o diálogo inter-religioso católico, em particular a partir de sua concepção da existência dialogal e de proposições que levam realmente em conta o outro⁸⁵⁷. Sua filosofia é aprofundada, na França, pelo filósofo e teólogo, Maurice Nédoncelle (1905-1976), que desenvolve a dimensão pessoal da sua concepção, e pelo filósofo Emmanuel Mounier (1905-1950), que explora mais o tema do outro⁸⁵⁸.

2. As idéias do ecumenismo influenciaram o desenvolvimento do diálogo inter-religioso, na medida em que aprofundaram a reflexão sobre o diálogo e incentivaram a abertura cada vez maior neste sentido. Analisando retrospectivamente o sentido de sua própria colaboração para o ecumenismo, Y. Congar (1964) sublinha a importância do tema do diálogo, intitulando o seu livro clássico: *Cristãos em diálogo: contribuições ao ecumenismo*. É nos encontros ecumênicos que a idéia de diálogo é aprofundada. A necessidade de uma linguagem nova leva Congar a buscar sua referência em Buber e Mounier e a defender a idéia de diálogo baseada no reconhecimento do outro e não na busca de refutação, de integração ou de conquista do outro. Esta abertura para o diálogo é

⁸⁵⁷ É importante salientar que esse filósofo judeu (que foi partidário de um entendimento com os árabes) refere-se ao testemunho bíblico do diálogo do homem com Deus, procura estabelecer uma filosofia das relações sociais e tem uma grande influência na psicologia existencial e no desenvolvimento do psicodrama. Ele sublinha a necessidade de reciprocidade, de autenticidade, de gratuidade, de valorização da pessoa e de uma comunicação de coração a coração.

⁸⁵⁸ Mounier (que recebeu a influência de Bergson e Maritain) funda a revista *Esprit* (1932), na qual colabora também Ricoeur, e procura aproximar o cristianismo do socialismo. Ao aprofundar a noção de diálogo e seu processo, mostra Mounier que, num primeiro momento, o diálogo é marcado pela oposição, pelo egocentrismo, pela auto-afirmação e pelo desejo de persuadir. Contudo, pondera que o diálogo pode também se abrir para uma busca desinteressada da verdade, do conhecimento de si-mesmo e do outro, da alegria da comunicação e da universalização progressiva dos espíritos. Pelo desenvolvimento da referência ao “nós”, o diálogo permitiria, então, aos interlocutores viverem uma aspiração comum ao que os ultrapassa e os realiza uns e outros, fazendo surgir a amizade e o reconhecimento. É evidente a aproximação entre as concepções desses filósofos e a de Ricoeur, que tendo se desenvolvido posteriormente, a partir dos anos cinquenta, parece-me, entretanto, ter aprofundado pontos essenciais para a abordagem histórico-cultural do diálogo e para uma nova concepção da psicologia social, que estou procurando delinear desde o início desta tese.

retomada pelo diálogo inter-religioso, em particular o diálogo de experiência desenvolvido pelos monges católicos, que ampliam e aprofundam ainda mais estas idéias.

3. Em 1959, o Papa João XXIII anuncia a convocação do Concílio Vaticano II, que abrirá uma nova era para o catolicismo. O Concílio se estendeu de 1962 a 1965, mas no meio dele, em 1963, João XXIII é sucedido pelo Papa Paulo VI, que prossegue sua luta pela abertura e redige a *Ecclesiam Suam*, encíclica papal datado de 6 de outubro de 1964, depois da metade do percurso do Concílio. O Concílio já havia iniciado as discussões sobre as então chamadas religiões não-cristãs, mas essas discussões tiveram que enfrentar as resistências ao diálogo. É difícil hoje imaginar a reviravolta operada pelo Concílio na relação da Igreja com as outras religiões, mas este processo pode ser mais bem avaliado quando se levam em conta as idéias a este respeito anteriores ao Concílio e até mesmo seus documentos preparatórios. Ao estudá-los, Jean – François Petit (2000) assinala que, ainda na véspera do Vaticano II, numerosos freios de ordem prática e teórica entravavam toda verdadeira progressão do diálogo inter-religioso. Alguns atos do Papa Paulo VI apóiam o movimento de abertura em relação às outras religiões, como, por exemplo, sua marcante viagem à Terra Santa, em 1964, na qual se dirige primeiramente a todos os que professam o monoteísmo, assim como a instituição, ainda nesse ano, do Secretariado para as religiões não - cristãs.

4. Estudiosos do diálogo inter-religioso mostram ter sido preciso vencer enormes resistências e obstáculos de ordem prática contra o movimento de abertura em direção a este tipo de diálogo. Entre estes são citadas as questões políticas suscitadas pela inserção da Igreja nos países do terceiro-mundo, dificultada em particular pelo fato de a Igreja Católica ser pouco enraizada nas culturas locais de alguns países que tinham sido colonizados. Em muitos lugares, a Igreja era acusada de ter estabelecido laços com os regimes coloniais e ter destruído os valores culturais locais. As próprias comunidades monásticas da Ásia sofriam um isolamento e uma falta de inserção cultural. A questão da pobreza não era ainda escutada na América Latina, no período anterior ao Concílio. Tudo isso colocava em causa a própria maneira de encarar o trabalho missionário e a salvação dos chamados não-cristãos. Além disso, havia receios ligados à hostilidade entre judeus e árabes. Desse modo, um documento tratando das religiões não cristãs não parecia prioritário nem oportuno.

5. Enumeram-se também resistências de ordem teórica contra a implantação desse tipo de diálogo no terreno católico, tais como: a identificação da Igreja com a realidade sociológica da instituição, a idéia da Igreja como único caminho de salvação e a dificuldade de encarar positivamente as religiões não-cristãs. A partir da análise de Y. Congar sobre a situação da Igreja, nessa época, alguns teólogos fazem a crítica da idéia da Igreja como uma sociedade perfeita, que poderia ter defeitos, mas cuja auto-suficiência em matéria de salvação não poderia ser colocada em causa. Defendem uma mudança de posição a este respeito como fundamental para o desenvolvimento do diálogo inter-religioso, argumentando que não haveria grande coisa a ser conseguida pela Igreja neste terreno se tudo que vinha de fora da instituição nada acrescentasse do ponto de vista religioso. De que adiantaria, por exemplo, engajar-se num diálogo com representantes de outras religiões, se a experiência mística deles e sua relação com Deus fossem negadas? Como imaginar uma colaboração entre religiões, nas obras de caridade, por exemplo, se esta não fosse reconhecida como uma manifestação do Espírito Santo? Os documentos da Igreja, a partir da *Ecclesiam suam* irão procurar dar elementos de resposta a essas e outras questões consideradas espinhosas.

6. Os textos do Vaticano II articulam de forma inédita uma série de pressupostos essenciais para a consolidação da idéia diálogo inter-religioso. Entre estas podemos citar: uma outra perspectiva da relação entre o natural e o sobrenatural; e a idéia de que a salvação se realiza através da história e através da missão de Cristo e do seu Espírito, que prossegue a obra de salvação no mundo. Assim sendo, passa-se a levar mais em consideração a idéia de que para o cristão distinguir-se do que é mundano não significa estar separado do mundo. A Igreja Católica deveria, portanto, estabelecer relações com o mundo para aprofundar a consciência de si-mesma, melhor se confrontar com a imagem de Cristo e melhor entender suas relações com o mundo no qual vivem e trabalham os cristãos. A partir dessa perspectiva de inserção no mundo, o diálogo passa a ter sentido e se justificar. O diálogo torna-se um caminho para o aprofundamento da Revelação divina, devendo, portanto, ser livre e sem cálculo de modo a permitir uma resposta livre à relação com Deus.

7. Katrin Amell (1998) assinala ter sido na *Ecclesiam suam* (parágrafo 67) que o vocábulo diálogo (em latim, *colloquium*) entra explicitamente no vocabulário da

Igreja Católica, mas confirma, contudo, ter sido apenas a partir da caminhada realizada após o Concílio, que a questão do diálogo será aprofundada.

8. A declaração oficial do Concílio, a *Nostra Aetate* (1965) é bem informada e calorosa em relação a cada uma das religiões tradicionais: o hinduísmo, o budismo, o islamismo e o judaísmo. Rejeita toda forma de discriminação de raça e religião, fazendo um apelo à fraternidade e à paz, e se inscreve no caminho aberto pelas práticas inovadoras dos pioneiros e numa cultura de diálogo. Ainda não havia, na época, nem se determinou, nos textos do Concílio, um modelo para o diálogo inter-religioso. Este é apenas colocado como um apelo ao testemunho e um convite à conversão. Estava-se, portanto, ainda longe dos avanços conseguidos em Assis e no aprofundamento da prática do diálogo, no período posterior ao Concílio.

9. Pesquisando a evolução do emprego do termo diálogo, Katrin Amell (1998) cita em particular um texto posterior, *Diálogo e Missão* (1984), no qual já se distinguem diferentes tipos de diálogo⁸⁵⁹, entre os quais o diálogo de experiência entre os contemplativos. Num documento de João Paulo II, de 1991, *Redemptoris Missio* o lugar e a importância do diálogo interreligioso é confirmado de maneira definitiva: ele passa a ser considerado em termos de relação com os irmãos de outras religiões, sendo reconhecido o importante papel da contemplação na relação com as outras religiões. O diálogo é, então, diferenciado da argumentação discursiva ou doutrinal e é visto como uma abertura para o outro, troca amigável e fraterna.

10. A leitura de documentos de 1965, como *Ad Gentes* (que trata da atividade missionária da Igreja) e *Nostra Aetate* (que trata da relação com as outras religiões) mostra que estes passam a utilizar expressões que refletem a universalidade da ação do Espírito Santo nas diferentes religiões e culturas⁸⁶⁰. As relações do catolicismo com as diferentes culturas são aprofundadas, nos textos oficiais entre a publicação do *Gaudium et spes* (1965) e do *Evangelii nuntiandi*

⁸⁵⁹ O diálogo de vida, caracterizado pelo espírito de partilha e abertura para a vida; diálogo de obras, que implica uma colaboração humanitária para o desenvolvimento, a justiça, etc; diálogo teológico entre especialistas; e diálogo de experiência religiosa para a partilha da oração, da contemplação e do engajamento religioso entre espiritualidades distintas.

⁸⁶⁰ Tais como as da “sementes do Verbo Divino” ou “raios” de sua verdade. O termo diálogo é ligado ao reconhecimento e desenvolvimento das “sementes do Verbo” nas diferentes religiões e associado à idéia de colaboração entre as religiões para a promoção universal dos valores comuns de justiça e paz.

(1975). Nesse período, passa-se a discutir a respeito do processo de inculturação a partir do qual a vida e a mensagem cristã se inserem nas culturas particulares,⁸⁶¹ e, desde então, a discussão sobre as culturas e a adaptação das mensagens fundamentais do Evangelho a cada cultura se torna central na Igreja. Durante todo esse período pós-conciliar se reflete cada vez mais sobre a conjunção e a disjunção entre cultura e religião, nas diferentes situações concretas, procurando-se relacionar a questão do diálogo e a questão da cultura. Busca-se prevenir a confrontação, abrir-se às críticas, preservar e promover as identidades culturais e a compreensão entre as culturas, opondo-se tanto à destruição das culturas como ao seu fechamento. Na medida em que a importância dada ao diálogo se impõe, aprofunda-se uma perspectiva de reciprocidade nos intercâmbios culturais e religiosos.

11. O documento *Evangelii nuntiandi* (1975) marca a entrada nesta fase de resistência ao movimento do diálogo⁸⁶². Diante da preocupação com a evangelização, particularmente no período entre 1976 e 1984, muitas vezes a questão da missão, nos documentos oficiais da Igreja Católica, acaba por se sobrepor à questão do diálogo, como por exemplo, na exortação *Evangelii nuntiandi*, que apresenta a Igreja como comunidade a ser evangelizada e a evangelizar, incluindo o anúncio na evangelização. Nesse documento, a questão do diálogo é silenciada e se insiste no dever missionário.

12. A encíclica *Redemptoris Missio*, (1990) apresenta o diálogo como um dos quatro elementos principais da missão, junto com o testemunho de vida, o engajamento na sociedade e a proclamação do Evangelho⁸⁶³. Considerando que o

⁸⁶¹ Esta inserção deve favorecer o encontro de cada cultura com o mistério único da vida e da obra de Jesus

⁸⁶² Segundo Yves Labbé (1996), no texto em que analisa a questão do diálogo inter-religioso em teologia e em filosofia, a ampla atenção dada por este documento à questão da liberação (acompanhada de um alerta a respeito dos problemas da religião popular e das comunidades de base) teria feito pesar mais nesse documento o contexto sul-americano do que o contexto asiático. Assim sendo, a importante contribuição asiática para o diálogo teria ficado neste documento, causando uma insatisfação nos teólogos do diálogo inter-religioso: "O contexto sul americano parece ter pesado muito mais do que o contexto asiático contribuindo tanto para apagar o diálogo inter-religioso como para sobrecarregar na liberação social. Eis porque os teólogos do diálogo inter-religioso manifestaram sua insatisfação diante de um texto que pelos primeiros motivos indicados representa um grande documento do papado pós-conciliar" * (p.259).

⁸⁶³ Ele é apresentado como um encontro que possibilita às religiões caminharem juntas em direção à verdade e colaborar com as obras de interesse comum, estabelecendo relações positivas entre as religiões e preservando o patrimônio religioso da humanidade. Considera-se que este patrimônio espiritual estimula ao diálogo sobre os pontos de convergência e divergência (item 26). Mesmo tendo em vista que a idéia de missão implica o convite a uma adesão à Igreja e que o documento enfatiza este aspecto, é importante observar que nele a idéia de conversão é já apresentada num

diálogo não dispensa a evangelização, a *Redentoris Missio* sublinha não haver contradição entre o anúncio do Cristo e o diálogo interreligioso (item 55). Assim sendo, o diálogo deveria, de um lado, levar em consideração a presença do Cristo e a ação do Espírito Santo e, de outro lado, permitir o testemunho recíproco de uns e de outros no caminho da pesquisa e da experiência religiosas, tendo em vista em particular a superação dos preconceitos, da intolerância e dos mal-entendidos (item 56). Não se trata mais apenas de escutar os outros e ser por eles escutado, mas de caminhar juntos para a conversão a Deus e ao seu Reino, cuja plenitude é, do ponto de vista cristão, realizada em Jesus Cristo.

13. A questão da delicada relação entre anúncio e diálogo, é aprofundada em *Diálogo e Anúncio* (1991)⁸⁶⁴, delineando-se o ponto de vista segundo a qual o diálogo convoca os participantes a uma mesma obra conduzida pelo Espírito Santo, alargando desse modo a concepção da encíclica *Redentoris Missio*, que enfatiza mais o aspecto missionário do anúncio da mensagem de Cristo. Chega assim a uma apreciação positiva das outras tradições religiosas, por considerar que também estas beneficiam da presença ativa do Espírito Santo⁸⁶⁵.

sentido mais amplo, e todos são a ela convidados num movimento humilde de retorno a Deus (item 37) e numa perspectiva de diálogo que traz a esperança e a energia de uma transformação recíproca (item 43). Após apresentar os elementos da missão, esta encíclica reagrupa os elementos chamados contextuais relacionados à mundialização das diferenças culturais, religiosas e sociais, apresentando o diálogo como parte da missão evangelizadora da Igreja (item 55) e como um caminho para o Reino de Deus (item 57).

⁸⁶⁴ Procurando uma conversão mais profunda de todos a Deus (item 41), este documento sublinha a importância de um engajamento conjunto a serviço da verdade (item 47), no percurso comum que toda a humanidade é chamada a percorrer (item 79) para responder ao chamado de Deus (item 84).

⁸⁶⁵ O documento *Diálogo e Anúncio* (1991) sublinha o fato de que o reconhecimento da universalidade da salvação proposta por Jesus Cristo deve levar a uma apreciação positiva das outras tradições religiosas. Considera-se que estas também se beneficiam da presença ativa do Espírito Santo (item 28), pois este atua no coração daqueles que vivem os valores evangélicos e estão abertos à ação desse Espírito (item 38). Além disso, após abordar os problemas de sociedade, este documento dá relevância aos aspectos culturais considerados como determinantes no contexto atual de encontro das religiões, dando-se ênfase à importância da inculturação no anúncio cristão e em sua integração à vida da Igreja. O diálogo é apresentado como: um "... conjunto de relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de crenças diversas com a finalidade de conhecimento e enriquecimento mútuos, na obediência à verdade e no respeito à liberdade de cada um" (item 9). Desse modo, este documento tem o mérito de ter colocado o diálogo inter-religioso em relação com a proclamação da mensagem evangélica, e não mais apenas num momento anterior ao anúncio e de tê-lo apresentado no contexto desse conjunto de relações positivas e recíprocas entre os membros das diversas tradições religiosas. Entretanto, a preocupação com a evangelização fez com que essa integração do diálogo não fosse levada mais a fundo, pois os intercâmbios doutrinários foram relativamente deixados de lado e a reciprocidade, que já mostrei ser uma exigência fundamental do reconhecimento da alteridade, não foi ressaltada. Assim sendo, observa-se o primado do anúncio sobre o diálogo, embora já se dispusesse de bons apoios para propor uma pastoral e uma teologia do diálogo inter-religioso numa perspectiva cristã católica. Não foi, porém, levado em conta o trabalho dos bispos e teólogos a este respeito Os

14. Embora seguindo a ordem tradicional já adotada pelo antigo Catecismo, o novo Catecismo da Igreja Católica (1993) se propõe responder às interrogações de nossa época e reflete o pensamento do conjunto do magistério da Igreja⁸⁶⁶. Como a questão do diálogo é uma importante questão da nossa época, achei que valia a pena verificar como ela é nele apresentada. Uma primeira e importante constatação é que a elaboração da questão do diálogo e a elaboração das questões da catequese foram aparentemente feitas de modo paralelo e sem cruzamento de informações⁸⁶⁷. Assim sendo, a apresentação da concepção católica do diálogo, não incorporou, portanto, no nível do ensino católico de base as novas compreensões a respeito das relações com as outras religiões, que foram já atingidas através do diálogo inter-religioso após o Concílio⁸⁶⁸.

próprios textos do Vaticano II, que abriram caminho para uma prática do diálogo inter-religioso no sentido amplo dado a esta nova expressão, não foram utilizados senão como algumas referências isoladas.

⁸⁶⁶ Em se tratando de um livro básico de consulta para os católicos do mundo inteiro, em particular os que se dedicam à catequese, supõe-se que nele se encontram as orientações a respeito dos pontos-chaves da doutrina católica. O Catecismo sintetiza o depósito da doutrina cristã em seus pontos básicos e não foi organizado com o propósito de responder à questão do diálogo. Ele encerra ensinamentos antigos e novos e é apresentado para ser uma orientação a respeito da renovação introduzida pelo Concílio em sua elaboração de exposições doutrinárias e de diretrizes pastorais oferecidas a toda a Igreja. A elaboração do Catecismo foi proposta pelo Papa João Paulo II, em 25 de janeiro de 1985, numa Assembléia Extraordinária de Bispos reunidos por ocasião do vigésimo aniversário de encerramento do Concílio. O Catecismo reflete o pensamento do conjunto do magistério da Igreja, pois sua elaboração confiada pelo Papa, em 1986, a uma Comissão de doze Cardeais e Bispos foi objeto de uma "... vasta consulta de todos os Bispos católicos, de suas Conferências Episcopais ou dos seus Sínodos, dos Institutos de teologia e de catequética" (1996, p. 9).

⁸⁶⁷ Não apenas a palavra diálogo inter-religioso não aparece mencionada nenhuma vez, mas não aparece nenhuma referência à elaboração que levou ao Encontro de Assis (1986), a este evento ou a um documento como *Diálogo e Anúncio* (1991), que é considerado da maior importância e foi publicado um ano antes da publicação do *Catecismo da Igreja Católica* (1992). Os dois textos são, portanto, praticamente simultâneos, e como a elaboração deste último se estendeu durante um longo período anterior à elaboração do primeiro poder-se-ia esperar ao menos algum eco desse documento de 1991 no Catecismo. Os documentos do Vaticano II acima citados como referência para o diálogo inter-religioso (*Nostra aetate*, *Ad Gentes* e *Gaudium et Spes*) são também citados no Catecismo, porém não no que se refere a esta questão. Entre os documentos pontifícios acima citados, menciona-se apenas o *Evangelii Nuntiandi* (1975) de Paulo VI e o *Redemptoris Missio* (1990) de João Paulo II.

⁸⁶⁸ O termo diálogo é nomeado desde o início e em diferentes partes do texto. Nos itens 27, 39, 821, 856, 1126, 1153, 1636, 1879, 2063, 2575 e 2653. A referência ao diálogo tem como ponto de partida o diálogo do homem com Deus, impulsionado pelo desejo de Deus e desenvolvido pela prática da oração, da meditação e da contemplação cristã (em relação com as Escrituras e a Liturgia) através da transmissão viva da tradição e do Espírito Santo. O diálogo com Deus é apresentado como a base do diálogo entre os homens, em particular o diálogo dos católicos com as outras religiões, com a filosofia, com as ciências, com os não crentes e ateus. Ao se tratar da questão da Igreja, aborda-se a importância de se caminhar rumo à unidade proposta por Cristo, que é apresentada como um dom do Espírito Santo, mas que exigiria a formação ecumênica dos fiéis (especialmente dos religiosos), o diálogo entre os teólogos e o encontro entre os cristãos de diferentes Igrejas e comunidades. O diálogo aparece também inserido no trabalho missionário com aqueles que não aceitam o Evangelho e como podendo ajudar a conhecer melhor a verdade e a

15. Ao apresentar a concepção cristã de diálogo, Yves Labbé (1996) a distingue da tradição ocidental e filosófica do diálogo e de suas raízes gregas. Mostra que o diálogo de influência platônica tem um objetivo doutrinal e por isso se situa no nível da palavra e do discurso, embora subordinando o acordo a uma caminhada em comum, assim como a uma autêntica busca da verdade e da realização do ser e do bem. Este tipo de diálogo não se propõe como o diálogo cristão a um modo de vida baseado no acolhimento do outro. É uma forma mais delimitada de diálogo que é circunscrita ao discurso e à argumentação em busca de uma conclusão. O diálogo pode, como acima mencionado, assumir formas ainda mais limitadas e se reduzir a uma troca de pontos de vista e à discussão entre posições adversas. O diálogo preocupa-se muitas vezes, então, apenas em diminuir os desentendimentos. Dentro dessa tradição ocidental de raízes gregas, o diálogo de tipo discursivo pode ter, portanto, um caráter ontológico, um caráter doutrinal e até um caráter polêmico, havendo a possibilidade de se combinar de modo diverso estes três aspectos⁸⁶⁹. Yves Labbé mostra, no entanto, que a própria filosofia contemporânea vem introduzindo uma reflexão sistemática sobre o diálogo e o tem relacionado ao fato humano mais significativo, que abre o homem ao outro, ao mundo, ao divino e a si-mesmo. Não cabe aqui resumir toda a apresentação por ele desenvolvida a respeito dessa evolução filosófica, cuja linha geral já delineei no primeiro capítulo desta tese, e que é por ele confirmada⁸⁷⁰. Cabe, no entanto, apresentar sua conclusão que a filosofia contemporânea teria renovado profundamente o estatuto do diálogo, chegando a uma visão mais abrangente sobre o tema⁸⁷¹.

presença de Deus entre as nações contribuindo para consolidar, completar e elevar essa verdade e o bem já difundido por Deus entre os homens e os povos. Após mostrar como a vida no espírito realiza a vocação do homem para a caridade divina e a solidariedade humana e é desenvolvido pelos dons e frutos do Espírito Santo, apresenta-se o caráter comunitário dessa vocação humana e o intercâmbio com os outros, a reciprocidade dos serviços e o diálogo dos homens com seus irmãos como meios de responder a essa vocação e desenvolver as próprias virtualidades.

⁸⁶⁹ Conclui, portanto, Yves Labbé que: "Um diálogo pode ser doutrinal sem ser ontológico e ainda menos polêmico. Resta que a tradição filosófica ocidental manteve uma concepção restrita do diálogo, distante dos empregos habituais da Igreja católica desde o Vaticano II, mas não menos distante dos atuais usos cotidianos" * (1996, p.268).

⁸⁷⁰ Nesta apresentação destaca o abandono da especulação em direção à existência e à relação, assim como a ênfase atual na comunicação: "Ora, este pensamento a respeito do diálogo foi elaborado e desenvolvido segundo duas orientações: de um lado no horizonte da existência, opondo a relação interpessoal ao sistema especulativo; de outro lado no horizonte do signo, distinguindo a comunicação discursiva do sistema lingüístico" * (ibidem).

⁸⁷¹ Ressalta, por exemplo, que Buber e Lévinas não ligam diretamente o diálogo à ordem dos sinais e da linguagem, mas enfatizam a ligação da experiência religiosa com a ética relacional (embora

16. Alguns teólogos participaram da reflexão sobre o diálogo de experiência entre os monges de diferentes tradições religiosas, feitas em vários Congressos monásticos asiáticos, e contribuem, igualmente, no aprofundamento das idéias a este respeito. Entre eles, pode-se citar: Panikkar, A. Pieris e Yves Raguin. Contudo, foram os pioneiros desse tipo de diálogo e os monges nele engajados que trouxeram as maiores contribuições para a elaboração de sua concepção e de seu processo. Thomas Merton, por exemplo, em seu Diário da Ásia, dá muitos detalhes de sua concepção do diálogo. Em seu texto, *Marxismo e perspectiva monástica*⁸⁷², apresenta a renovação monástica em curso, mostrando não só como o marxismo interpelou o monaquismo cristão, mas também os elementos comuns desse monaquismo e o das outras religiões. Considera que esta renovação depende da fidelidade aos ideais monásticos. O desenvolvimento do diálogo inter-religioso entre os monges irá justamente permitir um novo retorno a estes ideais. No Congresso de Bangalore (1973), por exemplo, começa-se a refletir sobre a diferença entre a experiência espiritual (que seria difícil de ser comunicada) e a representação desta experiência. Esta última estaria em relação com a memória da experiência, com o conhecimento recebido num contexto religioso e até mesmo com a interpretação da experiência a partir de determinada reflexão teológica. Os congressistas, reunidos em Bangalore (Índia), em 1973, não estavam todos de acordo, mas enfatizavam a importância da experiência espiritual. Daí a tendência a colocarem o acento na experiência espiritual como base do diálogo inter-religioso entre os monges, mais do que nas diferenças doutrinárias.

17. A questão social e a responsabilidade dos monges a este respeito já tinham sido abordadas nos Congressos anteriores ao Congresso de Kandy (1980), mas de modo secundário. Nele, entretanto, estes temas entram para a cena dos debates. Discute-se o desapego, a pobreza e a partilha, consideradas como qualidades especificamente monásticas, e os monges procuram se situar em relação ao contexto social, em particular asiático, e na perspectiva geral do desequilíbrio e da justiça social no mundo. Os encontros monásticos levam muitas vezes a uma ação comum, como, por exemplo, a Declaração universal de não - violência, realizada

encarando de modo diverso a questão da alteridade) e concordam que a plenitude da revelação divina corresponderia à plenitude do diálogo.

⁸⁷² Apresentado no Congresso de Bangkok (1968), e que retoma o clima de efervescência e contestação do movimento francês de 1968.

conjuntamente pelo Dalai - Lama e pela comissão norte-americana do Diálogo Inter-religioso Monástico (MID).

18. *Contemplação e Diálogo* (1993) é o resultado de uma pesquisa realizada pela Comissão Internacional do DIM com monges e monjas cristãs da Europa e dos Estados Unidos engajados nesse caminho de diálogo, e procura resumir seus conselhos e orientações para esta prática dialogal. Qualquer que seja o grau de iniciação nos caminhos orientais ⁸⁷³, são recomendadas certas condições preliminares para que a prática do diálogo possa ser integrada à vocação monástica e possa assim contribuir para um diálogo fecundo na Igreja. Abordam-se as disposições espirituais exigidas para o engajamento no diálogo e as condições básicas para participar desse caminho de diálogo, segundo a experiência relatada nesta primeira pesquisa feita com os monges e monjas do DIM⁸⁷⁴. Considera-se que homens religiosos seguindo outros caminhos elaboraram meios que podem ajudar no conhecimento de Deus, como mostra o relato de monjas e monges participantes da pesquisa que relataram terem sido ajudados no aprofundamento da contemplação cristã pelo que aprenderam com as outras tradições⁸⁷⁵. Não se trata no caso de uma tentativa de sincretismo, que buscaria a sutil mistura de diferentes tradições, mas de uma intensa pesquisa de

⁸⁷³ Observa-se que os participantes começam em geral contando como encontraram a espiritualidade oriental através de histórias diversas e instrutivas a respeito das quais nem sempre é possível deduzir diretivas gerais, em particular por que cada caso relata um encontro único. Pode-se, no entanto, verificar uma certa evolução cultural: “Alguns encontraram os caminhos do Oriente após numerosos anos de vida monástica. Outros, ao contrário, descobriram e praticaram a contemplação budista ou hindu antes de sua conversão monástica. Estes últimos que se tornam sempre mais numerosos nos tornam atentos à evolução do contexto cultural no qual se situam os contemplativos cristãos” * (p.6)

⁸⁷⁴ Parte-se da compreensão que toda experiência profunda de diálogo é desestabilizadora, e recomenda-se que aqueles que dela participem sejam acompanhados com confiança pelo superior e com respeito pela comunidade, e possam ter a possibilidade de acesso a outras referências obtidas junto a mosteiros da região, a bons grupos de meditação ou organismos inter-religiosos, em particular as comissões do DIM Além desse ambiente propício, recomenda-se que o participante já tenha uma maturidade espiritual em sentido amplo, um enraizamento pessoal na vida contemplativa de sua própria tradição monástica e uma capacidade de conversão monástica estabelecida a partir de uma sólida vida em Cristo, permitindo aos participantes desse diálogo de se entregarem a essa desestabilização sustentado por estes importantes pontos de referência. Por outro lado, considera-se importante verificar a própria natureza do movimento para o diálogo. Se não existe um desejo profundo de encontrar outros crentes e de buscar a Deus nesse contato, de nada vale uma ordem do superior nesse sentido. Seria, pois, importante levar em conta a intensidade do desejo e a pureza das motivações.

⁸⁷⁵ É sublinhado que a fé em Cristo e a ligação com a tradição católica não significa que se acredite que “... tudo já tenha sido exprimido em nossa tradição católica e que não tenhamos necessidade de olhar noutra lugar” * (p.10).

fé⁸⁷⁶. É recomendado igualmente que se evite a tentação considerada freqüente no meio católico de procurar a concordância e de prestar atenção apenas nas semelhanças, o que conduziria a uma degradação do processo de diálogo e a uma assimilação do outro, acabando por levar a sua utilização em proveito próprio⁸⁷⁷. Estas disposições espirituais de base são apresentadas como uma preparação indispensável para que os cristãos possam entrar num diálogo, cujo procedimento central se realiza num encontro de coração a coração⁸⁷⁸. Assim sendo, o procedimento central recomendado é o do maior respeito. Ele seria mesmo próximo da amizade devendo, portanto, afastar qualquer atitude de julgamento do outro, de sua religião e espiritualidade. Cada religião deve fazer a sua própria crítica cabendo aos participantes do diálogo desenvolver, contudo, critérios de discernimento⁸⁷⁹. Sem julgar as pessoas, é, portanto, considerado fundamental discernir a verdadeira autoridade dos mestres espirituais e dos instrutores de métodos orientais segundo alguns critérios que são enumerados de acordo com a própria experiência dos monges e monjas em diálogo⁸⁸⁰. Outro aspecto do procedimento dialogal ao qual se referem particularmente os participantes do diálogo é o acolhimento do outro e a prática da hospitalidade bastante cultivada pela tradição monástica de S.Bento. Tratando-se de acolher pessoas que fazem parte de tradições de pesquisadores do Absoluto seria fundamental procurar respeitosamente aprender a conhecer suas próprias finalidades e sua

⁸⁷⁶ Daí a importância de verificar a pureza das motivações, pois o recurso às espiritualidades orientais pode ser ambíguo e motivado por razões superficiais tais como o desejo de adquirir novos e extraordinários estados de consciência ou poderes espirituais. Tais motivações poderiam se insinuar nas melhores aspirações e desviar do essencial tornando impossível atingir o coração.

⁸⁷⁷ É preciso, portanto, que os monges coloquem à disposição do encontro entre as religiões suas grandes reservas de paciência, de moderação e perseverança, pondo em primeiro lugar a realização do Reino e da Justiça de Deus.

⁸⁷⁸ “O diálogo é literalmente uma palavra que se deixa atravessar por uma outra, uma verdadeira palavra vinda do coração e que atinge o coração do outro. As disposições espirituais de base antes evocadas eram destinadas a bem preparar o coração do cristão que quer entrar em diálogo” * (p.11). O verdadeiro diálogo se realiza numa fala de coração a coração (*Cor ad cor loquitur*), segundo a divisa do Cardeal Newman, considerado no texto como um dos mestres do diálogo cristão.

⁸⁷⁹ Estando a formação do monge católico relacionada a um trabalho de discernimento, este procedimento deve também ser aplicado ao diálogo inter-religioso. Em resposta à crescente procura pela “espiritualidade oriental” no Ocidente multiplicaram-se as ofertas nem sempre de qualidade, de modo que é preciso não se apressar em considerar como um testemunho venerável o que muitas vezes não passa de um subproduto. O encontro das religiões não é fecundo senão quando se realiza com seus representantes os mais autênticos.

⁸⁸⁰ Tais critérios são: o desapego, a humildade o respeito da moral e dos princípios de sua própria religião, a qualidade da formação, a ligação com a própria tradição, a linhagem espiritual, e a referência às Escrituras de sua tradição, assim como a atitude em relação às outras tradições religiosas e ao bem de toda humanidade e não apenas de um grupo de elite.

mentalidade⁸⁸¹. É então apresentado o levantamento alguns aspectos culturais e religiosos, cujo conhecimento pode ser considerado como importante fruto dos intercâmbios monásticos já ocorridos⁸⁸². O texto da Comissão Internacional salienta como os relatos dos monges e monjas católicos põem em evidência que a utilização dos métodos orientais lhes permitiram melhor encarnar a vida espiritual no cotidiano e ultrapassar o dualismo entre o corpo e o espírito, entre a ação e a contemplação ou entre a ascese e a mística. Considera-se que a unificação da vida espiritual possibilitada pelo aprofundamento do diálogo inter-religioso está tornando possível um olhar novo sobre as Escrituras e sobre a pessoa de Jesus Cristo, e de estabelecer um novo enfoque viabilizando não apenas a descoberta de outros tesouros de sabedoria e conhecimento como também a formulação, pela teologia contemporânea, da questão da salvação universal pelo Cristo no contexto do encontro das religiões. Uma outra dimensão da fé cristã que a contemplação em diálogo teria permitido tornar a visitar seria a do Espírito Santo⁸⁸³. O relato dos monges e monjas católicos para esta pesquisa salienta que o intercâmbio com as outras tradições manifestou um novo sopro do Espírito Santo e reavivou a sede de vida interior e a descoberta de um engajamento espiritual mais profundo⁸⁸⁴. O

⁸⁸¹ Para isto, seria necessário assegurar uma boa competência nesse campo e uma real pertinência na interpretação, sendo para tal necessário não apenas um conhecimento experimental dos métodos contemplativos orientais, mas também o conhecimento de seu *back-ground* histórico, filosófico, psicológico e religioso.

⁸⁸² O fato de uma centena de mosteiros da Europa e da América já terem, na época (início dos anos noventa), acolhido monges hindus ou budistas e de mais de 70 monges e monjas cristãs terem residido em diversos mosteiros do Oriente teria contribuído para difundir esse conhecimento experimental dos caminhos do Oriente na Ordem monástica cristã do Ocidente. Após sublinhar a importância da pertinência nas interpretações desses conhecimentos, são ressaltadas algumas dificuldades nesse campo, em particular o risco de fazer comparações e equivalências ou de tentar fazer entrar as práticas estrangeiras nas diferentes categorias de “ismos” já existentes. Tais atitudes impediriam de alcançar o sentido único dessas pesquisas espirituais.

⁸⁸³ Esse contato teria suscitado o ressurgimento de antigas questões (tais como a natureza e a graça do Espírito Santo, a relação entre o histórico e o místico ou entre a palavra e silêncio). Estas questões, que já agitavam os meios monásticos em suas origens, reapareceriam sempre que despontam movimentos voltados para a dimensão de interioridade dentro da Igreja (como no século XIV ou XVII) e estariam reavivando uma reflexão renovada de teologia espiritual a esse respeito. Esse encontro com o Oriente reavivou também a comunicação sobre as experiências de contemplação e o gosto da oração em suas diferentes formas. Os mosteiros onde predominam as pessoas engajadas no movimento de diálogo se tornam freqüentemente verdadeiras lareiras de oração contemplativa: “Ao longo prazo, este encontro com o Oriente é uma sorte para a Ordem Monástica ocidental ao lhe permitir um despertar desta busca contemplativa que lhe é constitutiva” * (p.2).

⁸⁸⁴ Alguns monges reconheceram mesmo que a secularização predominante no ocidente havia contribuído para fragilizar suas vocações monásticas e que o contato com o Oriente produziu o antídoto necessário para a redescoberta da vida monástica ainda bastante valorizada no Oriente.

documento sublinha que quando esta corrente de renovação da oração se junta com a corrente do diálogo, ela intensifica toda a vida espiritual da Igreja.

19.A Carta Apostólica *Orientalis Lumen* (1995)⁸⁸⁵ lança as bases de um diálogo entre o Ocidente e o Oriente, e reconhece a especificidade da experiência de fé do Oriente cristão. Nela, João Paulo II sublinha a diferença dos métodos e modos de conhecer e exprimir os mistérios divinos, desenvolvidos no Ocidente e no Oriente cristão, concluindo que as várias fórmulas teológicas descobertas em vez de se oporem não poucas vezes se completam mutuamente, tendo o patrimônio cristão oriental contribuindo para o enriquecimento da compreensão mais plena e integral da experiência cristã. Ele valoriza particularmente uma maneira oriental própria de sentir e compreender, assim como uma forma original de viver a sua relação com Cristo mais voltada para a participação na natureza divina pela comunhão no mistério da Santíssima Trindade, considerando, portanto, que essa teologia da divinização permanece uma das aquisições particularmente importantes do pensamento oriental. Além disso, considera o Papa, nessa Carta Apostólica, que do Oriente recebemos toda a riqueza espiritual cultivada particularmente pelo monaquismo (tais como a contemplação e a ascese cristãs)⁸⁸⁶. A vida monástica é apresentada por João Paulo II como uma síntese entre espiritualidade e teologia, pois em vez de procurar verdades abstratas o monge segue a Cristo procurando crescer no conhecimento do mistério insondável ao qual se chega pelo silêncio de adoração, numa humilde aceitação do limite da criatura perante a transcendência infinita do Deus que se revela como Deus Amor. Após a apresentação da vida monástica como um modelo de vida cristã e sua relação com a contribuição espiritual do Oriente cristão, a Carta Apostólica termina com uma proposta de unidade na diversidade percebida como riqueza comum e com um pedido a Cristo, que é a *Orientalis Lumen* (Luz do Oriente) pela graça da reconciliação, na descoberta de caminhada conjunta do Ocidente e do Oriente cristãos em direção ao Deus único.

20.O Sínodo para a Ásia, realizado em 1998, reuniu Bispos católicos do mundo inteiro⁸⁸⁷, procurando refletir sobre a situação católica neste continente a partir da orientação dada pela *Orientalis Lumen* (1995), discutindo-a em termos práticos.

⁸⁸⁵ Por ocasião do centenário da *Orientalium Dignitas* do Papa Leão XIII.

⁸⁸⁶ Recomenda, portanto, aos católicos acercar-se “dessas riquezas espirituais dos Padres do Oriente que elevam o homem todo à contemplação das coisas divinas”.(idem, p. 13).

⁸⁸⁷ Seus debates foram relatados no *Observatório Romano* de nove de maio de 1998.

Nota-se, nas intervenções das autoridades eclesiais das diferentes circunscrições territoriais da Ásia, uma acentuação da abertura para o diálogo inter-religioso, que é acompanhada não apenas de uma valorização das tendências orientais específicas de cada país dessa região (em particular da dimensão contemplativa); como, também, um cuidado em preservar o essencial da mensagem cristã, sobretudo o caráter único de Jesus Cristo. Esse cuidado com a preservação dos ensinamentos cristãos, não lhes parece eliminar, porém, a possibilidade de acolher tudo que é verdadeiro, nobre, bom e santo nas outras religiões orientais, como sublinhou o Cardeal Arinze, então Presidente do Pontifício Conselho para o Diálogo Interreligioso, ao tratar do encontro com os seguidores de outras religiões. O Cardeal Arinze reconhece, ao mesmo tempo, que para isso é necessário conhecer melhor essas religiões, possibilitando um maior enraizamento cultural e uma inculturação mais significativa e duradoura, no continente asiático. A revalorização da dimensão contemplativa e mística, assim como das práticas ascéticas cristãs orientadas para uma maior intimidade com Deus é considerada essencial, particularmente no contexto asiático, pelo Cardeal Somalo, Prefeito da Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica; assim como por D. Garmou , Arcebispo Coadjutor de Teerã dos Caldeus (Irã) que, criticando a prioridade dada à abstração, considera que a teologia asiática deve ser, sobretudo , uma teologia contemplativa e mística em relação com o mistério de Deus, com as experiências do Espírito Santo e com as evocações simbólicas dos mistérios. Fazendo comentários na mesma direção, D. Fleming, Superior Geral da Sociedade de Maria (USA), que também participou do Sínodo para a Ásia, pôs em relevo, nessa ocasião, a importância de se criar formas inculturadas de viver a espiritualidade, trazendo à memória elementos de nossa herança espiritual cristã que tenham sido esquecidos e descuidados, considerando a possibilidade de enriquecê-los, inclusive, com a ajuda da ioga e da prática da concentração.

Anexo IV

Apresentações e Referências sobre as Condições atuais do Diálogo

1. Estudiosos dos movimentos pela paz e pelo diálogo como, por exemplo, Béthune (2002) e Yves Labbé (1996) se referem ao evento de Assis e mostram que este sublinha a responsabilidade das religiões face aos problemas da guerra e da paz, reconhece os erros anteriores causados pelas divisões e conflitos religiosos e convida a uma reconciliação dos povos⁸⁸⁸.

2. Após analisar a questão da intolerância religiosa e a relação entre a paz religiosa e a paz civil, Yves Labbé (1996) destaca as contribuições do reconhecimento da alteridade e dos movimentos de reciprocidade entre as religiões para a paz internacional⁸⁸⁹.

3. Ao nível dos especialistas, certos acordos têm sido estabelecidos a partir de valores e normas universais capazes de promover a paz, como, por exemplo, os princípios de uma ética planetária, que foram assinados por representantes qualificados de diversas grandes religiões e publicados por H. Küng e J.Kuschel (1995), no *Manifeste pour une éthique planétaire. La déclaration du Parlement des religions du monde*. Filósofos e teólogos, entre eles Paul Ricoeur (1994) e H. Küng (1995), defendem a necessidade de um projeto ético comum a todos os homens com uma responsabilidade particular das religiões, referindo-se para isso à Regra de ouro da reciprocidade das relações humanas anunciada por Jesus (Mt 7,12). Entretanto, não é possível ignorar que essa proposta de universalidade ética com ênfase no papel das religiões caminha na direção inversa da forte tendência atual de separar a ética e a religião. Além disso, para que esta proposta seja viável é preciso que ela seja incorporada à vida social concreta e possa superar os limites

⁸⁸⁸ “A religião autêntica será uma religião de paz, de reconciliação entre os povos como entre as religiões. Inversamente, a verdadeira paz não passará por um bem comum reconhecido como tal pelas religiões? A alocação de Assis retém dois valores partilhados por todas as religiões: a consciência do humano e a referência ao divino. A ligação entre a religião e a paz se encontra assegurada por esse duplo laço unindo as religiões” * (Yves Labbé 1996, p.136).

⁸⁸⁹ “Ora, mesmo se desigualmente partilhada, a relação inter-religiosa passou de uma atitude passiva a uma atitude ativa, onde a alteridade se verifica em reciprocidade. Em duas palavras, a tolerância se transformou em reconhecimento. O diálogo religioso se tornou constitutivo da verdade religiosa” * (idem, p.146).

das diferenças de interesses e de pontos de vistas religiosos e não religiosos, culturais e políticos diversos e muitas vezes contraditórios, implicando uma renúncia e uma superação de egoísmos individuais, grupais, institucionais, nacionais e até mesmo religiosos. Um exemplo dessas dificuldades pode ser verificado pelo acompanhamento da atualidade francesa, que está sendo dilacerada pelo confronto entre o ponto de vista laico, judaico e muçumano. Tendo abrigado as maiores comunidades de judeus (cerca de 600 mil) e de muçumanos (cinco milhões) da Europa ocidental, a França assiste atualmente a uma série de conflitos, atentados e debates envolvendo importantes instituições governamentais na área da educação e das relações exteriores e representantes de diferentes instituições judaicas e muçumanas. Os representantes dessas instituições religiosas, que anteriormente abraçavam juntas a causa da luta pela paz e amizade entre os povos, encontram-se agora divididos e em conflito.

4. A globalização é apresentada como um processo atual de intensificação dos intercâmbios econômicos, políticos, culturais e religiosos. De modo geral, mesmo quando a globalização é associada ao longo processo de desenvolvimento do capitalismo, ela é situada nas últimas décadas do século XX. É também nesse período que o termo passa a ser utilizado e discutido, o que indica uma tomada de consciência e uma necessidade de elaboração intelectual sobre essas novas condições da situação mundial. Tal análise exige dos especialistas a formulação de conceitos e até a criação de novas palavras para descreverem as mudanças em curso. É interessante observar, contudo, que embora o termo globalização tenha surgido na década de oitenta (em trabalhos como o do economista Theodore Levitt), duas grandes enciclopédias culturais, a Larousse Cultural (1995) e a Nova Enciclopédia Ilustrada da Folha de S.Paulo (1996), publicadas, no Brasil, na segunda metade da década de noventa não mencionam ainda esse assunto. Na verdade, foi na década de noventa que a discussão sobre o tema da globalização tomou impulso no meio acadêmico brasileiro. Uma referência brasileira importante para a discussão sobre o assunto é a publicação do livro de Octavio Ianni (1996) sobre a era do globalismo. Também em novembro de 1996, ocorre o Congresso sobre Globalização e Religião, promovido pelo Programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, que contou com a participação de pesquisadores do Brasil, Argentina, Uruguai, Chile e Itália. Na Introdução do livro sobre esse evento, seus

organizadores, Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil (1999) apresentam a globalização como o paradigma a partir do qual deve ser pensada a sociologia e a antropologia da religião. Muito mais do que uma realidade econômica ou política, a globalização é considerada por esses organizadores como uma perspectiva a partir da qual são analisadas e interpretadas novas e velhas formas de relações sociais e religiosas. Apontam-se transformações associadas ao processo de globalização que estariam “... redefinindo não apenas o lugar e a função da religião na sociedade, mas o próprio conceito de religião” (idem, p. 12). Alguns participantes do Congresso posicionam-se, inclusive, de modo crítico em relação à noção de globalização e ao “discurso globalizante” entre os intelectuais que se ocupam desse tema. Otávio Velho (1999), por exemplo, refere-se ao “mito da globalização” e sublinha a importância de se discutir a natureza imaginária das objetivações desse tipo de termo e sua relação com a ação humana⁸⁹⁰.

5. Alguns estudiosos consideram que o atual processo de transformação social corresponde a uma passagem para a pós – modernidade. Em trabalho anterior (Sodré 2003), utilizei essa nomenclatura para descrever esse período marcado pela dimensão plural, pelo novo interesse pela religião, pelo diálogo e pelo desenvolvimento da hermenêutica. A imprecisão desse termo e a escolha de um enfoque para esta tese baseado na fenomenologia hermenêutica de Ricoeur, assim como as próprias características do tema do diálogo, levaram-me a repensar o assunto e a rever esse termo, embora sem deixar de considerar ter havido uma crise e uma profunda transformação do pensamento a partir da segunda metade do século passado.

6. Preferi caracterizar esse processo pelo termo mundialização, que vem sendo proposto pelos críticos da concepção neoliberal. A raiz *mundi* associa o termo ao mundo, ou seja, ao lugar onde vive o homem, ao aspecto universal da terra, permitindo enfatizar a importância e riqueza das diferenças culturais e religiosas e indicar a possibilidade de unidade no reconhecimento dessas diferenças e na descoberta da beleza dessa diversidade da vida. Pelo emprego do termo mundialização, procuro, portanto, caracterizar o processo mais amplo de modificação espacial e temporal atual e a alteração dos contornos das nações e das

⁸⁹⁰ Mostra que o termo globalização, sem ser sinônimo de totalidade, aparece como “... novos nomes para o desenvolvimento e a modernização que se querem universais” (p.57).

condições de vida de seus habitantes, sem excluir uma tendência a globalizar. A palavra mundialização sendo mais ampla, parece-me adaptar-se melhor à descrição das transformações atuais, permitindo levar em conta não apenas o aspecto global, mas as contradições nos diferentes níveis da vida mundial: internacional, nacional, local e das várias instituições (como, por exemplo, das famílias, das empresas ou das organizações). Esse termo permite levar em conta as diferenças entre esses diferentes níveis e aspectos de uma situação para outra, relacionando-os de modo mais flexível e não forçosamente apenas em termos de defesa ou recusa do capitalismo. Possibilita, portanto melhor articular as transformações sociais mundiais com a questão da pluralidade e do diálogo entre diferentes tipos de sociedade, diversas culturas e religiões.

7. Os estudiosos da religião no contexto da globalização assinalam algumas mudanças no campo religioso a partir da década de sessenta⁸⁹¹. Observa-se também o conflito entre o aumento da consciência de vivermos num mundo global e a afirmação das tradições étnicas e religiosas locais, assim como uma substituição da secularização⁸⁹². O renovado interesse pela religião no Brasil e no mundo globalizado não significaria para outros congressistas o fim do processo de secularização. Alguns sublinham a intensificação dos contactos e a difusão de materiais religiosos e culturais originalmente locais, que são transpostos para outros territórios. A ênfase na globalização não os leva a desconsiderar a importância das fronteiras nacionais e confessionais na construção de identidades individuais e coletivas. Atenta-se não apenas para o processo de transposição de fronteiras nacionais por religiões locais, mas também para a especificidade de cada país na recepção dessas formas de religiosidade locais ou nacionais que estariam se globalizando.

8. Octavio Ianni (1996) indica como as mudanças e confrontos culturais tornam complexo o atual processo de elaboração das identidades⁸⁹³. A busca da

⁸⁹¹ “Uma mudança nesta situação começa a ocorrer nos anos 60 com a reformulação do campo religioso (instalação do pluralismo religioso, flexibilidade doutrinal, desinstitucionalização religiosa) e sua localização entre o espaço público e privado” (Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil, 1999, p.14).

⁸⁹² Considera-se que a secularização “... dominante no campo religioso da modernidade...” teria sido substituída por uma “sincretização de crenças e suas rearticulações em formas diversas...” (idem, p. 16), na pós-modernidade.

⁸⁹³ Comenta a este respeito: “Mas há os que reconhecem que a identidade é somente um momento da consciência social, algo presente e evidente, mas episódico, fugaz. Reconhecem que a identidade pode ser diferenciada, múltipla, contraditória, em movimento. Ao mesmo tempo que se

identidade pode, portanto, tornar-se uma “espécie de refúgio da globalização”, como sublinha Hobsbawm⁸⁹⁴, ou uma forma de fechamento dentro de uma sociedade, nação ou religião, levando a projetar o mal sobre o outro. Mas ela pode também ser vivida na relação de alteridade e diversidade das culturas e religiões⁸⁹⁵.

9. Nina Glick Schiller (citado por Octavio Ianni) mostra como a transculturação diversifica e multiplica as experiências e referenciais de identidade⁸⁹⁶.

11. A fim de ressaltar a relação da crise do pensamento e da mudança no nível intelectual com a mundialização, parece-me oportuno lembrar como este processo começa a germinar, por exemplo, na França, na década de sessenta, despontando nas ciências humanas e sociais francesas com o movimento universitário de 1968. Com o aumento do intercâmbio internacional e o crescimento do número de emigrantes, surge um grande interesse pela sociologia urbana, pelo meio ambiente e pelo trabalho social com os diferentes grupos culturais, trazidos pela emigração. Um fator fundamental nesse processo de mudança foi justamente o retorno à espiritualidade e a maneira como esse retorno aconteceu através do intercâmbio com culturas muito antigas, como a cultura indiana, que soube preservar sua riqueza imaginária e sua relação com o sagrado. Esse retorno pode ser assim considerado como uma das manifestações do diálogo cultural e religioso da época atual. Na apresentação teórica feita no primeiro capítulo, citei alguns filósofos que renovam a pesquisa sobre o ser e a linguagem, voltando-se para o fundamento simbólico da constituição da dinâmica intersubjetiva e para o estudo da fenomenologia da vida religiosa. Respondendo a

afirma um modo de ser, mobilizam-se relações e elementos culturais, formas de agir, sentir e pensar alheios, com os quais se busca afirmar ou imaginar a identidade, individual ou coletiva. Mas sempre essa consciência – em - si está sujeita a transfigurar-se em algo diverso, quando se forma a consciência – para - si” (1996, p. 221).

⁸⁹⁴ Em entrevista a Octavio Ianni para a Folha de S. Paulo, em 30 de julho de 1995 (p. 7).

⁸⁹⁵ Pode, então, ser concebida, assinala Octavio Ianni “como dinâmica, plural, multicolorida e polifônica” (idem, p. 222).

⁸⁹⁶ A partir de sua pesquisa, observa que: “Na complexa teia das suas relações sociais, os transmigrantes organizam e criam múltiplas e fluídas identidades, baseadas simultaneamente em suas sociedades de origem e nas adotivas. Enquanto que alguns migrantes identificam-se mais com uma sociedade do que com a outra, a maioria parece desenvolver várias identidades, relacionando-se simultaneamente com mais de uma nação. Ao manter muitas e diferentes identidades raciais, nacionais e étnicas, os transmigrantes tornam-se aptos para expressar as suas resistências às situações econômicas e políticas globais que os envolvem, bem como para se ajustar às condições de vida marcadas pela vulnerabilidade e insegurança... Como os transmigrantes vivem simultaneamente em diversas sociedades, suas ações e crenças contribuem para a contínua e múltipla diferenciação” (Octavio Ianni 1996, p. 195).

uma necessidade de nossa época, a elaboração intelectual desses filósofos torna possível romper com a concepção especulativa da consciência e do sujeito universais, repensar a questão da linguagem, compreender a abertura da subjetividade e a relação do ser ao outro nesse novo contexto de intercâmbio e convivência cultural.

12. Hervieu-Léger (1999), diretora do Centro de estudos interdisciplinares dos fatos religiosos da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (École des Hautes Études en Sciences Sociales, a EHESS de Paris), descreve a perplexidade da sociologia da religião face ao fato de que a religião longe de desaparecer parece ressurgir sob formas diversas, do seio mesmo de uma modernidade a – religiosa⁸⁹⁷. Prossegue sua análise mostrando que as discussões sobre a religião se revestem, então, de um tom ideológico e passional, e a mídia não focaliza senão os aspectos espetaculares e mais superficiais dos fatos religiosos. Assim sendo, a sociologia da religião teria segundo ela própria se desenvolvido, na França, reduzindo o religioso ao conjunto de suas determinações sociais, e a atividade sociológica teria contribuído para a racionalização crescente do sistema social e para a eliminação de todo irracionalismo⁸⁹⁸.

13. Hervieu-Léger (1999) confirma a procedência da delimitação de um novo período histórico-cultural e de sua relação com as novas formas de pensamento e abordagem do fenômeno religioso, ao considerar igualmente ter sido, no final dos anos sessenta e início dos anos setenta, que houve a reviravolta decisiva nessa postura em relação à religião. A partir desse momento, teria passado a haver uma reavaliação do modelo da incompatibilidade entre a modernização e a religião⁸⁹⁹. A reformulação do modo de pensar é assim muito mais ampla do que ocorreu na

⁸⁹⁷ Essa sociologia espanta-se “... ao descobrir, na virada dos anos 70, que essa modernidade secular, governada pela razão científica e técnica, é uma nebulosa de crenças” * (1999, p. 12).

⁸⁹⁸ “Para muitos pesquisadores, a análise da racionalização do social passava, portanto, primeiro pela elucidação das modalidades da expulsão da religião fora das sociedades modernas. Assim fazendo, eles inscreviam seu próprio trabalho na coerência de um movimento de secularização, implicado pela história da modernização. A medida da queda das práticas religiosas vinha oportunamente confirmar e confortar a problemática da ‘redução’ da religião, que se impunha a eles como a única abordagem científica possível... Para testemunhar da legitimidade científica de seu interesse pela religião, os pesquisadores deviam, de algum modo, confirmar seu desaparecimento” * (idem, p. 16).

⁸⁹⁹ Tal revisão não afeta apenas a sociologia das religiões, mas abarca uma “... colocação em causa da racionalidade do social implicada pelo modelo funcionalista dominante” * (1999, 16).

sociologia, em particular das religiões, mas a análise feita por Hervieu-Léger ilustra bem a relação dessa crise com o ressurgimento do religioso⁹⁰⁰.

15. Considerando decisiva a contribuição das iniciativas inter-religiosas, Hervieu-Léger (1993) cita como exemplo recente o da “Declaração interreligiosa a respeito da vida política francesa atual”, assinada conjuntamente pela Conferência dos bispos da França, pelo reitor da Grande Mesquita de Paris, pelo presidente do Comitê Interepiscopal ortodoxo da França, pelo presidente do Consistório central israelita, pelo Presidente da Federação protestante da França e pelo Grande Rabino da França, imediatamente após as eleições regionais francesas de março de 1998, manifestando o repúdio às teses racistas, xenófobas e anti-semitas, assim como a necessidade de reencontrar os valores fundadores da democracia. Essa Declaração torna visível, ao mesmo tempo, a base ética e política sobre a qual se pode estabelecer a relação entre as diferentes correntes religiosas e laicas, permitindo o reconhecimento da presença das diferentes tradições religiosas na vida pública e na cultura. Pode-se constatar pelas análises de Hervieu-Léger, que ocorreram, nas últimas décadas do século XX, modificações profundas não apenas na relação das religiões entre si, mas também no desempenho das religiões, em particular da religião católica por ela estudada, no cenário social. Começa a mudar, ao mesmo tempo, a maneira como as religiões são percebidas e abordadas pelos estudiosos do assunto.

16. Um exemplo do debate atual sobre a identidade cristã no contexto do pluralismo religioso é o colóquio realizado por teólogos católicos sobre a questão da unicidade de Cristo e a relação com as outras religiões, no Centre Sèvres, em Paris, em 19-20 de outubro de 2001⁹⁰¹. Trata-se, portanto, de saber como a convicção de que o Verbo de Deus é único pode se conciliar com a diversidade das religiões. Ressalta, então, já estar atualmente consolidada a idéia que o cristianismo não é apenas latino ou grego, mas também indiano, chinês e japonês;

⁹⁰⁰ “O retorno com toda força da religião na cena pública, no coração mesmo das sociedades ocidentais, lá onde se supunha que a privatização do religioso era a mais avançada; a colocação em evidência, através da explosão de novos movimentos sociais, de investimentos crentes ligados à mobilização política e cultural; a dispersão das crenças reveladas pela ascensão das religiosidades paralelas e dos novos movimentos religiosos; todos esses fenômenos abriam uma brecha na idéia de uma modernidade ‘racionalmente desencantada’, definitivamente estrangeira à religião” * (1999, p.17).

⁹⁰¹ Em sua publicação sob o sugestivo nome: O Filho único e seus irmãos, Michel Fedou (2002) coloca, desde o início, como questão central “... a mensagem inaudita que a comunidade cristã leva desde as suas origens: um homem, Jesus de Nazaré, declarou-se como o Filho único de Deus e o Salvador de todos os homens...” * (2002, p.12)

assim como a idéia que as outras religiões têm o direito de serem reconhecidas e dispor dos meios de expressão que lhe são necessários. Desse modo, a questão atual diz respeito não mais a estas questões sobre as quais já existe um consenso e sim sobre o próprio núcleo do cristianismo⁹⁰².

17. Uma tentativa de defesa da identidade cristã e de proteção de sua doutrina transparece na Declaração *Dominus Iesus* da Congregação pela Doutrina da Fé (2000)⁹⁰³. Neste documento é acentuada a polaridade do anúncio, e critica-se o diálogo inter-religioso em relação com a difusão das teorias relativistas e de idéias da corrente teológica pluralista que apresentam a revelação de Cristo como limitada, incompleta, imperfeita, necessitando da complementaridade da revelação presente nas outras religiões (item 6). Procura-se, ao contrário, reafirmar a unicidade e universalidade da salvação de Cristo e da Igreja, como é expresso no subtítulo da declaração. Apesar do reconhecimento de que as diferentes tradições religiosas contêm e propõem elementos de religiosidade que procedem de Deus e manifestam a ação realizada pelo Espírito no coração dos homens e na história dos povos e culturas, o que se pretende reafirmar através desse documento é o caráter completo e definitivo da revelação de Cristo como Verbo de Deus encarnado, cuja verdade não pode ser reduzida pelo fato de ter sido expressa em linguagem humana. O documento é movido por um zelo em preservar o papel da Igreja e os conteúdos essenciais da doutrina católica, em defender o patrimônio da fé cristã e refutar as novas interpretações consideradas errôneas ou ambíguas (item 3). A declaração trata da unicidade e universalidade da salvação em Cristo oferecida a todos os homens e da necessidade da Igreja para essa salvação, defendendo-se a importância de manter a associação entre estes dois aspectos (item 20). Não se trata de negar as experiências e reflexões positivas das outras religiões apresentadas com respeito como incontestáveis tesouros de sabedoria e espiritualidade e como expressões da busca humana de relação com o Divino e o Absoluto (item 7). Trata-se de refutar a equiparação de Jesus Cristo com outras

⁹⁰² Ela diz respeito agora ao próprio núcleo do cristianismo, “... enquanto ele tem por especificidade de prestar testemunho de um homem proclamado como o Filho único de Deus e Salvador de todos os homens. Isto indica a radicalidade desta questão que, em seu fundo, atinge o coração mesmo da confissão de fé cristã” * (idem, p.15).

⁹⁰³ É o que se pode constatar pelo comentário a esse respeito feito pelo Cardeal Eyt, Presidente da Comissão doutrinal dos bispos da França em sua introdução à edição francesa deste documento: “A intervenção da Congregação para a doutrina da fé encontra sua razão na colocação em perigo, hoje, da perenidade do anúncio missionário da Igreja” * (p. V).

figuras salvadoras (como Buda ou Maomé) feita através de propostas de reconhecimento da manifestação do Verbo divino em múltiplos rostos (itens 9 e 10) Trata-se, igualmente, de recusar a separação entre a pessoa do Cristo e seu Espírito, o que permitiria o erro de apresentar a ação deste como sendo mais universal e abrangente do que a de Cristo (item 12). Como eu estava na França, em 2000, na ocasião da publicação deste documento, e participava das reuniões das comissões do DIM com os monges das diferentes tradições religiosas, recordo-me da forte reação contra este documento por parte dos monges das demais religiões nela presentes. Este documento não foi, assim, propício ao clima de entendimento que se buscava no diálogo inter-religioso, mas os membros da comissão já estavam suficientemente amadurecidos para enfrentarem a crise, e souberam utilizar os pontos apontados no documento para um aprofundamento da troca de idéias a respeito destas questões. Impressionaram-me, na ocasião a serenidade e a firmeza demonstrada pelos monges católicos diante das reações adversas.

18. A questão do reconhecimento da unicidade do Cristo, que está no centro dos debates atuais sobre a relação do cristianismo com as outras religiões não existe em outras religiões, como, por exemplo, o hinduísmo. Este admite a existência de vários mestres divinos, e Jesus Cristo é apenas mais uma entre as várias expressões do princípio abstrato e universal do Mestre divino. Sendo vários os mestres divinos, existe apenas uma preocupação em classificar esses mestres por ordem de grandeza e nível de identificação ao Absoluto, mas não existe nenhum problema com a multiplicidade deles, inclusive por não existir uma problemática de salvação universal, concreta, histórica e relativa a toda humanidade como no cristianismo. Assim sendo, Michel Fedou (2002) coloca de modo contundente o dilema central que enfrenta o cristianismo em sua relação com as outras religiões⁹⁰⁴. Após levar em consideração as justas críticas a uma espécie de “imperialismo cristão” e à ambigüidade de sua associação com o colonialismo ocidental, Michel Fedou considera que, em função do próprio testemunho das Escrituras, a teologia cristã não pode renunciar a pensar Jesus Cristo como único e

⁹⁰⁴ “Alguns dirão, com efeito: falar de uma pluralidade de vias que conduzem à Realidade última ou invocar as representações fundamentais do Oriente para quem o Absoluto se manifesta numa multiplicidade de formas sem se identificar em absoluto com nenhuma delas não seria mais atual – num momento de mundialização – do que sublinhar ao invés e contra todos a unicidade do Filho de Deus, que veio em um lugar único e em um único tempo da história e se declarou como o Salvador de toda a humanidade?” * (p.19).

não pode deixar de fazê-lo senão reconhecendo o que significa para um ser humano viver e morrer uma vez por todas.

19. Para o cristão não existem outros mestres que tenham a mesma divindade ou a mesma posição que Cristo ocupa junto ao Pai ⁹⁰⁵. Mas mesmo se mantendo a idéia da unicidade de Cristo, pode-se reconhecer a possibilidade de outras revelações divinas e de outras experiências de união com Deus através de uma visão da unidade do Filho Único com todos os outros seres e do reconhecimento neles da presença do único Deus. Comeau (2002) mostra que a maneira de viver e de morrer de Cristo é marcada por essa abertura ao outro. Não apenas no desprendimento e entrega completa de sua vida como também ao longo dela, Jesus manifestou uma maneira singular de reconhecer o dom de Deus onde quer que ele apareça e de dar graças a esse respeito, como quando, por exemplo, admira a confiança do centurião romano (Mt 8, 5-13) ou a audácia e a fé da Cananéia (Mt 15,21-28).

20. Descrevendo o caráter único da divindade de Jesus através da especificidade de sua santidade pela maneira de comunicá-la aos outros e até mesmo a todos, o teólogo Christoph Theobald (2002) sublinha a questão da reciprocidade apresentada por Jesus (Mt 7,12), mostrando que ela diz respeito a uma atitude desmesurada e paradoxal de se colocar no lugar do outro sem deixar seu próprio lugar, em situações concretas e ao ponto de tomar sobre si mesmo a violência do outro (Mt 5) ou ao ponto de se anular em proveito do outro num gesto desmesurado que desafia qualquer obrigação legal. Após apresentar a dificuldade atual de compreender a questão da unicidade num contexto de mundialização, de relativismo cultural e de tomada de consciência do caráter particular do universalismo ocidental, Christoph Theobald (2002) defende a idéia de que, neste contexto de mundialização, a contribuição cristã específica seria a de integrar a perspectiva do outro, independentemente de quem seja esse outro, numa postura de esvaziamento de si-mesmo (quenose) e de busca de reconciliação com o outro, mesmo nas situações extremas de recusa de comunicação e de violência. A questão da unicidade tem, portanto, de ser compreendida em relação com a alteridade e não no fechamento sobre si mesmo, pois o enfoque cristão do divino,

⁹⁰⁵ Enquanto Verbo de Deus antes mesmo da criação.

tal como ele é transmitido por Cristo, compreende tanto a unicidade como a alteridade.

21. Como a questão do Espírito Santo é central na reflexão sobre a relação atual do catolicismo com as outras religiões, é interessante observar que esta constante referência tem crescido dentro da Igreja, em particular a partir do Concílio do Vaticano II. Embora esta questão seja um dos pilares da fé cristã, ela passou a ser mais valorizada ainda, acentuando-se, desde então, a missão conjunta do Filho e do Espírito Santo. Desse ponto de vista, o Cristo aparece como a imagem visível do Deus invisível e o Espírito Santo como aquele que o revela. Na verdade, a própria denominação de Jesus como o Cristo ou o ungido do Espírito de Deus revela essa íntima associação entre a ação de ambos. Aliás, Jesus começa a sua pregação (Lc 4,16-30) fazendo a leitura de um texto de Isaías, pelo qual sublinha que o Espírito de Deus está sobre ele e o consagrou com sua unção para anunciar a boa nova do Reino de Deus. Desse modo, Jesus é constituído Cristo pelo Espírito Santo: Ele é o ungido do Espírito Santo por excelência: Aquele sobre o qual o Espírito Santo desce e no qual permanece em sua plenitude (Jo 1,33-26), abrindo desse modo a comporta da irrigação divina sobre a humanidade. A particularidade da concepção cristã de Deus está na revelação feita por Jesus a respeito da própria divindade e da divindade do Espírito Santo, que integradas na divindade do Pai constituem a Trindade cristã. A ação do Espírito Santo se revela ao longo de toda a vida de Jesus como o Espírito da Verdade (Jo 16,12) que se manifesta no seu ensino, como o poder de Deus que se manifesta em suas curas e milagres (Lc 6,19; 8, 46) ou como o Espírito da glória (1Pd 4,14) manifestado em sua glorificação. Jesus promete que, após sua morte e ressurreição, o Espírito Santo permanecerá e continuará a dar testemunho dele e a ensinar muitas outras coisas (Jo 14, 16-26).

22. A questão atual, no contexto do diálogo inter-religioso, reside na aceitação ou não da possibilidade desta ação santificadora poder se realizar também nas outras religiões e de que modo, na medida em que sua transmissão implica a relação com Cristo. A Igreja Católica reconhece em outras religiões a presença de uma religiosidade que procede de Deus e manifesta a ação do Espírito no coração dos homens e na história dos povos e culturas. Ao mesmo tempo, sublinha a impossibilidade da separação entre a pessoa do Cristo e seu Espírito e a idéia de que a ação deste poderia ser mais universal e abrangente do que a de Cristo.

Comeau (2002), contudo, assinala que a possibilidade do nascimento pelo Espírito existe também nas outras religiões, embora sem esclarecer como isto poderia acontecer⁹⁰⁶. Citando uma descrição de S. Pedro (1Pd3, 8-9), ela se refere, então, aos herdeiros da benção divina como aqueles dotados do espírito de união, de compaixão, de amor fraterno, de misericórdia e de humildade, que não respondem ao mal com o mal ou ao insulto com outro insulto. Assim sendo, sua idéia central sobre esse tema é a de que ação do Espírito Santo nas outras religiões (apesar de misteriosa e ainda desconhecida) pode ser reconhecida pelos seus frutos. Essa possibilidade de reconhecimento da ação do Espírito Santo através de seus frutos é um modo clássico de identificar esta ação, segundo o próprio ensino da Igreja a esse respeito.

23. A reflexão a respeito do Mistério de Cristo nas áreas culturais fora do ocidente está apenas começando e pode fazer desabrochar perspectivas ainda não exploradas a esse respeito. Uma delas seria a do Mistério do Cristo, que (como indicou o documento *Gaudium et spes* 22,5) pode ser acessível fora de um conhecimento explícito do homem Jesus e das reflexões cristãs que não esgotam a riqueza desse Mistério. Este poderia estar escondido no coração das outras religiões e poderia ser aprofundado no quadro do encontro do cristianismo com as outras tradições religiosas. Através do diálogo inter-religioso, os católicos estão aprendendo a separar o que é cultural do que é essencial ao cristianismo, liberando-o das vinculações humanas com o poder e a dominação do outro e procurando discernir o que é verdadeiro e santo nas outras religiões. Embora a perspectiva cristã não admita uma multiplicidade de encarnações de Deus, ela não descarta os traços do Verbo no universo inteiro nem o fato destes traços se manifestarem no mundo pela ação do Espírito Santo, devendo o cristão aprender a estar atento aos indícios desta ação de onde quer que ela venha a fim de melhor acompanhar os desdobramentos da revelação de Deus ainda em curso na história humana. O documento da Comissão Internacional para o Diálogo Inter-religioso Monástico, *Contemplação e Diálogo* (Béthune 1993), deixa claro que o principal objetivo deste organismo é ajudar os cristãos no discernimento para que possam

⁹⁰⁶ “A fé cristã nos autoriza a reconhecer este nascimento em ação nas outras religiões? Sim, na medida em que o dom de Deus está presente em toda humanidade. Como se faz esse nascimento? Nós não temos saber absoluto a esse respeito. Mas nós temos um critério sobre ele: o da fraternidade, isto é de relações sem exclusão nem seleção, sem opressão nem vingança” * (idem, p. 125).

avançar no caminho do diálogo e da transformação dos próprios monges católicos e não da transformação dos membros das outras religiões. A maturidade desse tipo de enfoque é fruto da própria evolução da experiência monástica cristã e da evolução no enfoque da relação com a alteridade, que procuro delinear desde os primeiros capítulos desta tese. Além disso, nesse documento se indica concretamente a prática da escuta do Espírito através da experiência do diálogo.

24. Em seu prefácio do livro de Bingemer (1993), Marcello de Carvalho Azevedo sublinha a centralidade do tema da experiência religiosa, no atual contexto o social, o cultural e o religioso, para a reflexão teológica por ela desenvolvida⁹⁰⁷. O prefácio relaciona o ressurgimento do religioso à busca humana do sentido existencial e ao saturamento dessa busca apenas no nível da compreensão e da ação funcional. Este saturamento teria contribuído para orientar o desejo de transcendência em direção à primazia da experiência de Deus. O diálogo intermonástico ao se situar ao nível da experiência e ao procurar aprofundar o diálogo nesta direção corresponde, portanto, aos anseios religiosos da época atual.

25. Procurando dialogar com as ciências sociais e levar em conta os dados por elas fornecidos para melhor fundamentar sua reflexão teológica, Bingemer (1993) procura avançar em direção ao cerne desta reflexão, ou seja, a questão de Deus. Tenta, então, verificar a possibilidade concreta de se fazer a experiência de Deus tal como a propõe o cristianismo, no interior mesmo da crise da modernidade⁹⁰⁸.

26. Bingemer (1993) assinala que o surgimento de novos paradigmas (como o pós-moderno ou a Nova Era), independentemente da validade ou não de suas denominações, pode ser considerado sintoma de que a modernidade e a razão instrumental não satisfizeram a sede primordial e as perguntas últimas da humanidade. Segundo essa teóloga, uma das manifestações mais claras dessa crise, insatisfação e esgotamento da cultura moderna e de seu modelo poderia ser

⁹⁰⁷ “No âmbito da teologia, o foco se precisa no impacto da modernidade e de sua crise sobre o cristianismo histórico e, particularmente, sobre a abordagem do problema de Deus. Aí está o epicentro em que este livro se situa” (p.8).

⁹⁰⁸ “A experiência de Deus aparece, pois, como a grande via por onde pode passar o ansiado diálogo do cristianismo não só com o mundo moderno, mas também com as outras tradições religiosas. Assim também como nos parece ser o caminho privilegiado para que o próprio cristianismo vá cada vez mais longe na busca do conhecimento de sua própria identidade e dos meios adequados para comunicá-la e proclamá-la em linguagem inteligível aos ouvidos contemporâneos. Aprofundar as características que esta experiência toma no interior do cristianismo e refletir sobre elas será, pois, o objetivo e o conteúdo do capítulo final e nos permitirá – assim o esperamos – chegar a algumas conclusões que possam contribuir para o debate em torno da religião em nossos dias” (idem, p. 14/15).

observada no campo religioso no qual se observa uma nova visibilidade social do interesse pela religião e da transcendência (em particular no Brasil, onde esses fenômenos teriam assumido contornos próprios e originais). Chama a atenção para o fato de que a busca religiosa se reacende, tanto no ocidente como no oriente, no período delimitado pela minha pesquisa a partir dos anos sessenta, e vem enfrentando não apenas as mais duras críticas (como, por exemplo, a associação com a irracionalidade e o desequilíbrio psicológico) como também as mais violentas repressões de regimes autoritários. Realça a instigante interpelação à sociedade moderna feita por essa recrudescência da busca religiosa e sua relação “com a perda do sentido e da identidade na modernidade em crise” (p.35). Considera que uma das questões relevantes desta retomada do religioso é, sem dúvida, a prioridade dada à experiência.

27. O desafio do diálogo é visto por Bingemer (1993) como um estímulo à reflexão teológica, obrigando-a a rever aspectos importantes do cristianismo, em particular o da experiência de Deus. Do ponto de vista cristão, esta experiência seria vivida na história, mas seria, ao mesmo tempo, a experiência do totalmente Outro, do Transcendente e inefável que se faz próximo e se encarna. Apresentando o ponto de vista católico sobre a questão de Deus na sociedade moderna e plurirreligiosa, Bingemer (1993), assim resume a grande mudança ocorrida no cristianismo a esse respeito⁹⁰⁹. Se levarmos em conta que para o desenvolvimento espiritual a colocação da própria identidade no lugar central é o erro fundamental e mais grave, pois usurpa a posição de Deus, pode-se dizer que a convivência do pluralismo religioso é um bem precioso não apenas por estimular a reflexão, mas também por ter contribuído para sanar tal distorção.

28. Bingemer (1993) chama a atenção para uma paradoxal possível contribuição religiosa do questionamento contemporâneo⁹¹⁰. Esta crise revigora, portanto, a perspectiva dos místicos de todos os tempos sobre a inadequação de qualquer discurso sobre Deus e sobre seu caráter inefável e misterioso que escapa à

⁹⁰⁹ “A situação do cristianismo hoje e, nele, do tema de Deus, poderia resumir-se, em boa parte, na seguinte constatação: após ter acreditado, durante muitos séculos, que as outras religiões ou tradições religiosas giravam em torno do cristianismo, sendo este considerado o centro do fenômeno religioso mundial como um todo, trata-se hoje de considerar que o centro ao redor do qual gravitam todas as tradições religiosas, inclusive o cristianismo, é Deus” (p. 54).

⁹¹⁰ Este “... abre ao pensamento e ao discurso cristão sobre Deus uma pista aparentemente nova, mas na verdade muito antiga, que desemboca no mistério e na pluralidade como reconhecimento da impossibilidade de pensar e dizer completamente o ser em qualquer dos seus aspectos” (p.56).

tentativa de utilização e legitimação por qualquer tipo de poder humano. Bingemer reconhece que a grande dificuldade atual de comunicar a revelação cristã está na pouca importância anteriormente dada e na reserva erguida a respeito da questão da experiência de Deus e da experiência mística pelo próprio cristianismo⁹¹¹. Tendo diminuído estas suspeitas, teria chegado o momento de as Igrejas cristãs se voltarem novamente para esta questão⁹¹². Este ponto me parece da maior importância para o diálogo monástico, que não apenas coloca em primeiro plano a experiência e a contemplação de Deus, mas vem procurando abrir esse tipo de diálogo de modo a nele incluir também aqueles que não optaram pela vocação monástica, porém se interessam por estas questões. Trata-se agora de ampliar esta questão para o conjunto das Igrejas cristãs.

29. França Miranda (2003) descreve mais detalhadamente a atual experiência de pluralismo⁹¹³. Considera este teólogo que a situação atual seria marcada pela convivência de idéias e padrões de comportamentos diferentes nos diversos setores da vida social, levando as pessoas a se defrontarem com uma quantidade crescente de múltiplas informações e com interpretações variadas que impediriam a elaboração de uma explicação unitária, clara e transparente.

30. Considera França Miranda (2003) que a cultura ocidental deixou de ser uma cultura universal cujos traços centrais seriam a hegemonia cristã e a racionalidade grega. Assim sendo, o cristianismo se vê rodeado por outras religiões que oferecem alternativas para o sentido da vida e da morte. Ao mesmo tempo, não apenas os universos simbólicos teriam se transformado em grandezas porosas em

⁹¹¹ “Temerosos do intimismo, do subjetivismo, filhos do individualismo moderno, que poderiam levar – e efetivamente, em alguma medida, levavam e levam – à alienação, ao descompromisso comunitário e histórico, os cristãos lançaram impiedosa suspeita sobre tudo o que viesse do campo da experiência religiosa e aparentasse, mesmo de longe, alguma proximidade com a chamada experiência mística. Essa parecia reservada apenas a uma meia dúzia de privilegiados, em geral de vida contemplativa de clausura, sobre os quais a psicologia levantou as mais diversas suspeitas quanto a sua ‘normalidade’ e saúde mental” (p. 65).

⁹¹² Isto é, “... de as Igrejas cristãs se debruçarem seriamente sobre a questão da experiência de Deus, se não quiserem passar ao largo de sua missão neste delicado momento histórico” (ibidem). Considera, portanto, necessário “... voltar ao anúncio explícito e ao discurso assumidamente religioso, místico, para falar de Deus” (p. 74).

⁹¹³ “Uma das características mais marcantes de nossa atual sociedade é o pluralismo, experimentado por todos nós em nosso dia a dia, gerando por vezes sensação de desconforto e exigindo dispêndio de energia. Já foi tempo em que a sociedade em sua quase totalidade partilhava a mesma cosmovisão, comungava os mesmos valores, travava seus debates num solo comum e até invocava o mesmo Deus. A enorme massa de novos conhecimentos, as lutas religiosas no ocidente, o respeito à liberdade individual de pensar e crer, o contato com outros povos e culturas, estes e outros fatores acabaram por derrubar certa homogeneidade que caracterizava as sociedades do passado” (p.32).

contínuo devir, mas as religiões teriam sido submetidas às leis do mercado e teriam ficado circunscritas ao âmbito do pessoal e do privado, das preferências, utilizações, necessidades e satisfações de cada um.

31. Aproximando a atual concepção histórica da verdade da concepção bíblica, França Miranda (2003) mostra que ambas negam uma verdade imutável e acentuam o processo da sua descoberta. O cristianismo afirma que só no final da história aparecerá a unidade e o sentido global de cada momento. Para a fé cristã essa unidade tem sua raiz em Deus, manifesta-se na totalidade da história (como também no ser humano e no cosmo) e atingirá sua plenitude no futuro com a realização definitiva do Reino de Deus⁹¹⁴. A verdade da fé cristã não estaria, portanto, fundamentada no assentimento a qualquer sistema, mas na participação no caminho histórico da fé até o final dos tempos. Assim sendo, a afirmação da revelação de Deus em Jesus Cristo não se oporia ao desvelamento da verdade ao longo da história nem à pluralidade⁹¹⁵. A inculturação da fé cristã nos diversos povos e contextos culturais amplia o horizonte de leituras do mistério cristão permitindo perceber dimensões até então despercebidas ou ignoradas em função da relação das interpretações anteriores com os contextos históricos e culturais onde foram elaborados. As novas formulações e interpretações desse mistério implicam, contudo, um trabalho de discernimento e reflexão crítica para que a verdade cristã não seja deformada ou falsificada por elementos estranhos e opostos ao seu sentido. Esta conclusão acompanha a atual reviravolta hermenêutica da teologia, apresentada por Claude Geffré (2001), antigo diretor da Escola bíblica de Jerusalém e professor do Instituto Católico de Paris.

32. A perspectiva hermenêutica em teologia, assim como nos outras áreas do conhecimento, aprofunda o enfoque de diferentes pontos de vista religiosos convivendo no atual contexto de pluralismo. Como mostra França Miranda (2003), este enfoque torna possível para a reflexão católica pesquisar as representações que refletem algo da totalidade de Deus e ajudam a avançar o

⁹¹⁴ Essa perspectiva de abertura da realidade humana, histórica e cósmica para Deus lhe permite, então, concluir: “A abertura da realidade fundamenta a historicidade da verdade sem, entretanto, a relativizar” (idem, p.46).

⁹¹⁵ A fé cristã teria seu fundamento em Cristo, mas poderia se abrir para novas perspectivas de leitura e interpretação dessa verdade, que estão embutidas nas afirmações verdadeiras das outras religiões: “Nesse sentido a verdade da fé cristã, como qualquer outra verdade, é relacional não só com outras tradições religiosas, mas com qualquer realidade que enriqueça seu horizonte de compreensão, como o são as culturas” (idem, p.47).

processo de conhecimento em direção à verdade de Cristo em sua manifestação mais adequada ao longo da história e em sua plenitude no final dos tempos. Partindo da idéia que o Espírito Santo atua também nas outras religiões, este teólogo considera, portanto, que o diálogo inter-religioso pode propiciar uma purificação da própria fé cristã e um voltar-se mais autêntico para Deus⁹¹⁶. Chega desse modo à especificidade da experiência cristã em relação à dinâmica da identidade-alteridade.

33. O mais recente livro de França Miranda (2005) é ainda mais relevante para a argumentação desta tese não apenas por que nele este teólogo procura dar um embasamento concreto à existência cristã na nova conjuntura sócio-religiosa, mas também porque introduz outros elementos de sua perspectiva hermenêutica sobre a relação da fé cristã com a sociedade atual e com o pluralismo religioso. Além de mostrar a rica pluralidade de expressões do cristianismo desde os Evangelhos, até as distintas formas e movimentos através dos quais o catolicismo tem sido vivido nos diferentes contextos socioculturais, numa mesma época e em épocas diversas; apresenta a dimensão existencial do pluralismo atual, que resulta da convivência de mentalidades, interpretações, racionalidades e modos de comportamento irreduzíveis. Sublinha a necessidade de se viver a identidade católica dinamicamente em função dessa contínua interação com o outro diferente e a consciência do direito de expressar as próprias identidades na suas diversidades culturais e religiosas. Destaca o forte e urgente surgimento da questão da unidade na diversidade e sua relação com a reelaboração da identidade católica, sobretudo tendo em vista a multiplicidade de fontes de sentido e leituras da realidade, no contexto contemporâneo, no qual o catolicismo foi despojado de seu suporte social de plausibilidade. Tendo deixado bem claro que o fundamental para o cristianismo não é o religioso e sim a fé em resposta à iniciativa divina, põe em evidência que esta não pode ser encontrada em estado puro, mas sempre através de uma linguagem religiosa e num horizonte cultural determinado⁹¹⁷. Seu livro é,

⁹¹⁶ Assim sendo, esse diálogo não é visto por ele apenas como um meio: “Pois representa uma experiência cristã *sui-generis* de abertura e humildade ao acolher o diferente em sua alteridade, sem deformar sua identidade ao introduzi-lo em nosso próprio sistema”.(p.49).

⁹¹⁷ Assim sendo, encara o diálogo inter-religioso como um encontro de horizontes religioso-culturais, pondo em relevo que só se chega à identidade verdadeira de uma religião quando se aceita o outro horizonte em sua alteridade: “Neste ponto, faz-se mister ressaltar a importância do diálogo inter-religioso. Se toda e qualquer religião só pode ser entendida e vivida no interior de uma cultura, então o encontro de religiões é no fundo um encontro de horizontes religioso-culturais. E é somente na medida em que aceitamos o outro horizonte em sua alteridade, que

portanto, um claro exemplo do discernimento possibilitado pela perspectiva hermenêutica da teologia católica sobre o pluralismo religioso, o diálogo inter-religioso e a dinâmica de identidade-alteridade.

34. Alguns indícios de interação entre o desenvolvimento da perspectiva hermenêutica, dos estudos no campo da religião e das reformulações propiciadas pelo pluralismo e pelo diálogo podem ser acompanhadas através das referências de algumas publicações sobre estes assuntos. A filosofia hermenêutica mais próxima das ciências humanas desponta na década de sessenta através das reflexões de Gadamer e Ricoeur aos quais me referi no capítulo 2, e cuja aplicação na área psicológica se encontra no livro de Ricoeur (1969). *Conflit d'Interprétations. Essais d'Herméneutique*. Neste mesmo período são lançadas as bases do diálogo, nos textos do Concílio Vaticano II. Na década de oitenta, entra-se no período de renovação do diálogo no seio da Igreja Católica e Greisch (1985) coloca as bases de sua concepção sobre a idade hermenêutica da razão. Na década de noventa, a semente da fenomenologia hermenêutica gera a fundamental obra de Ricoeur (1990) sobre a questão da identidade-alteridade e, em 2004, este lança o fruto amadurecido de seu percurso no caminho da reflexão sobre o reconhecimento mútuo. Ao mesmo tempo, é também na década de noventa que Ricoeur amadurece sua reflexão hermenêutica no campo de estudo da religião, como se pode verificar através de duas de suas obras mais importantes nesta área (Ricoeur 1994 e 1998). É também neste momento que a reflexão sobre o pluralismo religioso se torna um tema marcante, como se pode acompanhar pela publicação, no Brasil, com o apoio dos bispos da CNBB (1991), de um estudo sobre a Igreja Católica e o pluralismo religioso em nosso país, contando com a colaboração teológica de França Miranda e de expoentes do diálogo inter-religioso como o Padre Jesús Hortal. Na apresentação deste estudo, Dom Ivo Lorscheiter, responsável pelo ecumenismo e o diálogo inter-religioso da CNBB, menciona como referências o início dos estudos em sua área (1982), a publicação de Diálogo e Anúncio (1991) pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso e o primeiro seminário nacional da CNBB sobre o pluralismo, em janeiro de 1991. No início do século XXI, Greisch lança as publicações nas quais

chegamos à identidade verdadeira de uma religião. A abordagem teórica de certas questões é necessária, mas insuficiente, já que permanece em um mesmo quadro religioso-cultural” (2005, p.158).

reflete sobre a filosofia da religião e sobre a hermenêutica (Greisch 2000 a, 2000 b, 2001, 2002), com base nos cursos dados no Instituto Católico de Paris, aos quais assisti durante meu pós-doutorado em filosofia da religião. Na mesma época, Claude Geffré (2001) publica seu livro sobre a virada hermenêutica em teologia; e, no período entre 2003-2005, saem as reflexões de hermenêutica teológica de França Miranda (2003 e 2005) sobre o impacto do pluralismo cultural e religioso no catolicismo. É também a partir do início do novo milênio, que comecei minha reflexão sobre o diálogo inter-religioso, durante o pós-doutorado em filosofia (200-2001) e venho também aprofundando a aplicação da fenomenologia hermenêutica de Ricoeur, na psicologia social, no estudo do monaquismo cristão e na pesquisa sobre o diálogo de experiência desenvolvido pelos monges cristãos (Sodré 2003, 2004, 2005).

Anexo V

Testemunhos, Relatos de Experiências e Discursos Extraídos de Boletins do DIM

1. No primeiro relato da Assembléia das Comissões Europeias do DIM, em Montserrat-Espanha, em abril de 1995, Christian de Chergé, Prior do Mosteiro cisterciense N. Senhora de Atlas, na Argélia, é convidado a falar da experiência de sua comunidade na terra do Islã para exortar os membros do DIM a promover o diálogo com os mulçumanos, ainda muito incipiente e marginal, na época. Nesta conferência, este prior sublinha a relação entre diálogo, transmissão do ensino de Jesus e identidade cristã. O acolhimento ao outro é considerado como estando no coração do Evangelho e da Regra de S. Bento. São citados os ideais evangélicos de santidade e vários princípios e valores monásticos comuns ao monaquismo cristão e aos mulçumanos, em particular o *Ora et Labora* beneditino. A questão do diálogo é centrada na partilha espiritual vivida como autêntico encontro com o outro “em Deus”, e este encontro com o outro é considerado como fundamental para continuar seguindo o que diz o Espírito Santo ao longo da história e no contexto presente. Com base no impulso dado por este Prior forma-se, em 1979⁹¹⁸, um Grupo misto de oração entre mulçumanos e cristãos, que já celebrava, em 1995, quinze anos de diálogo de experiência inter-religiosa. A proposta deste grupo, que se torna um importante protagonista do diálogo, na Argélia, é manter a diferença da identidade cristã e mulçumana, mas em íntima relação com a alteridade⁹¹⁹, escutando-o e procurando melhor compreender sua tradição religiosa tal qual ela é dita e a respeitá-la tal qual ela é vivida.

3..O brutal assassinato desses monges foi vivido como um testemunho do diálogo levado até as últimas conseqüências do martírio, como sublinha François de Béthune⁹²⁰. O Arcebispo de Argel, durante uma celebração realizada por ocasião

⁹¹⁸Portanto, um ano após a criação do DIM.

⁹¹⁹ Isto é: deixando-se “interpelado, desinstalar, enriquecer pela existência do outro” * (Boletim do DIM, nº 0, 1995, p.10)

⁹²⁰ No preâmbulo do boletim 1- 2, de 1996, considera ter sido o ano de 1966 “... marcado pelo **testemunho dos sete Irmãos Trapistas de Tibhirine** (Argélia), assassinados em maio. Eles revelaram todas as dimensões do diálogo inter-religioso e em particular sua dimensão monástica de estabilidade, silêncio, hospitalidade e oração” * (boletim de 1966, p.1).

do Capítulo Cisterciense na intenção dos sete monges assassinados⁹²¹, considera que através deles se atinge o coração da identidade cristã e uma expressão monástica da missão comum dos cristãos em terra mulçumana, tendo se avançado o mais longe possível numa vocação que agora pertence a toda Igreja e que se exprime em uma fraternidade desarmada e em relação com o próprio mistério pascal.

3. Uma outra forma de organização para o diálogo entre os monges, o Encontro Monástico Australiano (AME)⁹²², corresponde a um outro tipo de protagonista do diálogo com identidade monástica ampla (cristã, hindu e budista). Tendo sido criada, em maio de 1994, por monges e monjas australianos de diferentes tradições religiosas para apoiar e promover a caminhada espiritual monástica de seus membros, esta comissão mista cria uma experiência interreligiosa autônoma, mantendo-se afiliada ao DIM. Seu surgimento põe em evidência outras formas de associação para o diálogo ou de novos tipos de protagonistas.

4. Uma nova prática de oração contemplativa entre monges de diferentes tradições religiosas foi aprofundada através do diálogo inter-religioso monástico e é explicada pelo Secretário Geral do DIM, François de Béthune⁹²³, ao expor os fundamentos doutrinários e as reflexões teológicas sobre esta prática recente de oração inter-religiosa. Esta forma de participação conjunta no sagrado, embora execrada no passado, é por ele considerada legítima em função do contexto atual e da experiência dos cristãos, que vem demonstrando que ela pode ser não apenas maravilhosa, mas necessária para nossa época. Descrevendo a importância de sua prática da meditação zen como cristão e com referência explícita ao budismo, nos últimos 25 anos de sua vida monástica, o autor a apresenta como uma experiência radical de silêncio em uma existência de tipo beneditino centrada na Palavra de Deus. Explicitando o lugar da oração inter-religiosa no processo de diálogo, Béthune relata que, no momento da criação do DIM, em 1978, ao receber o mandato de seus superiores para desenvolver o aspecto monástico do diálogo, ele foi alertado para não se arriscar muito no campo propriamente inter-religioso

⁹²¹ Documento 6 do boletim de 1966.

⁹²² Apresentada no Documento II do boletim nº 0, de 1995.

⁹²³ No Documento I do boletim nº 1- 2 de 1966.

considerado perigoso, deixando-o para os teólogos de profissão⁹²⁴. Desse modo, após alguns anos, o DIM passou a procurar deliberadamente estabelecer encontros inter-religiosos no nível mais central do ser humano, ou seja, no nível do encontro dos corações e da oração⁹²⁵. O diálogo inter-religioso torna-se, então, uma experiência religiosa de purificação do coração, de despojamento evangélico e de retorno ao essencial do ser humano. Béthune toma como exemplo o testemunho dos irmãos trapistas de N. Senhora de Atlas no seu grupo de oração com os muçumanos, o “Laço da Paz” (*Ribat es Salam*), acima relatada.⁹²⁶ Cita um recente depoimento de Christian de Chergé, antes do seu assassinato, no qual este lamentava que um homem de oração e de vida interior se detivesse nos enunciados da fé em seu diálogo com o outro, limitando-se à opacidade das incompatibilidades sem chegar a se elevar ou se aprofundar na experiência do Espírito em si mesmo e na cavidade mais profunda do Islã. E conclui que a oração é o verdadeiro laço da paz⁹²⁷.

5. O relato da Comissão francesa do DIM (boletim de 1996) sobre uma preparação comum com representantes de quatro religiões (muçumanos, hindus, budistas e cristãos) presentes a uma celebração, que foi realizada por ocasião das comemorações do décimo aniversário de Assis (1986-1996) ilustra bem as novas ações e práticas inter-religiosas. Juntos, os representantes dos monges das diferentes tradições prepararam a programação e o estilo do encontro para a celebração, convidando os membros de suas comunidades respectivas a dela participarem. Durante uma das jornadas desse encontro, ocorreu uma outra nova prática do diálogo monástico, a caminhada conjunta em silêncio. Esta foi realizada

⁹²⁴ “Mas rapidamente percebemos que este modo de proceder era pouco respeitoso em relação a nossos interlocutores. Poder-se-ia excluir de nossos encontros com os monges de outras religiões o que era para eles o mais importante?” * (boletim de 1996, p.18).

⁹²⁵ Observa Béthune que: “a oração em comum não é a realização de uma abordagem prudente; ela é o ponto de partida de um verdadeiro encontro. Quando nos situamos lá, juntos em oração ou em meditação, a paisagem do diálogo muda radicalmente: é o Espírito Santo que toma ele próprio a iniciativa” *(ibidem)

⁹²⁶ Comenta a este respeito: “É efetivamente a oração que é o verdadeiro laço da paz entre os humanos e a única garantia durável da Paz. Enquanto o diálogo não se realiza neste nível, ele permanece frágil (friable) por que o encontro ainda não foi atado em seu ponto mais essencial” * (ibidem)

⁹²⁷ “É preciso deixar Deus inventar entre nós algo de novo. Isto só pode acontecer na oração... Este diálogo pela oração foi brutalmente anulado pelo assassinato dos 7 monges trapistas, mas esta iniciativa não foi enterrada com eles. Outros crentes, em outros lugares do mundo, sabem que, mais além de todas as violências, a oração é o laço mais forte, pois ele passa por Deus. Ela é o caminho o mais curto entre os humanos, pois Deus é Aquele que nos é o mais próximo. Neste nosso mundo dividido e magoado, ela é verdadeiramente o ‘laço da paz’ ” * (boletim 1-2 de 1996, p.17).

ao longo de um caminho que conduz à gruta da falésia de Sainte Baume (perto de Marselha), onde a lenda conta que Maria Madalena teria passado o fim de sua vida. O relato dessa caminhada é de uma grande beleza, e apresenta de modo harmonioso a manifestação dos elementos das diferentes tradições sem nenhuma mistura: as trombetas tibetanas, o canto em árabe, a proclamação da passagem do Evangelho que conta o encontro de Maria Madalena com o Cristo ressuscitado e o momento de recolhimento ao som da flauta tocada pelo monge hindu. O relato sublinha a ausência de sincretismo e a busca de uma participação na oração dos outros permanecendo completamente fiel a si mesmo⁹²⁸.

6. Um relato apresentado no boletim nº 4 (1997) sobre uma reunião dos superiores beneditinos do leste asiático com o então Abade Primaz, Dom Marcel Rooney, ilustra a experiência particular de certos monges e monjas da Ásia do leste, que os leva a ter resistências ao diálogo. Conta o relato que o Abade Primaz procurou saber por que, enquanto nas outras partes do mundo as comunidades estavam se organizando e se engajando no diálogo, no leste da Ásia, este era apenas o fato de alguns indivíduos. Entre as várias razões evocadas por estes superiores beneditinos para explicar o fato, a principal tem a ver com a origem dos monges e monjas destas regiões, que (sendo em sua maior parte recentemente convertida) teriam uma preocupação maior em se demarcar dos crentes das outras religiões. Por outro lado, em certos países, como a Coreia, os cristãos protestantes estariam ligados a correntes fundamentalistas que teriam a tendência a ignorarem deliberadamente e até desprezarem os budistas e confucionistas. Isto dificultaria a elaboração da nova identidade cristã dialogal. Os monges católicos destas regiões não seriam, contudo, confundidos com os fundamentalistas e receberiam todo o respeito de seus homólogos budistas do Japão ou da Coreia.

7. A variação nas condições de desenvolvimento das relações entre as religiões em cada país ou região do mundo influencia o grau de abertura na organização do diálogo. Na Austrália, por exemplo, onde ocorreu um desenvolvimento positivo da diversidade, foi possível explorar caminhos novos de integração da diversidade religiosa e cultural, como se pode observar no relato da Conferência sobre a

⁹²⁸ “Cada um buscava como permanecer fiel a sua própria religião, escutando ao mesmo tempo o apelo da dos outros. É exatamente esta a proposta do DIM: Oração e silêncio em conjunto, convivência e desenvolvimento da amizade. As reflexões doutrinárias e os engajamentos sociais comuns não são descartados, mas colocados em segundo plano, pois antes que sejam as idéias, são os homens, homens de oração, que se encontram” * (boletim de 1996, p.7).

religião e a diversidade cultural, realizada em Melbourne em julho de 1997 e relatada no boletim n.º 4. Esta conferência se estendeu não apenas aos representantes do budismo, do cristianismo, do confucionismo, do hinduísmo, do islamismo, do judaísmo, do xintoísmo, do sikhismo e do taoísmo, mas também às religiões autóctones, mostrando um grau maior de abertura face à diversidade. Ela é nitidamente distinta da postura dos neoconvertidos e dos fundamentalistas acima citados, nos quais predomina uma identidade cristã fechada à alteridade. Nos Estados Unidos, no mesmo boletim, o relato da Comissão norte-americana permite verificar igualmente que o diálogo inter-religioso monástico foi, neste país, mais desenvolvido apenas com os tibetanos, embora as novas propostas para 1998 pretendessem ampliá-lo aos budistas de outras tradições, aos hindus e às diferentes tradições do Islã, sem se referir, contudo, ainda às religiões autóctones.

8. Depoimentos do boletim de 1998 sobre as intervenções negativas a respeito do diálogo intermonástico, e até mesmo as advertências da Congregação para a Doutrina da Fé, consideram que estas estimularam os debates e provocaram reações vindas dos mais diversos protagonistas do diálogo. Permitiram, deste modo, um aprofundamento e uma maior precisão na elaboração da identidade cristã dialogal, como mostra o relatório da coordenadora do DIM/ MID Europeu, Irmã Bruno-Marie Colin, a respeito das transformações do diálogo monástico neste período, publicado no boletim n.º 16 (do segundo semestre de 2003). Fazendo o histórico das resistências levantadas contra estas transformações, ela descreve as reações dos protagonistas do diálogo e mostra como elas permitiram o avanço das reflexões sobre o diálogo e a reformulação da identidade cristã. Comenta esta monja que a publicação do documento da Congregação para a Doutrina da Fé, *Alguns aspectos da meditação cristã*, em 1989, teria causado, inicialmente um grande mal-estar no campo do diálogo⁹²⁹.

9. Um exemplo do discurso teológico europeu sobre a questão do diálogo inter-religioso e do pluralismo, publicado no boletim n.º 3 do DIM, é o dos bispos

⁹²⁹ “Esta carta, dirigida a todos os bispos da Igreja Católica, é uma apresentação da meditação ocidental tal como ela foi elaborada no século XVI. A tradição mais antiga ou das outras igrejas não são evocadas e a mística apofática nela é nomeada apenas de passagem. Por outro lado, nela se encontra um alerta em relação aos métodos orientais de meditação apresentados, aliás, sem conhecimento de causa e, sobretudo em seus desvios ocidentais. As eventuais contribuições positivas do encontro com as tradições autênticas são ignoradas. Este documento causou um mal-estar tanto na Ásia, por causa da falta de compreensão da situação do diálogo eclesial, como no Ocidente, onde tantas pessoas engajadas no diálogo em profundidade se sentiam reprovadas”
*⁹²⁹(boletim n.º 16, p.20).

franceses. Numa proposta aos franceses sobre a sociedade atual, enfatizam o fato que o diálogo, contrariamente ao que se pensava anteriormente, não conduziu ao relativismo, mas criou uma vontade de aprofundamento da busca do Absoluto, tornando o anúncio atual do Evangelho inseparável do diálogo inter-religioso. Este mesmo boletim relata igualmente a multiplicação, neste país, dos estudos e conferências de especialistas de grande competência a respeito da mística cristã e de outras tradições, como os de Odette Baumer-Despeigne, Mayeul de Dreuille, Francis Tiso e Bernard de Givé⁹³⁰.

10. A Comissão Teológica Internacional (no texto, *O Cristianismo e as religiões*, publicado como documento 1 do boletim n° 3 do DIM), coloca várias questões sobre o diálogo inter-religioso, em particular uma, que é considerada fundamental e está diretamente ligada ao enfoque psicológico da identidade cristã. Trata-se de saber de que ponto de vista se coloca o cristão em diálogo: do ponto de vista do seu personagem social e religioso, do ponto de vista de seu superego e de sua imagem ideal, ou do ponto de vista de sua relação pessoal com o Deus vivo e verdadeiro? Desta colocação decorre uma reflexão importante para os contemplativos em diálogo a respeito da relevância da oração como relação viva e pessoal com Deus, que pode ser encontrada em todas as religiões. Defende-se a idéia que a oração é condição para o diálogo, mas torna-se também seu fruto através da ação do Espírito Santo, que age no coração dos participantes e transforma o diálogo num encontro entre seres humanos criados à imagem de Deus. A partir desta dimensão divina da condição humana comum, justifica-se, então, a situação de igualdade dos participantes do diálogo e a importância deste para a vocação cristã.

11. Felix Machado, no documento 3 do boletim n° 3 de 1997, descortina um enfoque da identidade cristã atual que leva em conta a diversidade cultural e histórica do cristianismo. Referindo-se à experiência dos reformadores hindus da Índia, que por intermédio dos missionários tiveram a experiência de um contacto pessoal com o Cristo, assinala Felix Machado que eles escreveram sobre estas experiências e transformaram a antiga tradição hindu não apenas em seus aspectos

⁹³⁰ Chega-se desse modo à conclusão que: “O conjunto dessas conferências eruditas mostra antes de tudo o quanto o diálogo inter-religioso estimula a pesquisa teológica. Os palestrantes assinalaram as semelhanças encontradas, mas eles notaram também que o estudo das diferenças permite frequentemente melhor precisar as noções elaboradas pelas escolas espirituais das diversas religiões. Do conjunto se depreendem, entretanto, fortes convergências e um esclarecimento mútuo sobre as vias que conduzem à união com o Absoluto” *(boletim n° 3 de 1997, p.10).

secundários, mas também em pontos relacionados ao coração mesmo de sua doutrina religiosa. Defende, então, a idéia de que, ao se viver na Ásia em meio a uma grande pluralidade religiosa, não é possível se contentar de uma compreensão de Cristo apenas como a realização da esperança messiânica do povo judeu. Segundo a própria tradição cristã, Cristo realiza o Deus de toda a humanidade e é o Absoluto em todos os sentidos do termo. Reconhecendo que toda cultura particular, toda época, maneira de pensar e falar impõe limites à compreensão dessa universalidade do Cristo, considera que esta perspectiva universal exige, contudo, uma abordagem mais ampla que traga uma resposta à sede espiritual de cada pessoa humana em termos de uma revelação completa do Absoluto. Este seria o desafio dos cristãos em diálogo com todas as religiões que de modos variados pesquisaram a mesma realidade Absoluta. Ainda segundo este teólogo, algumas pessoas se referem ao cristianismo como a “religião do Absoluto”. Focalizando ele a estreita relação entre identidade e alteridade, comenta, então, que quanto mais profundamente um cristão atinge as profundezas de uma outra tradição religiosa, mais ele descobre os tesouros de sua própria fé através de uma luz nova. Assim sendo, seria preciso refletir sobre o Cristo não apenas à luz de épocas anteriores, mas em relação também ao contexto concreto no qual se está mergulhado para se poder apreendê-lo como o Senhor em sua realidade histórica e trans-histórica. Suprimir a dimensão histórica do Cristo significaria anulá-lo, mas reduzi-lo apenas à sua dimensão histórica significaria destruí-lo. Após abordar vários aspectos do Cristo, conclui este teólogo do diálogo sua argumentação considerando que o diálogo inter-religioso abriu o mistério do Cristo para as outras religiões. Os cristãos não seriam chamados a inventar ou descobrir um Cristo diferente do ensinado pela igreja, mas deveriam renovar e aprofundar sua compreensão e experiência dele. Estas colocações implicam, portanto, uma ampliação da concepção da identidade cristã em função da compreensão e da experiência feitas em distintos contextos histórico-culturais, assim como através da dinâmica estabelecida a partir de uma nova vivência de alteridade, no contexto do pluralismo religioso e do diálogo inter-religioso.

12. Partindo da perspectiva aberta pela teologia asiática da harmonia sobre a pluralidade das culturas e das religiões, considera o Padre Bruno Chenu importante entender a existência das diferentes vias de realização humana e de caminhada em direção ao Absoluto para pensar a unidade no coração mesmo da

multiplicidade. Mostra que, vivendo num contexto de encontro intercultural e inter-religioso, os teólogos cristãos asiáticos elaboraram já há cerca de dez anos uma teologia da harmonia que corresponde à sensibilidade asiática e à sua busca maior da integração do que da separação⁹³¹. Bruno Chenu apresenta, então, a busca espiritual dos asiáticos como estando voltada para a totalidade da realidade em sua infinita diversidade e em sua radical unidade. O fundamento último do ser seria essa unidade – na – pluralidade e deste ponto de vista os aspectos divergentes são percebidos a partir do ritmo convergente que os harmoniza. A proposta dos teólogos cristãos asiáticos é a de levar em conta a ênfase asiática na experiência interior, e (a partir de uma interioridade convertida) estabelecer um movimento aberto ao outro, à criação e a Deus. Essa harmonização não significaria como para os ocidentais uma tentativa de evitar os conflitos e buscar a qualquer preço o consenso⁹³². O autor conclui com a idéia cristã de reconciliação e restauração do universo inteiro, convidando os cristãos a descobrirem o “mistério da unidade”, que atua no interior da diversidade das culturas e das religiões a partir da perspectiva da Trindade que sintetiza a unidade e a diferença das pessoas divinas e humanas.

13. Em apresentação no Sínodo dos bispos da Ásia, realizado de 19 de abril a 14 de maio de 1998, Monsenhor Kanane Shimamoto (Nagasaki, Japão) considera que a Igreja da Ásia deve reencontrar sua identidade⁹³³. Já o Vigário Apostólico de Phnom Penh (Camboja), Monsenhor Yves Ramousse declara ter vivido algo de fundador. Os jesuítas, que há séculos desenvolvem um trabalho inovador para o diálogo nessa região do mundo, manifestam o seu apoio a este evento e às novas perspectivas de diálogo através do Superior Geral da Companhia de Jesus, P. Hans-Peter Kolvenbach. O Cardeal Paul Shn-kuo-hsi, em seu Relatório geral sobre o Sínodo dos Bispos da Ásia, publicado como documento n.º 4 do boletim n.º 5, sublinha a importância de se levar em conta a aspiração espiritual dos povos

⁹³¹ “Os Asiáticos têm uma visão da realidade chamada de ‘holística’, onde tudo é manifestação de uma só realidade última e indiferenciada. A unicidade da realidade é, portanto, fonte de harmonia entre suas diferentes facetas” *(documento 3, do boletim n.º 4 de 1997, p.21).

⁹³² Cita a este respeito um texto dos teólogos da Federação das Conferências episcopais da Ásia, de março de 1966: “A harmonia não se constrói pela aceitação passiva de um *statu quo* injusto ou pelo compromisso em relação ao mal ou por uma tolerância passiva do outro, mas por uma condenação corajosa do mal sob todas suas formas variadas, por uma tolerância ativa do outro em sua alteridade” *(documento 3, do boletim n.º 4 de 1997, p.22).

⁹³³ Enquanto “terra de contemplação, de ascetismo e de profunda espiritualidade” *(boletim n.º 5 de 1998, p.11).

da Ásia, sua sede de Deus, seu desejo de comunhão com o Absoluto, seu gosto pelo divino, sua atração pela liberação do efêmero e aparente, assim como o fato de que ela foi o berço de praticamente todas as grandes religiões do mundo. Daí decorreria, segundo este relatório, a importância de um profundo trabalho de inculturação e diálogo do catolicismo com as outras religiões já vivendo neste contexto cultural e religioso muito antes da chegada do cristianismo. Este relatório mostra que o trabalho já estaria em andamento em numerosos lugares da Igreja asiática, em particular através da criação de formas próprias de organização religiosa, como os ashrams cristãos, os centros de oração e diálogo e as obras de caridade como as de Madre Teresa. Também o boletim nº 6 constata o aumento crescente de iniciativas em favor do diálogo e de publicações importantes a este respeito, não só na Ásia como também em outras regiões do mundo todo⁹³⁴.

14. O boletim nº 6 noticia a publicação de um volume de 995 páginas reunindo, por iniciativa do Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso, documentos sobre o tema do diálogo, *O Diálogo Inter-religioso no ensino oficial da Igreja Católica* (1963-1997), que revela o intenso processo de elaboração manifestado através do extraordinário aumento de iniciativas e publicações a este respeito. Os documentos do boletim nº 6, do segundo semestre de 1998, enfatizam a importância da experiência espiritual neste aprofundamento teológico. Um exemplo disto é documento 1, no qual o Papa delineia uma concepção ampla do diálogo como experiência espiritual, e defende a idéia que a missão da Igreja também se exerça na forma dialogal. O diálogo é apresentado como uma verdadeira forma de experiência espiritual marcada pela abertura ao outro, escuta do testemunho pessoal e aprendizagem do risco, deixando a Deus o resultado do processo e tendo como objetivo o reconhecimento comum da verdade. Sem essa disponibilidade para ser convertido pela verdade, todo diálogo se esgotaria. O diálogo é, portanto, um empreendimento espiritual que abre aos que nele se engajam um espaço de comunicação da verdade e uma experiência de troca de dons. Neste movimento de diálogo, surgiriam diferentes perigos, entre os quais a pretensão de ter sempre razão. Esta tendência levaria à busca de uma tribuna para apresentar o próprio monólogo e transformaria a enriquecedora diversidade em

⁹³⁴ “Não é possível enumerar aqui os inumeráveis centros de pesquisa ou os lugares de encontro recentemente criados, a Jagdalpur, Nova Delhi, Genebra, Louvain-la-Neuve, Lille, Seul ou S.Francisco” * (boletim nº 6 de 1998, p.1).

uma oposição combativa. Este documento é completado por um outro, no qual o Papa apresenta sua concepção da ação do Espírito Santo em ação nas diversas religiões. É importante acompanhar o fio da sua argumentação, pois esta delinea as bases doutrinárias da nova concepção da identidade cristã dialogal inserida na atual dinâmica da identidade-alteridade. Apesar da diversidade de caminhos, a aspiração mais profunda do espírito humano estaria voltada para uma direção única, expressa na busca de Deus e da dimensão total da humanidade ou do sentido pleno da condição humana. As sementes de verdade presentes e em ação nas diversas tradições religiosas seriam um reflexo do único Verbo de Deus (Jesus Cristo), que a todos ilumina. Essas sementes são consideradas como frutos da ação do Espírito fora dos limites visíveis da Igreja, pois Ele sopra onde quer. Tendo em vista esta doutrina, a celebração do jubileu do ano 2000 é apresentada como uma grande ocasião para o diálogo inter-religioso e para se perguntar por que vias o Espírito Santo está presente na busca religiosa da humanidade e nas diversas experiências e tradições que a exprimem. Toda pesquisa do espírito humano em direção à verdade e ao bem sendo suscitada pelo Espírito Santo, é dessa abertura primordial do homem a Deus que nascem as diferentes religiões. Em suas origens, encontram-se, portanto, freqüentemente fundadores que conheceram com a ajuda do Espírito Santo uma profunda experiência religiosa, posteriormente transformada na doutrina, ritos e preceitos das diferentes religiões. Entre estas experiências autênticas, o Papa destaca a oração como a manifestação a mais característica, considerando que toda oração autêntica é suscitada pelo Espírito Santo misteriosamente presente no coração do homem. Também pela prática do que é considerado bom em suas próprias tradições religiosas, os membros de outras religiões respondem ao convite de Deus e recebem a salvação (ou a vocação divina trazida por Cristo) mesmo sem reconhecerem a fonte desta (ou o Salvador). Esta possibilidade se realizaria pela adesão íntima e sincera de cada pessoa à Verdade, pelo dom generoso de si-mesmo ao próximo e pela busca do Absoluto suscitada pelo Espírito de Deus.

15. O documento do CPDI⁹³⁵, *Reflexões teológicas sobre a oração inter-religiosa* sintetiza bem a abertura da identidade cristã através do diálogo. Suas reflexões foram feitas a partir de uma pesquisa do CPDI e do Conselho Ecumênico das

⁹³⁵ Documento 5 do boletim nº 6, de 1998.

Igrejas junto a pessoas de religiões diferentes tendo partilhado esta experiência e refletem o avanço na compreensão da nova perspectiva a respeito da identidade cristã delineada no respeito do outro e no contexto do pluralismo religioso. Elas são importantes, pois se chega à conclusão da possibilidade de o cristão partilhar a oração dos outros como manifestação da unidade da humanidade e reconhecimento da diversidade religiosa e da presença do sagrado nas outras manifestações religiosas. A participação legítima dos cristãos em orações inter-religiosas é justificada pela concepção evangélica do amor ao próximo. Sem entrar no detalhe da descrição deste tipo de oração, parece-me importante sublinhar, no entanto, o cuidado demonstrado tanto com a questão da identidade como da alteridade. Procura-se mostrar, por exemplo, que no engajamento inter-religioso decorrente da hospitalidade nem o anfitrião nem o hóspede precisam renegar sua identidade própria e que há limites e regras da hospitalidade a serem respeitados, que preservam a integridade mútua⁹³⁶. Após expor a atitude básica da hospitalidade dialogal⁹³⁷, o texto conclui sublinhando a importância do reconhecimento da diversidade das linguagens religiosas, assim como do aprofundamento do encontro inter-religioso vivido como uma peregrinação ou uma via aberta que aponta para o mistério de Deus.

16. Ainda no preâmbulo do boletim nº 6, de 1998, Béthune introduz a apresentação a respeito de uma tendência ao fechamento e uma tendência à abertura no diálogo com as outras religiões, dentro da Igreja Católica, insistindo sobre a importância do aprofundamento da experiência espiritual para o esclarecimento deste conflito. Mostra tanto a necessidade crescente e incontornável do diálogo quanto o aumento da reticência e até do medo em relação a este⁹³⁸. Compara então, a postura e o discurso de abertura ao diálogo de muitos documentos oficiais e de autoridades eclesiais com o fechamento

⁹³⁶ Considera-se, neste caso, que o engajamento inter-religioso para o cristão, não nega, portanto, a proclamação do Cristo e da vida cristã nele enraizada. Assim sendo, ao receberem membros de comunidades religiosas diversas, os cristãos devem estar conscientes que as comunidades de fé têm regras diferentes e adaptar a sua sensibilidade à relação com o outro, sem deixar de testemunhar a própria fé e sua expressão litúrgica.

⁹³⁷ “A atitude de base é a de um respeito total pela integridade de cada comunidade de fé. O que não implica a aceitação de tudo que é expresso ou executado nem a indiferença à verdade... Do ponto de vista cristão, o sentido da unidade que pode resultar disto pode ser encarado como um testemunho à ação do Espírito Santo” * (documento 5 do boletim nº 6, de 1998, p.24).

⁹³⁸ Isto ocorre da parte de “... cristãos, que vêem, com efeito, um conflito entre as exigências da confissão de fé em Cristo, único Salvador, e as exigências da dinâmica do diálogo, que comporta o respeito absoluto pelas outras confissões” * (p.1).

demonstrado pelo texto preparatório para a décima assembleia geral do Sínodo de Bispos (Documentação Católica nº 2189) e conclui pelo contraste entre os primeiros e os segundos⁹³⁹.

17. Apoiando o processo de aprofundamento do processo dialogal, o Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso organiza uma reunião de consultores e secretários da Comissão Episcopal da Ásia para o diálogo inter-religioso, no Mosteiro beneditino de Asirvanam, no sul da Índia (Bangalore). Este reuniu representantes de doze países asiáticos e membros do CPDI para refletirem sobre as motivações católicas para o engajamento no diálogo inter-religioso e sobre as maneiras de ultrapassar as dificuldades nele encontradas. Ao mesmo tempo, o processo de avanços e resistências em relação ao diálogo e à reformulação da identidade cristã prossegue. Os avanços tornam-se mais densos e nítidos, nos boletins de 1999, que mostram também o aparecimento de novas resistências à rápida expansão dos contactos com as outras religiões, ao progresso da preocupação com o diálogo no meio cristão e à formação de uma nova consciência a respeito da alteridade religiosa. O boletim nº 7, por exemplo, revela tanto uma reação de alerta face à rápida difusão do budismo no ocidente como a expansão de uma nova consciência cristã sobre a relação com as outras religiões⁹⁴⁰.

18. Com base nas pesquisas realizadas junto aos cristãos e budistas que participam das comissões europeias do DIM, são analisadas, numa consulta do Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso realizado em Roma em 1999, as causas

⁹³⁹ “Que contraste com certos documentos oficiais, como os *Lineamenta* já citados, cujos três parágrafos consagrados ao encontro das religiões estão balizados em advertências um pouco crispadas contra todos os riscos do pluralismo! De onde vem esse medo? Entre as numerosas razões, vejo em particular o desenvolvimento ainda muito desigual das diferentes formas de diálogo. Os *Lineamenta*, para se manter apenas neste único exemplo, falam muito do diálogo da vida cotidiana e do diálogo no nível reflexivo, mas eles não fazem senão evocar incidentemente, em três linhas sobre um total de noventa, a possibilidade de um diálogo no nível espiritual. Ora, é bem lá, parece-me, que a situação pode se desbloquear. Nós queremos continuar a estar atentos, neste Boletim, à dinâmica espiritual do diálogo inter-religioso sabendo que é uma dinâmica da esperança. Nós poderemos assim descobrir, freqüentemente com deslumbramento, o quanto o Espírito Santo está em ação no diálogo entre as religiões” *(idem, p.2).

⁹⁴⁰ “Um dos fenômenos característicos deste fim de século é a difusão rápida do Budismo no Ocidente. Este Boletim falará abundantemente a este respeito por ocasião de uma consulta organizada em Roma da qual participaram dois membros do DIM (cf. documento nº 2). Mas nós queremos, sobretudo, falar aqui de um fenômeno igualmente notável: a difusão rápida entre os cristãos de uma preocupação com o diálogo inter-religioso. Certamente a tradicional ausência de diálogo é ainda flagrante em numerosos cristãos. Mas o absurdo (*non-sens*), até mesmo o escândalo, de uma tal atitude nas circunstâncias atuais aparece até mais claramente na medida em que uma nova consciência cristã se forma onde os outros são de agora em diante integrados” * (boletim nº 7 de 1999, p.1).

dessa difusão do budismo no ocidente. Esta é relacionada com: a insatisfação a respeito da mentalidade predominante no mundo atual, a dificuldade de aceitar o discurso cristão sobre Deus, a melhor aceitação das propostas budistas sobre o dogmatismo e a moral e o primado da experiência e do corpo na caminhada espiritual. Considera-se que práxis católica teria insistido mais sobre os engajamentos éticos (como a caridade) e sobre o conhecimento dos dogmas. A tradição espiritual ocidental que consiste em deixar a imagem do Cristo se formar em nós, teria sido considerada como ocupação dos contemplativos. O conhecimento de si, a serenidade interior, o controle calmante do mental e do emocional proporcionados pela meditação budista teriam vindo preencher, portanto, uma carência importante e responderiam às exigências de nosso tempo.⁹⁴¹ A partir desta análise se propõem correções destas distorções e caminhos para um autêntico diálogo com os budistas, solidamente enraizado na própria religião e identidade de cada grupo religioso, mas aberto ao que há de único na tradição do outro e na experiência espiritual mútua. Em sua intervenção nesta consulta, Béthune insiste sobre a importância não apenas de uma abertura radical para o outro, mas também na importância de enfatizar o testemunho cristão e de aprofundar os conhecimentos tanto específicos como sociológicos assim como a experiência espiritual de modo a estabelecer uma ligação entre a própria vivência cristã e a dos budistas. Essa ênfase na necessidade de aperfeiçoamento da própria identidade no movimento de abertura para o outro é complementada por indicações a respeito do desenvolvimento pessoal e da prática do discernimento considerados essenciais para o engajamento no diálogo.

19. O grande número de reflexões apresentadas na Segunda Sessão Pastoral Européia a respeito da dupla pertença (*doublé appartenance*) permitiu distinguir esta experiência (vivida por cristãos em profundo e prolongado contacto com as religiões da Ásia) da simples colagem de crenças e práticas oferecidas no *self-service* do mercado das religiões. A maior parte dos itinerários espirituais evocados fez alusão a longos estudos aprofundados de uma outra tradição, em geral sob a direção de um mestre, que levaram à redescoberta pessoal intensa e transformante da relação com e Cristo e do amor pelas Escrituras cristãs, sem

⁹⁴¹ Observa-se que: “O cristianismo é bem a religião da encarnação, o comportamento de Jesus não é dualista. Mas a influência do platonismo e do cartesianismo acentuou a separação do corpo e do espírito” * (boletim n 07, documento 2, p. 15).

nenhuma rejeição dos valores e métodos aprendidos numa outra tradição. Os participantes consideraram, entretanto, que a expressão dupla-pertença não seria adequada para descrever as suas experiências, por não haver uma igualdade entre as religiões nelas vividas e sim uma certa complementaridade espiritual experimentada em relação a estas, mas com o predomínio da identidade cristã. Outros documentos de 1999, como a Exortação Apostólica, *Ecclesia in Ásia*⁹⁴², prosseguem a elaboração da questão da identidade cristã em sua relação com a experiência espiritual. As orientações pastorais e teológicas da Federação das Conferências Episcopais da Ásia e do Sínodo para a Igreja na Ásia⁹⁴³ expõem uma nova maneira de ser da Igreja na Ásia na qual o diálogo não é separado da experiência do mistério de Jesus Cristo, mas se enfrenta o desafio de proclamar Jesus Cristo de tal modo que isto não constitua uma exclusão das experiências religiosas vividas nas outras religiões, seja feito em comum com estas e partilhe com elas a herança asiática comum, num espírito de harmonia, diálogo e compaixão expresso pela teologia asiática cristã.

20. A Assembléia Inter-religiosa do Vaticano⁹⁴⁴, que reuniu cerca de duzentos e cinquenta organizadores e vinte cinco mil participantes, é abordada apenas no campo da justiça, da paz e da cultura, deixando de lado as questões da vida espiritual nas diferentes intervenções e documentos, e não tratando do diálogo de experiência religiosa. Apesar de a hospitalidade material ter sido considerada generosa, o boletim n° 8 pondera que o acolhimento no nível espiritual foi pouco desenvolvido e justifica o fato pela resistência ainda existente neste nível e pela necessidade de privilegiar a unanimidade. Conclui considerando tal opção como adequada à situação do momento⁹⁴⁵.

21. O processo de avanços e resistências no diálogo torna-se ainda claro nos boletins do ano 2000. O preâmbulo do boletim n° 9 celebra as conquistas do diálogo relacionando-as à comemoração do cinquentenário da fundação do

⁹⁴² Documento n° 2 do boletim n° 8.

⁹⁴³ Documento n° 5 do boletim n° 8.

⁹⁴⁴ De 24-29 de outubro de 1999.

⁹⁴⁵ “Ao refletir a este respeito, parece-me que esta opção foi sábia. Com efeito, no estado atual, o diálogo parece a todos como inelutável, mas suscita também graves reticências em certos cristãos e também em outras religiões. Era preferível privilegiar a unanimidade nesta manifestação muito pública. Assim fazendo, o movimento dialogal pode tomar amplitude de modo admirável. A colaboração para a justiça e a paz é de qualquer modo uma etapa incontornável e ela foi muita bem abordada. As questões mais difíceis deverão também serem levadas em conta, mas talvez não se deva precipitar o movimento com o risco de torná-lo um pouco caótico” *. (boletim n° 8, p.8)

Ashram de Shantivanam (no sul da Índia, pelos padres Jules Monchanin e Henri Le Saux). Este *ashram* cristão é considerado como a primeira manifestação oficial do diálogo inter-religioso monástico, pois pela primeira vez uma iniciativa monástica cristã se pretendia não apenas adaptada à cultura local, mas deliberadamente em diálogo com a espiritualidade da Índia. Em contraste com estas conquistas, apresenta-se, contudo, uma atualidade inter-religiosa cada vez mais atravessada pelos conflitos inter-religiosos em vários países. Considera-se que esta situação torna cada vez mais urgente a construção de uma cultura de diálogo, que modifique profundamente tal situação curando as feridas e erradicando a violência. A proposta da “espiritualidade do diálogo”, mencionada neste preâmbulo, se baseia na dinâmica da identidade-alteridade.⁹⁴⁶ Esta espiritualidade monástica do diálogo é ilustrada pelas reflexões do Padre Henri Le Saux, no qual este apresenta o monge, tanto na tradição Oriental quanto na Ocidental, como um homem de contemplação e testemunha do Absoluto.

22. O prosseguimento das divergências a respeito do diálogo é sucintamente exposto⁹⁴⁷ pelo Secretário do DIM, que toma posição sobre a declaração *Dominus Jesus*⁹⁴⁸, a qual considera concernir diretamente as comissões pelo diálogo inter-religioso do DIM. Béthune reconhece o apelo deste documento face às dificuldades levantadas pela prática do diálogo inter-religioso e pela reflexão teológica que este suscita, mas essas dificuldades o estimulam a prosseguir no trabalho do diálogo⁹⁴⁹. Considerando que há muito ainda a ser afinado para precisar o que é a espiritualidade do diálogo inter-religioso e responder à solicitação de aprofundamento a este respeito, feita pelo Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso, conclui o Secretário do DIM pela necessidade de prosseguir a contribuição deste organismo para a tomada de consciência dialogal dentro das igrejas, lamentando que numerosos cristãos não tenham ainda operado esta mudança de consciência. No XIII Encontro Internacional organizado por Sant’Egídio em Lisboa, um de seus organizadores, Andréa Riccardi, em entrevista

⁹⁴⁶Ela pretende que se “favoreça uma (re) conversão de cada um ao melhor de sua tradição religiosa” * (boletim n° 9, do primeiro semestre de 2000, p.2).

⁹⁴⁷No documento 3, do boletim n° 10 do segundo semestre de 2000.

⁹⁴⁸ Publicada em 5 de setembro de 2000 pela Congregação pela Doutrina da Fé.

⁹⁴⁹ “Se é verdade que este dinamismo fundamental que nos conduz há quarenta anos deve enfrentar inegáveis dificuldades no nível teológico, ele não pode mais, entretanto, ser detido; convidados oportunamente a levar em conta todas estas advertências, nós prosseguimos o trabalho com sempre maior ardor e pertinência” * (documento 3 do boletim n° 10, p.19).

ao jornalista do cotidiano La Croix a respeito da Declaração *Dominus Jesus*, põe em evidência a importância tanto da dinâmica entre identidade e alteridade como da reformulação da identidade cristã neste conflito⁹⁵⁰.

23. Pela primeira vez, aparece a participação de um monge brasileiro, o Padre Marcelo de Barros Souza, prior do Mosteiro da Anunciação (Goiás). Apresentando⁹⁵¹ o diálogo inter-religioso na América Latina, ele faz referência às diferentes religiões do mundo presentes neste continente. Após tecer algumas considerações sobre as particularidades do Brasil, marcado pelas religiões indígenas e afro-brasileiras, ele as enaltece por considerá-las religiões iniciáticas, místicas, centradas sobre o mistério e voltadas para a busca do divino na natureza. Sublinha, então, a contribuição que estas poderiam trazer para uma abertura do monaquismo, possibilitando-lhe ver a terra e a natureza como sacramentos de Deus. Não caberia aqui uma análise da situação brasileira nem dos pontos de vista externados por este prior⁹⁵², mas cabe registrar o seu testemunho como uma tentativa de abertura do monaquismo cristão brasileiro para outras formas de contemplação do divino e como um reconhecimento de outras experiências humanas direcionadas para esta busca espiritual⁹⁵³.

24. Um exemplo da abertura dialogal católica para a espiritualidade de outras religiões do mundo é a festa de pentecoste de 2000, na catedral de Melbourne (Austrália) para a qual o Arcebispo Monsenhor George Pell convidou não apenas os cristãos, mas representantes do hinduísmo, do budismo, do judaísmo, do islamismo e das religiões aborígenes, que desempenharam um papel importante na cerimônia aberta pelo mais antigo membro destas tribos. O Arcebispo, por sua

⁹⁵⁰ “Na história de Sant’Egidio, nós nunca sentimos contradição entre a comunicação do Evangelho e diálogo. Ao contrário, nossa experiência nos ensinou que há uma correlação entre identidade e diálogo. Uma identidade forte, convencida, é uma identidade que dialoga. As identidades que não dialogam são aquelas que têm medo do outro, pois elas têm medo da própria fragilidade” * (boletim n° 10 pp.13/14).

⁹⁵¹ No documento 2 do boletim n° 9 de 2000.

⁹⁵² O que implicaria um estudo mais aprofundado do processo de inculturação e relacionamento do catolicismo com as religiões populares brasileiras, assim como uma apreciação teológica da questão da graça divina.

⁹⁵³ “Mas quando vejo homens passando uma noite inteira cantando, dançando e fazendo tantos esforços para viver uma experiência espiritual, eu me pergunto: ‘E eu, o que faço?’. E devo reconhecer que faço muito pouco. Outrora, acreditava que não tinha necessidade disto, por que tudo vem pela graça, é a graça que me dá tudo. Hoje, sei que não é nada disso, pois se a graça é um dom, tanto para mim como para meus irmãos do Candomblé, Deus ama também que nós cantemos, dançemos, procuremos ir ao seu encontro. Creio que é neste ponto que as religiões populares podem dar ao monaquismo beneditino uma ocasião de conversão, uma ocasião de aprofundamento de nossa própria vocação” * (documento 2 do boletim n° 9 de 2000, p.23).

vez, desceu toda a nave de braços dados com o Xeque mulçumano Isse Abdo (que é cego), simbolizando deste modo a assistência mútua entre as religiões.

25. Outro exemplo da abertura do monaquismo cristão para a espiritualidade das diferentes religiões pode ser acompanhado pela narração do testemunho de duas monjas norte-americanas a respeito de suas relações com o budismo e o cristianismo⁹⁵⁴. Provenientes de uma mesma família norte-americana (sem formação religiosa), ambas seguiram o caminho monástico em tradições religiosas diversas: uma se tornou abadessa em West-Mailling (Inglaterra) e a outra sacerdotisa de uma comunidade Zen de Berkeley. Esses depoimentos indicam a possibilidade de aprofundamento simultâneo da própria identidade e da relação de união com o outro através do desenvolvimento da vida espiritual e do diálogo⁹⁵⁵.

26. Este fato transparece na alocução de Monsenhor Jean-Pierre Ricard, bispo de Montpellier, por ocasião da visita do Dalai-Lama à França.⁹⁵⁶ Ele sublinha, em particular, que para dialogar não é preciso renunciar às próprias convicções, pois assim não se estaria dialogando e sim caindo no relativismo. Reconhece, ao mesmo tempo, que o caminho cristão por ele trilhado não abarca toda a verdade, à qual seremos conduzidos pelo Espírito⁹⁵⁷.

27. Outros movimentos e ordens católicas passam a somar esforços com o DIM, como o movimento dos Focolari⁹⁵⁸ e os jesuítas engajados no diálogo. O Padre Tom Michael⁹⁵⁹, por exemplo, reconhece a importância da experiência monástica da busca do Absoluto nas diferentes religiões⁹⁶⁰. A multiplicidade e variedade das iniciativas que aprofundam estas dinâmicas são tão amplas, que se torna pesado

⁹⁵⁴ Documento 4 do boletim nº 7 de 1999.

⁹⁵⁵ Como mostra a monja budista ao descrever a relação com sua irmã: “Após sua entrada na Abadia, o laço de nossa comunhão espiritual tornou-se ainda mais profundo, sentia falta dela, mas sabia que ela e suas co-irmãs oravam por mim, e eu me sentia apoiada e protegida em meu próprio encaminhamento. Apesar de vivermos de modo diferente, nós partilhamos uma mesma concepção da contemplação. Isto se tornou evidente para mim quando li, há alguns anos, *A nuvem do não-conhecimento* e Mestre Eckhart: é a raiz da oração” * (documento 4 do boletim nº 7 de 1999, p.31).

⁹⁵⁶ Documento 8 do boletim nº 10, de 2000.

⁹⁵⁷ O “... que significa que eu posso receber dos outros, me deixar enriquecer por eles. Sem esta convicção de um enriquecimento mútuo no intercâmbio, o diálogo inter-religioso não é possível. Ele se transforma rapidamente em monólogo, em simples relações de cortesia ou em proselitismo disfarçado” * (documento 8 do boletim nº 10, p.29).

⁹⁵⁸ Este movimento, aprofundando sua identidade própria relacionada à oração pela unidade feita por Jesus, desenvolve um intenso trabalho inter-religioso, em particular com o Japão, relatado no boletim nº 10.

⁹⁵⁹ Organizador da primeira reunião de 16 responsáveis do diálogo inter-religioso da Companhia de Jesus, em Roma, em junho de 2001.

⁹⁶⁰ Considera que “... a partilha da experiência religiosa pode ser uma das formas mais enriquecedoras do diálogo inter-religioso” * (boletim nº 12, do segundo semestre de 2002, p.2).

enumerá-las todas Vale a pena mencionar um curso especial sobre o Diálogo Inter-religioso Monástico que aborda pela primeira vez o vasto panorama de diferentes aspectos desta dinâmica da identidade–alteridade ao tratar do monaquismo cristão em suas relações com as diferentes religiões⁹⁶¹.

28. Uma resenha foi feita no boletim do DIM⁹⁶² sobre o livro *Benedict's Dharma. Buddhist Reflect on the Rule of Saint Benedict*, lançado por ocasião de um colóquio organizado por beneditinos e cistercienses no mosteiro norte-americano Our Lady of Grace (Indiana, USA). Esta resenha põe em relevo o enriquecimento trazido pelo ponto de vista budista sobre a Regra de S. Bento, e assinala a descoberta de um substrato comum às duas tradições. Realça também as diferenças construídas pelo monaquismo cristão a partir de sua própria fé.

29. Sebastian Painadath, em *Perspectivas Espirituais e Teológicas dos Ashrams*⁹⁶³, apresenta o trabalho de inculturação feito pelos cristãos indianos, que criaram mais de 80 ashrams, na Índia, integrando deste modo ao cristianismo uma contribuição importante da herança espiritual indiana. Esta experiência estabelece uma ponte entre a mística hindu e a mística cristã, reorientando a vida dos ashrams para a contemplação do Cristo e para o tipo de prática contemplativa cristã, enriquecendo, deste modo, a identidade monástica cristã. Uma ampliação de tal porte da dinâmica da identidade-alteridade, que procura integrar à identidade cristã elementos importantes de outras tradições religiosas não poderia deixar de levantar reações em defesa da preservação desta identidade. Só profundos e isentos trabalhos de avaliação destas contribuições e reações poderão levar a uma renovação equilibrada de sua construção, cujos alicerces são o próprio Cristo. Um esforço nesse sentido é feito pelo Secretário do Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso, Monsenhor Michael Fitzgerald, em uma apresentação do livro de Jacques Dupuis, *Em direção a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, que foi objeto de um processo encetado pela Congregação para a doutrina da fé.⁹⁶⁴

⁹⁶¹ Este curso do Collegio Santo Anselmo, em Roma, em 2001, foi organizado pela Faculdade Teológica e pelo Instituto Monástico a respeito dos seguintes assuntos: a relação do islã com o monaquismo, a relação do budismo com o cristianismo, a história do DIM, a experiência espiritual dos monges cristãos em seu encontro com os monges de outras religiões e o pluralismo religioso.

⁹⁶² Boletim nº 12, p.17.

⁹⁶³ Documento 3 do boletim nº 12.

⁹⁶⁴ Uma notificação a este respeito foi publicada no documento 3 do boletim 11 e a apresentação do Secretário do CPDI foi publicada no boletim 12.

29. Nas Ilhas Britânicas o diálogo abarca, em 2002, a quase totalidade dos mosteiros. A consolidação se observa, igualmente, na comissão de língua alemã que passa a ser composta, em 2002, por 64 monges e monjas provenientes de 18 mosteiros, de 43 pessoas não monásticas e de membros de cinco comunidades budistas, o que testemunha o interesse dessa região lingüística pelo diálogo interreligioso monástico. Uma retrospectiva das atividades da comissão suíça de língua francesa permite verificar o processo de consolidação também em andamento, nesta região. Após fazer uma retrospectiva histórica que revela como esta experiência vivida há exatamente vinte anos teve um crescimento maravilhoso, o relator desta comissão se refere a um brotar de vida sempre novo, freqüentemente cheio de imprevistos, no qual se ressalta a ação do Espírito Santo. Observa-se que tal crescimento se situa em linha direta com o que vive a Igreja, em nossa época, e no coração dos grandes movimentos do mundo atual, e conclui-se enfatizando a dimensão interior desta expansão e a consolidação da dinâmica de identidade-alteridade em curso no diálogo⁹⁶⁵. Na comissão franco-belga observa-se uma mudança radical da mentalidade missionária em relação com este processo de renovação da identidade cristã⁹⁶⁶.

30. A convocação para a Jornada inter-religiosa de oração pela paz de 2002, em Assis, foi bastante ampla reunindo representantes das mais diferentes religiões, inclusive das religiões tradicionais africanas, enfatiza em seu documento final⁹⁶⁷, que o mundo precisa mais do que nunca de paz, de justiça e perdão e repudia toda forma de violência e terrorismo, consideradas em contradição com o espírito religioso autêntico. Propõe-se como alternativa uma cultura de diálogo, que

⁹⁶⁵ “Um outro ponto a sublinhar, é que esse crescimento se fez de certo modo do interior para o exterior: em uma primeira fase, e nós não éramos então senão um grupo bem pequeno, nossa preocupação era, sobretudo, aprofundar nossa vida monástica, a oração coral em particular, na abertura para as outras religiões, salientando-se a espiritualidade oriental. Não é senão, em seguida, a partir de 1991, que o grupo, ao aumentar, aliás, pouco a pouco e tomar uma dimensão ecumênica com a vinda de pastores protestantes, abordou os contatos diretos com os ‘outros’, entrando assim explicitamente no DIM. Desenvolvimento progressivo ainda aqui: no começo, dialogamos apenas com os budistas tibetanos do Mont Pèlerin, depois o leque do diálogo se ampliou ao hinduísmo e ao islamismo” * (boletim nº 13, do primeiro semestre de 2002, p.7).

⁹⁶⁶ “Até recentemente, a ação missionária era ainda concebida como uma conquista, num espírito de forte particularismo, até racista, e com um grande sentimento de superioridade. A mudança atual requer escutar, aprender a ser cristão em outras situações, deixar-se surpreender pelo encontro inesperado com o outro, o que permite reencontrar a alegria de sua própria identidade. Ela exige também uma reflexão teológica nova sobre o sentido da pluralidade das religiões assim como uma capacidade de tornar relativas algumas de nossas expressões dogmáticas cuja linguagem tornou-se incompreensível para muitos” * (idem, p.6).

⁹⁶⁷ Documento 1 do boletim nº 13.

reconheça as diferenças e identidades culturais, que recuse a confrontação com o outro e opte pela compreensão recíproca, pelo perdão mútuo dos erros e preconceitos do passado e do presente, num esforço comum para vencer o egoísmo e os abusos, o ódio e a violência, a miséria e o abandono, num desejo de contribuir para a esperança de justiça, paz, amizade e entendimento entre os povos a fim de evitar os riscos crescentes de destruição e morte. O boletim do primeiro semestre de 2002 narra como, pela primeira vez, uma histórica reunião conjunta (entre judeus, cristãos e muçulmanos do Oriente Próximo)⁹⁶⁸ condenou oficialmente o terrorismo, alertando contra a escalada da violência e reafirmando a vontade de paz de todas as religiões monoteístas.

31. O relato de um encontro internacional⁹⁶⁹ sobre o diálogo entre muçulmanos e cristãos e o documento *Os Desafios aos quais é confrontado o diálogo entre cristãos e muçulmanos*⁹⁷⁰ refletem bem o novo clima da relação entre cristãos e muçulmanos e as questões colocadas pelo aprofundamento destas relações. As reflexões de Aram I, da Igreja Apostólica Armenita da Cilícia a este respeito, coloca a necessidade de uma discussão séria sobre as diferentes perspectivas a respeito da relação entre religião, sociedade e estado, enfatizando a importância do respeito das minorias, tanto num contexto de maioria católica como num contexto de maioria muçulmana. Coloca também a importante questão para a identidade religiosa a respeito da alternativa entre assimilação ou isolamento⁹⁷¹.

32. O relatório do simpósio organizado pelo CPDI a respeito dos recursos espirituais das religiões para a paz⁹⁷² descreve a situação atual na qual os conflitos dividem os povos e as nações e denuncia a utilização distorcida da religião como uma força de dissensão, violência e exclusão do outro, e não como um fator de unidade e de paz. Neste contexto, o maior desafio seria o de permanecer fiel à

⁹⁶⁸ A cúpula pela Paz convocada por iniciativa de Monsenhor George Carey, Primaz da Comunhão anglicana, no Egito, em 22 de janeiro de 2002.

⁹⁶⁹ Organizado pelo Conselho Ecumênico das Igrejas (em Genebra, outubro de 2002).

⁹⁷⁰ Publicado como documento 3 do boletim 15 do primeiro semestre de 2003.

⁹⁷¹ "Em nossas sociedades ocidentais, as pessoas são ou bem assimiladas ou bem isoladas. Como uma comunidade crente pode preservar sua identidade integrando-se ao mesmo tempo numa sociedade pluralista e secular? Isto é uma questão da relação entre a fé e a cultura. Para o Cristianismo, a cultura é o fruto da sociedade e está sempre mudando, enquanto que para o Islã ela é normativa. Esta diferença limita toda interação criativa entre as comunidades muçulmanas minoritárias e as comunidades cristãs majoritárias. Esta falta de interação isola as duas comunidades; este isolamento nutre a desconfiança, a intolerância e potencialmente a violência" * (boletim n.º 15, p.22).

⁹⁷² O simpósio aconteceu, em Roma (janeiro de 2003), e o relatório a respeito foi publicado como documento 2 do boletim 15.

própria religião sem depreciar ou desnaturar a dos outros, valorizando os recursos espirituais para a paz, que se encontram nos fundamentos das escrituras de cada religião, na vida dos santos, poetas e mártires e nos testemunhos de numerosas pessoas de cada religião que agiram para impedir os conflitos, as guerras e o terrorismo, tentando restabelecer a justiça, a reconciliação e a paz. Propõe-se, portanto, uma ação criativa e corajosa contra o ódio, a opressão e a desunião, de modo a rever a relação entre as tradições religiosas e as estruturas sociais, econômicas e políticas, que são freqüentemente os motores da violência e da injustiça. Neste contexto, é que surge a idéia que para ser religioso atualmente é preciso ser inter-religioso e procurar manter o sentido da comunidade entre os homens de diferentes crenças trabalhando em conjunto para um mundo de paz.

33. O diálogo inter-religioso contribui para um aprofundamento do estudo da mística, como se pode observar pelo boletim nº 17, que relata a conferência apresentada na Assembléia Geral Anual da Comissão anglofone do DIM⁹⁷³ pelo Dr. Reza ShahKazemi de Londres. Nesta apresentação, este professor iraniano do Instituto de Estudos Islâmicos introduz o ponto de vista de um especialista de outra religião sobre o grande místico cristão, o dominicano do século XIV, Mestre Eckhart, salientando algumas afinidades do misticismo cristão de Mestre Eckhart com o misticismo do Islã, em particular com Ibn Arabi, mestre do sufismo, no século XII. Um movimento de convergência semelhante entre o cristianismo e o islamismo ocorre na reunião da comissão francofone belga do DIM, através da intervenção feita por Monsenhor Guy Harpigny⁹⁷⁴, ao relatar seu percurso ao encontro do Islã e apresentar a situação atual das relações do catolicismo com o Islã na Bélgica e na Europa em relação com a ação do Espírito de Cristo. Partindo da ampliação dessa ação do Espírito na caminhada em comum dos cristãos com toda a humanidade em direção à verdade e a paz, ele conclui que o cristão deve escutar o que diz o Espírito também no coração do outro, para que possam ser renovadas todas as coisas (não só a tradição católica, mas também a tradição dos outros) e para que possamos todos juntos entrar em um mundo novo.

34. O estreitamento dos laços entre cristãos e mulçumanos pode ser acompanhado pelos relatos do boletim nº16, que assinala novas perspectivas de diálogo com o Islã, no Irã, a partir da experiência feita, na Inglaterra, pelo responsável do

⁹⁷³ Em 16 de abril de 2004, na Abadia de Turvey, Inglaterra.

⁹⁷⁴ Bispo de Tournai e delegado episcopal para o ecumenismo e o diálogo inter-religioso.

Departamento de Educação Religiosa do Instituto Imã Khomeini de Qum (Irã) e organizada pela comissão anglofone do DIM. Seus membros visitam, em seguida, este Instituto no Irã; e muçulmanos ligados a esse Instituto iraniano ou ao Centro de Estudo Islâmico de Londres participam, então, de um colóquio organizado pela comissão anglofone do DIM sobre a necessidade de partilhar os recursos espirituais e teológicos para melhor responder aos desafios contemporâneos.

35. O encontro organizado pela comissão francesa, “Encontro dos Filhos de Abrão”, na França, em março de 2004, reúne muçulmanos, judeus e cristão numa reflexão religiosa comum. O diretor do Instituto de ciências e teologia das religiões de Marselha (França), o P. Christian Salenson, reconhece (em depoimento publicado no boletim nº 17) a contribuição original de Chritian de Chergé e da comunidade de Tibhirine para a teologia das religiões e o diálogo da Igreja Católica com o Islã. A reunião da comissão suíça discute o atual desafio muçulmano considerando-o não apenas um perigo, mas também um presente para as Igrejas cristãs e as sociedades européias. A comissão ibérica organiza numerosos encontros após o atentado de 11 de março na Espanha, sobretudo com os muçulmanos, a fim de manifestar a solidariedade destes com as vítimas e manifestar a vontade de fraternidade e concórdia. O presidente do CPDI, em visita à Índia, encontra professores e estudantes da Universidade muçulmana de Aligarth, onde fala sobre o monoteísmo no mundo atual; e a comissão para as relações com os muçulmanos do CPDI reúne especialistas católicos e muçulmanos de 25 países no Qatar para refletirem sobre a construção de relações mútuas que permitam o predomínio do amor, da tolerância e da igualdade.

36. A intensificação da relação dos monges cristãos com o budismo e o hinduísmo pode ser acompanhada pelas narrações dos últimos boletins⁹⁷⁵. O falecimento do padre dominicano Oshida, um dos grandes pioneiros do encontro do cristianismo com o budismo, é ocasião de profundas reflexões sobre sua herança espiritual. Béthune delinea o itinerário deste monge japonês e tece comentários esclarecedores sobre a questão da identidade cristã oriunda do diálogo inter-religioso, ao escrever a seu respeito⁹⁷⁶. Tendo criado uma pequena comunidade

⁹⁷⁵ Os boletins nº 16 e nº 17 do primeiro e segundo semestre de 2004.

⁹⁷⁶ “O Padre Oshida (que nasceu em 1922, ingressou nos Dominicanos em 1951, e morreu em 6 de novembro de 2003) é ainda pouco conhecido no Ocidente, pois não há quase tradução de seus livros e artigos, todos escritos em japonês. Mas aqueles que puderam encontrá-lo guardam a seu respeito uma lembrança inesquecível de uma pessoa verdadeiramente unificada, inteiramente

cristã solidária de seus vizinhos dos Alpes japoneses, ele penetrou profundamente na vida do Japão tradicional através de um trabalho de inculturação que associou o trabalho manual, a meditação zen, trocas comunitárias fraternais e uma liturgia cristã considerada de uma simplicidade luminosa. Defendendo a especificidade cristã através de uma relação íntima com Jesus, ele apresentou a inculturação em relação à tradição mística⁹⁷⁷.

japonesa e inteiramente evangélica. Sua vida foi, com efeito, identificada ao encontro de culturas e religiões. Ele se apresentava a si mesmo como ‘um Budista que encontrou o Cristo’” *. (preâmbulo do boletim nº 16, do segundo semestre de 2003, p.2)

⁹⁷⁷ Ou seja, como “... um encontro com a corrente subterrânea da tradição mística escondida nas profundezas de nosso ser ao longo do processo de nossa simplificação integral” * (ibidem).