

A PERSPECTIVA TEOLÓGICA DA ALTERIDADE E O NOVO PENTECOSTES

Olga Sodré

RESUMO: Partindo da perspectiva de Alteridade já implícita nos Evangelhos, este artigo mostra que tal conceito assume contornos mais nítidos em nossa época, e vem sendo repensada por alguns teólogos contemporâneos, descortinando um novo horizonte para a reflexão sobre o pluralismo e o diálogo inter-religioso. A partir desta reflexão, diferencia a visão de pluralidade no reconhecimento da alteridade de outras perspectivas de unidade e pluralidade baseadas apenas na identidade, e faz uma ponte entre a reflexão teológica da Alteridade e as propostas atuais de um diálogo social mais amplo entre as pessoas de diferentes tendências religiosas e materialistas, convivendo num mesmo espaço político. Ressalta que a perspectiva cristã da Alteridade é ancorada não apenas na relação com o próximo, mas também na relação com a Alteridade divina, expressa no Mistério de um Deus Uno e Trino e na misteriosa relação de um Filho Único com seus irmãos. A partir desta concepção teológica da Alteridade, focaliza o atual convívio humano na multiplicidade de línguas, culturas e religiões na perspectiva de um novo Pentecostes. Este nos abre para a compreensão da relação entre o Único e o múltiplo, e para a possibilidade de uma era pós-secular pacífica.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade, alteridade, pluralismo, diálogo e reconhecimento.

ABSTRACT: Taking alterity's (otherness) perspective already implicit in the Gospels, this article shows that this concept assumes a more explicit forms in our times, and some contemporary theologians have been thinking about it, opening new horizons to reflect on pluralism and inter-religious dialogue. This reflection differentiates the vision of plurality in recognizing alterity from other perspectives of unity and plurality based on identity, and it builds a bridge between theological reflections on alterity and current proposals of a broader social dialogue between people of different religious affiliation and materialists, living together in the same political space. It emphasizes that the Christian perspective on alterity is anchored not only

on the relationship with the neighbor but also in the relationship with the divine alterity, expressed in the mystery of the triune and monotheistic God and the mysterious relationship of a unique Son with his brothers. From this theological conception of alterity it focuses on the current human living in the multiplicity of languages, cultures, and religions in the view of a new Pentecost. It leads us to understand the relationship between the unique and the multiple, and the possibility of a pacific pos-secular new era.

KEY-WORDS: Identity, Alterity (otherness), Pluralism, Dialogue and Recognition.

1. Base de diálogo e dinâmica de oposição ou reconhecimento

Já ressaltai anteriormente¹ a importância de se refletir sobre o estabelecimento de uma base de diálogo não apenas entre as religiões, mas também entre pessoas de diferentes religiões e pessoas materialistas², convivendo num mesmo espaço social. Desponta atualmente a compreensão da urgência desse diálogo e a consciência da necessidade de se respeitar não apenas os diferentes pontos de vista, mas também os diferentes modos de racionalidade, tendo em vista o convívio intercultural no contexto do pluralismo e na perspectiva de uma nova ordem pós-secular. Estas questões foram levantadas, por exemplo, num interessante debate entre o filósofo Habermas e o então Cardeal Ratzinger, atual Papa Bento XVI³.

Neste debate, foi colocada a necessidade de uma base de entendimento mais ampla para a atual coletividade pluralista, que abarque o conjunto de suas várias concepções de mundo, princípios e procedimentos. 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 comum e juridicamente responsável de bases interculturais. 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.

¹ Em particular numa comunicação do *Krisis* – II Fórum de Filosofia Contemporânea, realizado na PUC-Rio de 29 de agosto a 02 de setembro de 2005 (cujas Atas foram divulgadas em CD em 2006), no qual abordei o tema: *Dinâmica da identidade-alteridade e base de diálogo nas sociedades plúrais*.

² Uma reflexão sobre o diálogo entre o materialismo e a fé foi feita em: O. SODRÉ, “Materialismo e Fé”, in G.J. de PAIVA / W. ZANGANI (orgs.), *A representação na religião: perspectivas psicológicas*, S.Paulo: Loyola, 2004, pp. 217-276.

³ 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* do jornal *Folha de S.Paulo*, em 24 de abril de 2005, por ocasião da eleição de Bento XVI.

Caminhando nesta direção, venho procurando desenvolver vários tipos de atividades de diálogo. Não apenas participo do diálogo dos monges do DIM (Diálogo Inter-religioso Monástico), ligado ao Secretariado para o Diálogo Inter-religioso do Vaticano; mas venho também realizando um diálogo com a psicanálise, em meu pós-doutorado do Instituto de Medicina Social da UERJ. Vários outros exemplos de diálogo com intelectuais de orientação materialista vêm confirmando a abertura atual para esta possibilidade, entre eles o evento “Diálogo com a Psicologia Social”, organizado pela Associação Brasileira de Psicologia Social, na UERJ, em dezembro de 2006, no qual coordenei a mesa sobre a questão da juventude. Nela ocorreu um diálogo frutuoso entre um trabalho realizado nos quadros da Pastoral do Menor, no estado do Espírito Santo, e uma reflexão teórica sobre o assunto com base na filosofia de Foucault. Este clima de diálogo permitiu que, após o evento, surgissem condições de organização de uma mesa redonda sobre o Diálogo com a Psicologia da Religião, programada para nosso próximo encontro nacional, no final de 2007.

Um diálogo mais profundo nem sempre é fácil, não apenas no meio intelectual, mas também entre pessoas de diferentes religiões ou até mesmo entre católicos. O diálogo inter-religioso exige destes uma compreensão da perspectiva de alteridade já implícita nos Evangelhos, mas que assume contornos mais nítidos em nossa época. Esta questão vem sendo repensada por alguns teólogos atuais, como procurarei mostrar neste artigo, e descortina um novo horizonte para o diálogo. A reflexão sobre a alteridade é um dos belos frutos que brotaram da contribuição católica para o diálogo inter-religioso. Ela põe em evidência as raízes religiosas do diálogo, e nos leva a ultrapassar sua dimensão sócio-cultural. Embora seja importante levar em consideração a atual reflexão sobre a questão em outros campos do conhecimento, a abordagem de sua dimensão teológica não pode ser esquecida, pois a prática do diálogo exige de um católico uma equilibrada compreensão da relação do diálogo com a fé cristã.

Quando me alegrei pelo sucesso da visita do Papa Bento XVI à Turquia, em 2006, e sublinhei a importância desta para o diálogo inter-religioso, uma antiga colega do curso de teologia mostrou certas reservas a uma abertura ao diálogo, lembrando as perseguições aos cristãos em terras muçulmanas. O diálogo, contudo, não implica em ignorar as perseguições ou qualquer tipo de hostilidade religiosa, brotem elas dos corações de pessoas cristãs, muçulmanas ou materialistas. No entanto, e apesar de todas as enormes dificuldades, o diálogo se propõe a superar estas tendências tão enraizadas nos corações humanos. Como também estive em peregrinação na Turquia, sei das limitações e constrangimentos lá vividos pelos cristãos, e me entristeci diante das Igrejas, que têm que permanecer recuadas e não podem divulgar abertamente a fé cristã. Mas quem se limita apenas ao amor daqueles que nos amam, estará vivendo realmente o Evangelho? Será assim possível construir um mundo de paz?

O enfoque do diálogo social e o aprofundamento do diálogo entre as religiões requerem, portanto, que se leve em conta a distinção entre a perspectiva de alteridade e o reconhecimento de uma pluralidade apenas entre os que são semelhantes. Esta distinção entre alteridade e pluralidade é fundamental para que se entenda a originalidade da contribuição cristã para a superação da atual situação mundial de conflito e violência. De modo geral, parte-se da constatação de 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. Neste caso, a alteridade é afastada ou considerada estrangeira, pois lhe são atribuídas características opostas às da 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 ultrapassar esta visão da alteridade em termos de oposição entre o eu e o outro, pois a questão da alteridade não se esgota nesta perspectiva de oposição.

Minhas pesquisas anteriores sobre a alteridade⁴ levaram-me a distinguir a dinâmica de reconhecimento mútuo dessa dinâmica de auto-afirmação e recusa do outro, que está relacionada à experiência de negação da diferença, de guerra e eliminação da alteridade. A análise desta questão, no contexto contemporâneo, permitiu-me clarificar a contribuição da visão cristã de alteridade para uma nova perspectiva dialogal e para a experiência da unidade na diversidade de linguagens e seres. A partir desta reflexão foi possível diferenciar a visão de pluralidade no reconhecimento da alteridade de outras perspectivas de unidade e pluralidade baseadas apenas na identidade. O desenvolvimento histórico da concepção católica do diálogo inter-religioso fez frutificar algumas experiências de reconhecimento mútuo e de unidade na pluralidade cultural e religiosa. Estas puseram em relevo uma nova maneira de ser cristão ainda em processo de elaboração e relacionada ao sentido histórico de uma unidade plural com base na perspectiva de alteridade. Estas experiências permitem distinguir a visão de alteridade da visão de pluralidade, delinear um processo de mudança das relações inter-religiosas, e focalizar o desabrochar da espiritualidade cristã dialogal na perspectiva cristã de uma Alteridade Absoluta.

No contexto social dominante, 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 buscaram, 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,

⁴ Entre elas a pesquisa realizada para meu doutorado em psicologia: O. SODRÉ, *Monges em Diálogo a Caminho do Absoluto — Estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*, Tese de doutorado em psicologia clínica, Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2005.

externo a ele ou estrangeiro, a diferença de sua alteridade leva a uma dinâmica de oposição e exclusão. Esta postura em relação à diferença e à alteridade é particularmente importante para a elaboração de propostas de diálogo, pois influencia na adoção de atitudes de confronto ou de reconhecimento mútuo das diferenças. É interessante, portanto, procurar entender como esta concepção de alteridade em termos de oposição pode se multiplicar, mesmo no solo cristão, apesar de a proposta de amor universal ao próximo ter sido sempre defendida pelo cristianismo. Uma resposta a esta questão pode ser encontrada nas pesquisas psicossociais sobre a alteridade.

2. Pesquisas sobre alteridade e campo de estudos da religião

Vários estudos vão procurar mostrar os processos simbólicos e práticos, que inseridos dentro de determinadas relações sociais, constroem a marginalização e a exclusão do diferente⁵. 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, 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, mostrando que sem o estabelecimento de uma visão positiva da diferença não se constroem os parâmetros que possibilitam ao eu a elaboração do seu próprio sentido e de sua identidade.

Na dinâmica de oposição entre o eu e o outro, a alteridade é assim associada ao dessemelhante, ao desconhecido e ao estrangeiro. A alteridade é colocada à distância e o outro, nesse caso, não é considerado nem como próximo nem como amigo. Desse modo, a alteridade não atrai o interesse e os diferentes não se unem. Não se descortina, então, a alternativa

⁵ Ao focalizar a questão da alteridade e observar que a diferença se traduz numa visão negativa do outro, Jodelet (D. JODELET, *Folies et représentations sociales*, Paris: PUF, 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.

introduzida por uma perspectiva histórico-cultural diversa da situação de oposição, dominação e guerra. A distinção das duas dinâmicas só foi possível quando passei a levar em consideração o estudo de uma outra situação introduzida pelo diálogo inter-religioso e pela contribuição da concepção 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 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. Emerge no horizonte social a perspectiva de unidade na experiência plural da alteridade, que se implanta e desenvolve, nos meios monásticos, através das práticas da hospedagem e oração inter-religiosa, numa caminhada comum em direção a uma ordem espiritual distinta do contexto social dominante.

A maioria das pesquisas das ciências humanas e sociais sobre a alteridade, embora tendo levantado questões que considero importantes para o aprofundamento da pesquisa nesta área, não relacionaram diretamente a questão da alteridade com o estudo da subjetividade e da consciência⁶. Augras abre caminho no campo de estudo da religião, ao assinalar que a vivência da alteridade é particularmente patente na experiência mística, e exige uma referência à transcendência. Posteriormente, estudando a questão da subjetividade e da alteridade em várias pesquisas e publicações⁷, esta pesquisadora trata da questão no âmbito da experiência religiosa, pondo em relevo a dinâmica das transformações psicológicas e a alteridade como fator de metamorfose. Antes de minha pesquisa, a questão da alteridade não tinha, contudo, sido ainda estudada de modo mais amplo, levando em conta as relações inter-religiosas e a contribuição cristã a este respeito.

A reflexão sobre a experiência católica do diálogo inter-religioso favoreceu a formulação de uma concepção da alteridade relacionada ao acolhimento do outro, à vivência de proximidade e ao reconhecimento mútuo das diferenças. Partindo do entrelaçamento do nível social, psicológico e religioso, procurei entender melhor a alteridade, em particular no que diz respeito à relação desta com a experiência religiosa e com a construção simbólica. Defendo a idéia de que o reconhecimento da alteridade possibilita

⁶ Um passo fundamental neste sentido foi dado, em 1978, por Monique Augras, ao publicar pela primeira vez um livro que aborda a alteridade do ser e sua dimensão religiosa (M. AUGRAS, *O Ser da Compreensão*, 10^a ed., Petrópolis: Vozes, 2002). Mostra 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.

⁷ Entre estas publicações pode-se citar: M. AUGRAS, *Alteridade e Dominação no Brasil – Psicologia e cultura*, Rio de Janeiro: NAU, 1995.

não apenas sair da subjetividade e introduzir a objetividade do outro no universo simbólico, mas permite também a abertura para a intersubjetividade e a pluralidade do ser. Considero a construção social do eu e do outro como interdependentes, 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.

A relevância da unidade desta dinâmica fica evidenciada nos testemunhos de diálogo inter-religioso⁸, que consolidam a identidade cristã face à alteridade das outras tradições religiosas. Estudando as representações históricas dos monges católicos sobre o si mesmo e o outro e o modo pelo qual estas se estabelecem e se desenvolvem, verifiquei a importância da vivência das diferenças e da experiência de alteridade para a relação com a própria religião e para a elaboração da identidade cristã. A concepção do diálogo inter-religioso desenvolvido a partir do Concílio Vaticano II está enraizada na concepção cristã de alteridade⁹ e numa visão espiritual de paz e acolhimento amoroso do outro¹⁰. É importante lembrar, no entanto, que apesar dos seus fundamentos cristãos e espirituais, esta concepção da 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. 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.

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 cristã do diálogo inter-religioso 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. É preciso, portanto, estabelecer bem 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

⁸ Reflexões sobre estes testemunhos foram divulgadas em vários artigos e publicações, tais como: O. SODRÉ, “Os Monges e a Torre de Babel”, *Perspectiva Teológica* 35 / n° 96 (2003) 187-213; ID., “Globalização e pluralismo: guerra e violência ou paz e diálogo”, in M. SALGADO PEREIRA / L. de A. SANTOS (orgs.), *Religião e violência em tempos de globalização*, S.Paulo: Paulinas, 2004, pp.11-52; e O. SODRÉ, “Monges em diálogo a caminho do Absoluto”, *Coletânea* 5 / n° 9 (2006) 18-44.

⁹ A concepção do Outro divino e do próximo.

¹⁰ Esta visão se encontra também em outras tradições religiosas, mas o seu estudo não foi focalizado em minha pesquisa.

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. Estes estudos foram, entretanto, muito importantes, pois determinaram os processos concretos de sociabilidade e de produção simbólica, desvendando os mecanismos da dinâmica de oposição e exclusão da alteridade¹¹. 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 que pertencem ao mesmo grupo e os outros. Indicaram inclusive como estes sinais se transformam em barreiras protetoras entre os diferentes grupos sociais. 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.

Levando em conta a linguagem e sua interpretação, procuro mostrar que a nova dinâmica dialogal está sendo desenvolvida através de uma reinterpretação da mensagem cristã. Nesse sentido, levo em conta seu cunho não apenas religioso, mas também psicossocial, pois as reinterpretações da mensagem cristã estão em relação com transformações da subjetividade e com 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. A alteridade é, portanto, uma construção histórico-cultural do ser, que pode mudar e ser elaborada simbolicamente tanto no plano da subjetividade como das relações psicossociais. Estas observações permitem-me agora precisar meu enfoque do conceito de alteridade.

3. Conceito de alteridade e diálogo

Tendo em vista que a palavra alteridade tem sido utilizada de modo variado em diferentes pesquisas, parece-me indispensável avançar o sentido a ela atribuído em minha reflexão sobre o diálogo inter-religioso. Este poderá também ser aplicado em outros tipos de diálogo social em que haja diferença de posições e pontos de vista. Procuro ficar o mais próximo possível do sentido etimológico da palavra para evitar confundir este conceito com as conotações ideológicas 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, por exem-

¹¹ Apontaram 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.

plo, pela dinâmica de identidade-alteridade em termos de oposição. Este procedimento me permitiu diferenciar, então, este último 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 psicossociais¹². 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 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 alteridade¹³. Embora existindo um senso religioso universal, parece-me que o sentido religioso varia histórica 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.

A pluralidade de religiões e a vontade de ultrapassar o sentido estrito de cada universo religioso levaram alguns estudiosos das religiões a procurarem ampliar o sentido de religião, criando um sistema integrador das diferenças religiosas. Vergote¹⁴ 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 religião¹⁵. 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 religião¹⁶. Prefiro também partir da idéia de religião tal

¹² 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”.

¹³ Quando, por exemplo, a referência é a cristã, a alteridade é estabelecida na distinção de posições e pontos de vista do cristianismo com as outras religiões.

¹⁴ A. VERGOTE, *Religion, foi, incroyance*, Bruxelas: Pierre Mardaga Éditeur, 1983.

¹⁵ Neste livro, Vergote 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.

¹⁶ 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.

como ela é delimitada concretamente pela história cultural¹⁷. 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 requer que se mantenha a receptividade e simpatia pela experiência do outro e se assuma, ao menos em imaginação, a religião do outro¹⁸.

Para o estudo do diálogo é, portanto, fundamental reconhecer que a visão da experiência numa perspectiva católica, por exemplo, não é a mesma das outras religiões ou convicções materialistas ou espiritualistas¹⁹. É importante aceitar a multiplicidade de sentidos e posições na comunicação. A interpretação de um fato varia 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 procuro sublinhar pela metáfora da torre de Babel, que simboliza, na época atual, a pluralidade crescente de linguagens e o predomínio da hermenêutica. 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, Ricoeur²⁰ acentua a constituição indireta do si-mesmo pela mediação da linguagem, ligada 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.

Na perspectiva fenomenológica e hermenêutica da consciência, a constituição do si-mesmo é intimamente associada à relação ao outro e ao reconhe-

¹⁷ 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.

¹⁸ Ricoeur (P. RICOEUR, *Lectures 3 – Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil, 1994) recusa o olhar neutro da história comparada das religiões, comentando no seguinte texto por mim traduzido: “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 *Woraufhin*, lhe é inacessível” (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” (*Ibidem*, p. 268).

¹⁹ 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.

²⁰ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990.

cimento 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. 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 diferenciar-me e descobrir a minha alteridade. A constituição do si-mesmo e da alteridade estão, portanto, intimamente associadas.

Para que haja 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 outro²¹. 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 uma pessoa se observa e estima é como se observasse e estimasse a si-mesmo enquanto outrem. Há, portanto, tanto uma dinâmica interna da consciência como uma dinâmica psicossocial entre o si-mesmo e o outro.

No cristianismo, a questão da alteridade se enraíza no amor de Deus e no amor ao próximo. Para uma compreensão profunda da concepção cristã a este respeito, é preciso, no entanto, situar essa relação de amor em seus fundamentos bíblicos: amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si-mesmo. Isto implica que o amor ultrapassa as criaturas e se estabelece nas relações humanas na reciprocidade do amor ao próximo como a si mesmo. Desse modo, não se trata só de amar ao outro ou de amar a si-mesmo, mas de realizar a reversibilidade indicada pela noção de equivalência entre o de amor do outro e o amor de si-mesmo.

Qualquer assimetria nessas polaridades acaba causando desequilíbrios. O modo como eu trato o outro tem repercussões em mim mesmo, pois o outro está também em mim, na alteridade de minha própria consciência. Amar ao próximo como a si-mesmo é a fórmula mais perfeita de realiza-

²¹ 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.

ção de si-mesmo e de convivência social. No coração humano, existe, porém, a divisão, que gera a experiência de separação e ódio, nos levando a estabelecer com o outro uma relação de desamor. O cristão tem, no entanto, o desafio fundamental de superar esta separação e estabelecer o amor. O percurso da cruz mostra que Jesus enfrentou a exacerbação crescente do ódio, mas não foi por ele possuído, de modo que a vitória final foi a do amor sobre o ódio. A abordagem cristã da alteridade não pode, portanto, ser entendida fora deste contexto de amor ao próximo.

4. Concepção cristã de alteridade e reconhecimento mútuo

No nível interpessoal, a perspectiva cristã da alteridade se exprime nessa relação com o outro considerado como o próximo. No Evangelho, é claramente indicado 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. É a partir desta perspectiva evangélica, que a abordagem da alteridade religiosa me levou à compreensão da necessidade de aprender a viver, a caminhar e a orar junto com as outras tradições religiosas.

A experiência assim partilhada desemboca 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 determinará em última instância como as diferentes tradições chegarão a Deus. No novo espaço de intersubjetividade criado pelo aprofundamento do diálogo inter-religioso se constrói a 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.

Abordando este percurso para o reconhecimento, Ricoeur²² pesquisa o significado múltiplo do termo reconhecimento e sua relação com a questão do pluralismo cultural. Sublinha, desde o início desse livro, a relação privilegiada entre a idéia de reconhecimento e a de identidade²³. Observa que ao se introduzir a questão da ação e dos agentes sociais, colocam-se novas

²² P. RICOEUR, *Parcours de la Reconnaissance*, Paris: Stock, 2004.

²³ 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 seu livro anteriormente citado.

questões relativas aos conflitos, à pluralidade, à alteridade, à ação recíproca e seus aspectos mútuos, que aborda na terceira e última parte desse livro ao tratar do reconhecimento mútuo. Ricoeur enriquece, então, a visão da dialética entre reflexividade e alteridade.

Situa o problema do reconhecimento mútuo face à intransponível diferença que faz com que um não seja o outro, assim como face ao desejo e à luta por um reconhecimento de si mesmo pelo outro. A questão central do reconhecimento mútuo é, portanto, como ultrapassar a dessimetria e chegar à reciprocidade²⁴. É da maior importância para o estudo do diálogo inter-religioso 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 comum²⁵. A partir da perspectiva introduzida por Hegel a respeito da dialética na ascensão em direção ao reconhecimento da alteridade, Ricoeur coloca o reconhecimento mútuo como uma culminância do desenvolvimento de si-mesmo²⁶.

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 mutualidade. A diferença de lugares garante a mutualidade, diferenciando-a das uniões fusionais tanto no nível amoroso ou amigável como no nível comunitário ou intercomunitário.

A perspectiva de aceitação da alteridade é cada vez mais colocada pelos participantes e especialistas católicos do assunto como a base mesma da possibilidade do diálogo. É esta aceitação que permite 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, violência e guerra, os católicos em diálogo colocam uma outra perspectiva religiosa

²⁴ Não cabe aqui acompanhar o estudo de Ricoeur sobre os obstáculos levantados pelas filosofias, que partem da dessimetria entre o eu e o outro, ou entre o *ego* e o *alter*, e não conseguem, desse modo, chegar à reciprocidade da relação entre esses dois pólos.

²⁵ 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 inter-religioso tem que enfrentar, e que não pode ser, portanto, ignorado.

²⁶ Concluindo, no trecho por mim traduzido, que: “No reconhecimento mútuo se completa o percurso de reconhecimento de si-mesmo” (P. RICOEUR, *Parcours de la Reconnaissance*, op. cit., p. 274).

com base na relação amorosa ao outro, tendo como pano de fundo o Outro divino que é o próprio Amor. O diálogo amplia, portanto, o espaço intersubjetivo, e o torna um espaço de intersubjetividade religiosa unindo diferentes religiões pelo amor.

O processo de diálogo implica, todavia, que se ultrapassem as paixões e se atinja um certo nível de individuação, que permita a diferenciação necessária ao diálogo entre duas ou mais pessoas. 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. O desenvolvimento do diálogo inter-religioso, por exemplo, acompanhou a intensificação dos intercâmbios entre pessoas de diversas religiões. Através destes intercâmbios se passam 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, relaciono essas mudanças com as profundas transformações ocorridas na dinâmica da identidade-alteridade religiosa e procuro situá-las no conjunto mais amplo da vida social no nível mundial. Essas transformações 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.

Observa-se uma tomada de consciência entre os pesquisadores, que vivemos numa época singular marcada pela aceleração das transformações sociais, culturais e religiosas em 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, como, por exemplo, Enzo Pace²⁷, professor de sociologia das religiões na Universidade de Pádua (Itália), ao acompanharem mais de perto as mudanças no campo religioso, a partir da década de sessenta, destacam a relação entre o pluralismo religioso e as novas exigências de reformulação da identidade religiosa²⁸.

²⁷E. PACE, "Religião e Globalização", in A.P. ORO / C. A. STEIL (orgs.), *Globalização e Religião*, Petrópolis: Vozes, 1999.

²⁸Enzo Pace, na obra citada, sublinha os aspectos culturais da questão da identidade, salientando a convivência ou proximidade cultural com a alteridade, a perda de identi-

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-alteridade. 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 diversificação²⁹. Parece-me, portanto, relevante 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. Este processo não está apenas propiciando a elaboração religiosa individualista e consumista e uma submissão do fenômeno religioso às leis do mercado, mas está propiciando um novo diálogo entre as culturas e uma nova cultura de diálogo. É, portanto, fundamental procurar entender a questão da alteridade e a contribuição católica a este respeito, no contexto da mundialização e da nova cultura de diálogo.

5. Mundialização e especificidade da contribuição católica

É no contexto desta mundialização que está ocorrendo o aprofundamento católico da experiência inter-religiosa e de sua identidade religiosa, no reconhecimento da alteridade e respeito pela pluralidade do ser. Estudando a contribuição católica para o diálogo inter-religioso, neste contexto, percebi que o fortalecimento de nossas próprias raízes e identidade, ao longo da história pessoal e social, não ocorre só no fechamento em si-mesmo e em seu próprio grupo religioso, mas pode florescer ainda mais na abertura ao outro e no mergulho nas raízes da história cultural e religiosa mais ampla da humanidade³⁰. Minha reflexão procurou, então, clarificar como a atual situação

dade ou a tendência ao desenraizamento, a mobilidade, a desculturalização e a perda do sentido da identidade cultural.

²⁹ Octavio Ianni (O. IANNI, *A Era do Globalismo*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996) 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” (p. 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?

³⁰ Não nego a procedência dos estudos que apresentam e até denunciam os aspectos mercadológicos que revestem algumas experiências religiosas contemporâneas, mas pro-

de pluralismo religioso possibilita este aprofundamento das identidades fundamentais de cada um no reconhecimento simultâneo de si-mesmo e do outro, abrindo uma alternativa para a guerra entre as religiões através de uma experiência pacífica de diálogo e reconhecimento mútuo.

O acelerado e amplo surgimento de novos contornos culturais, de novas configurações sociais e formas de viver desestabilizaram as condições nas quais são elaborados os processos psicológicos de 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. 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. As mudanças e confrontos culturais tornam relativas e mutáveis as identidades e permitem distinguir aqueles que resistem e aqueles que se enriquecem com esse processo³¹.

Desenvolve-se uma dinâmica plural de identidade-alteridade em relação com a transculturação, que diversifica e multiplica as experiências e referenciais de identidade, tornando possível que uma mesma pessoa pertença a mais de uma cultura. A transculturação não é um fato recente³², 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, igual-

curo 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.

³¹ Octavio Ianni, descrevendo este processo de mudança, observa a este respeito: “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” (O. IANNI, *A Era do Globalismo*, *op. cit.*, p. 221). 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.

³² Ela acentuou-se com a expansão inicial do capitalismo através das grandes navegações e da descoberta de novos continentes e novas culturas.

mente, a diversificação e a fragmentação culturais das instituições e movimentos sociais (das diversas categorias sociais e das minorias).

Deste processo brotam as lutas pelo reconhecimento da identidade e dos direitos particulares, perdendo-se muitas vezes de vista a perspectiva mais ampla das responsabilidades com o conjunto 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. Neste contexto, a especificidade da linguagem, da cultura e da história das respectivas religiões não permite que estas sejam abordadas como um todo universal e indivisível. Está ainda em formação uma nova e múltipla cultura, com base numa intensa comunicação e pluralidade de ser e em relação com a mobilidade social e a acelerada transformação dos referenciais culturais e religiosos.

Estas novas condições das relações culturais e religiosas não poderiam deixar de repercutir sobre a reflexão teológica católica. Nas atuais condições de pluralismo religioso, o problema central da discussão no interior da Igreja Católica a respeito do diálogo inter-religioso concerne, antes de tudo, o lugar ocupado por Jesus Cristo, alicerce da própria Igreja Católica³³. 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 Igreja³⁴. Estando na base da construção do cristianismo, ela é, portanto, considerada uma questão incontornável.

Daí sua relevância e seu aspecto crucial no debate religioso atual. 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

³³ 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.

³⁴ “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.

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 identidade.

Para se participar do diálogo inter-religioso é preciso entender a especificidade da mensagem cristã e o valor do 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 humana. Sem renunciar à especificidade da proclamação da unicidade de Jesus Cristo, vem ocorrendo uma contribuição original da Igreja Católica para o diálogo através de várias iniciativas em direção ao reconhecimento das outras religiões³⁵. Sem pretender que os outros tenham a mesma fé em Cristo, é, portanto, importante apresentá-lo em seu caráter único e realçar esta especificidade cristã, pois ela é a chave para se entender a questão do uno e do múltiplo e se chegar à unidade de todos os seres³⁶.

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 irmãos³⁷. 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 unidade. A visão cristã da unicidade tem de ser compreendida na perspectiva de alteridade, pois ambas integram a concepção cristã do divino, 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:

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

³⁵ A originalidade cristã se manifesta justamente através da comunicação do Mistério de um Deus único que se manifestou na humanidade de um ser humano único, mas que veio para todos os seres humanos e permanece de modo único em todos aqueles que ouvem sua voz e abrem as portas de seus corações.

³⁶ 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.

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 simplistas da cristologia, 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 alteridade³⁸.

6. O Espírito Santo e a relação entre o único e o múltiplo

A meditação sobre o Evangelho nos mostra claramente a abertura de Jesus para o outro e sua ligação com toda a humanidade. O enfoque teológico da alteridade deve, portanto, levar em conta 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. O aprofundamento desta relação entre o único e o múltiplo passa pela ação do Espírito Santo, de modo que a reflexão sobre esta ação é fundamental para o enfoque da alteridade. Vários documentos oficiais da Igreja Católica e estudos sobre o diálogo vêm tratando atualmente da unicidade de Cristo e das condições da ação universal do Espírito Santo nas outras religiões. Não se discute mais sobre a possibilidade desta ação nas outras religiões³⁹, mas sobre sua especificidade em função da relação de intimidade com o Cristo e do processo de santificação⁴⁰.

Nesta discussão, é importante levar em conta que o ensinamento de Cristo não se restringe apenas à transmissão de um conhecimento sobre Deus. O ensinamento de Cristo diz respeito, em última instância, à possibilidade de

³⁷ No nível da espiritualidade cristã, isto implica a questão essencial da adoção específica em Cristo, que através de um processo ímpar nos torna semelhantes a ele, elevando-nos à condição divina. Mas na perspectiva mais geral e ampla de único Pai de todas as criaturas não é possível deixar de considerarem-se os membros das outras religiões e todos os seres humanos como irmãos.

³⁸ G. COMEAU, "Le lien entre l'unicité et la kénose", in M. FÉDOU (org.), *Le Fils unique et ses frères*, Paris: Éditions Facultés Jésumites de Paris, 2002, pp. 121-122.

³⁹ Deve-se levar em conta 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.

⁴⁰ As principais colocações a este respeito têm girado em torno da possibilidade de esta ação santificadora poder se realizar também nas outras religiões e em torno dos modos pelos quais isto se daria, na medida em que a transmissão do Espírito Santo está associada a uma relação com Cristo.

transformar o ser humano através de um renascimento pelo Espírito, que santifica o ser de cada pessoa que recebe este dom. A determinação de onde e como sopra o Espírito Santo, assim como o processo de santificação escapa aos limites da minha reflexão, mas valorizo muito o diálogo, em particular inter-religioso, como uma porta para este processo ou um meio de contribuir para esta transformação. Considero que quando um cristão vive sua fé em Cristo e a comunica, ele abre um espaço para este sopro do Espírito. Mesmo que não se alcance toda a dimensão deste processo, o caminho do diálogo contribui para a santificação do cristão e para que a ação do Espírito Santo se estenda para outros seres humanos.

Há os que discutem para determinar se o processo de santificação pode ocorrer fora da Igreja e com qualquer pessoa que se abra para receber o dom divino e para a possibilidade por Jesus apontada no Evangelho de “nascer do alto” ou “nascer do Espírito”. Qualquer que seja a conclusão teológica a este respeito, a possibilidade de renascer em Cristo torna essencial a vida da Igreja e a ação de seus membros, independentemente da existência ou não de outros caminhos ou meios de santificação⁴¹. O diálogo inter-religioso não me parece, portanto, trazer nenhuma ameaça à vida da Igreja Católica. Ele pode, ao contrário, contribuir para a sua fortificação e ampliação do seu raio de ação, abrindo novos canais de comunicação e consolidando relações de acesso a Cristo e à ação de seu Espírito.

Como Cristo veio para transmitir essa condição e estabelecer esta ligação com todos aqueles que o desejem, qualquer diálogo no qual um cristão esteja inserido não pode ser encarado apenas no nível interpessoal, social e cultural, embora todos estes níveis tenham que ser levados em consideração. Para ingressar no campo do diálogo é, contudo, imprescindível ter como pano de fundo o extraordinário acontecimento de Pentecostes, no qual 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 língua⁴². É interessante para a presente reflexão reler essa experiência da unidade das línguas em paralelo com o relato bíblico da multiplicação e confusão da linguagem⁴³, pois se descortina, assim, um sentido ainda mais amplo e profundo nas relações do cristianismo com as outras religiões. Estas

⁴¹ Foi lendo os Evangelhos que entendi que Cristo era o Caminho, e escolhi a Igreja Católica como um veículo construído pelo próprio Cristo para chegar até Ele. Tendo feito a escolha de Cristo e constatando que este caminho me permitia o aprofundamento da desejada intimidade com Ele, a preocupação com a existência de outros caminhos perdeu qualquer sentido. Observando que este veículo havia levado tantas outras pessoas a Cristo e à santidade, por que procurar um outro veículo ou um outro caminho, que pode ou não levar ao mesmo destino?

⁴² Cf. At 2, 36.

⁴³ 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 porque Deus confundiu as línguas dos construtores (cf; Gn 11,1-9).

podem ser vistas na perspectiva de uma nova efusão do Espírito Santo, que prenuncia um novo Pentecostes para toda a humanidade⁴⁴.

As transformações e discussões em andamento têm gerado algumas tentativas católicas de articulação entre o social, o cultural e o religioso. A reflexão de Bingemer⁴⁵ é interessante neste sentido, pois focaliza a relação do moderno em crise com a questão da experiência de Deus e do pluralismo religioso. 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 plurirreligioso. Observa-se, portanto, uma interessante ampliação da perspectiva espiritual católica, no atual contexto de mundialização, pluralismo religioso e diálogo inter-religioso, que acentua a procura da identificação do ser cristão com a pessoa de Jesus Cristo e com 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 contribuíram para estabelecer um solo comum em meio às atuais diferenças, e 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 experiência. Como mostram também os estudos de França Miranda⁴⁶, a reflexão da teologia católica sobre o diálogo com as outras religiões vem permitindo aprofundar várias questões e refletir sobre seu impacto na fé e na existência cristã.

Uma das características básicas da identidade cristã dialogal é justamente essa nova maneira de viver a pluralidade do ser e da linguagem na fraternidade da realização do Reino de Deus. Esta nova forma de identidade no reconhecimento da pluralidade do ser foi favorecida pela mundialização, de modo que as atuais transformações mundiais podem 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

⁴⁴ A ascensão de Cristo realiza a elevação pretendida pelos homens com a construção da torre de Babel, restabelecendo uma ponte entre Deus e a humanidade e a unidade da linguagem pelo Espírito, em Pentecostes. Pode-se dizer, portanto, de uma forma 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 através desta nova efusão do Espírito Santo.

⁴⁵ M.C.L. BINGEMER, *Alteridade e Vulnerabilidade – Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*, S. Paulo: Loyola, 1993.

⁴⁶ Entre eles, pode-se citar: M. de FRANÇA MIRANDA, *O Cristianismo em face das Religiões*, S. Paulo: Loyola, 1998; e ID., *Existência Cristã Hoje*, S. Paulo: Loyola, 2005.

se torna plural e passa a levar mais em conta a valiosa diversidade do patrimônio simbólico, cultural e religioso da humanidade.

A experiência do diálogo inter-religioso vem mostrando a importância da dimensão cultural da questão, mas tem comprovado, ao mesmo tempo, que este não pode situar-se apenas neste nível, deixando de lado sua dimensão propriamente espiritual. Este ponto é enfatizado por P. de Béthune, Secretário Geral do Diálogo Inter-religioso Monástico⁴⁷, no Editorial do último boletim do DIM⁴⁸, ao relatar seu encontro com o Cardeal Paul Poupard⁴⁹. No desenrolar deste, P. de Béthune conta ao Cardeal que, por ocasião da criação das Comissões Europeias do DIM, estas foram convidadas a concentrar seu trabalho no nível dos ‘usos e costumes’ monásticos, isto é, no nível cultural. Entretanto, rapidamente tomaram consciência da necessidade de expandir os horizontes e de estabelecer um diálogo no nível das motivações religiosas mais profundas, nas quais se enraíza a cultura religiosa.

Tendo obtido do Cardeal Paul Poupard a confirmação de que efetivamente o diálogo no nível da experiência espiritual é não apenas legítimo e desejável, mas também indispensável na Igreja, P. de Béthune põe em evidência que este encontro serviu para mostrar que as ênfases transmitidas pelo Vaticano constituem apenas uma preciosa indicação de que o diálogo mais especificamente monástico, no nível da experiência espiritual, não pode mais ser isolado das outras formas de diálogo. A partir daí, enfatiza que as dimensões culturais, sociológicas, artísticas e psicológicas dão uma espessura humana ao encontro inter-religioso, não podendo, portanto, ser negligenciadas. Pondera, ao mesmo tempo, que limitar o intercâmbio apenas ao nível espiritual pode provocar um curto-circuito no processo e até comprometê-lo gravemente. A reflexão sobre esta experiência de diálogo permitiu-me perceber a consolidação da identidade cristã neste tipo de diálogo e a melhor distinguir a alteridade do pluralismo.

7. Pluralismo e alteridade

O diálogo inter-religioso vem contribuindo para preservar a autenticidade e diversidade da identidade cristã, a ela integrando toda beleza do colorido arco-íris humano. A nova identidade dialogal cristã enfatiza o senti-

⁴⁷ Organismo ligado ao Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso, do Vaticano.

⁴⁸ P. O-F. de BÉTHUNE, “Liminaire”, *Bulletin International du DIM* n° 21 (2006) 2-3.

⁴⁹ O Cardeal Paul Poupard, Presidente do Conselho Pontifício para a Cultura, substituiu Monsenhor Fitzgerald, no Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso. Este encontro é, portanto, de grande relevância, pois se faz no contexto de mudanças institucionais, podendo repercutir sobre a ação do DIM. A preocupação de P. de Béthune, neste Editorial, é a de esclarecer e acalmar as inquietudes sobre o fato de o Conselho para o Diálogo inter-religioso ter sido absorvido pelo Conselho para a Cultura, pois muitos membros do DIM se perguntavam se isto significaria que, de agora em diante, a Igreja Católica abordaria as outras religiões apenas como fenômenos culturais.

do 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 espirituais 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 católicos em diálogo se estabelecem numa postura de abertura ao outro e no aprofundamento da experiência e da espiritualidade cristãs. 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 em termos de reconhecimento mútuo. 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 dinâmica dialogal, já presente nas raízes do cristianismo, se expandiu e consolidou, no contexto atual de mundialização, de co-habitação da diversidade humana num mesmo espaço, de reconhecimento da pluralidade cultural-religiosa e de acirramento das contradições entre guerra e paz. Nessa nova dinâmica dialogal, criou-se 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.

Jacques Levrait, que há vinte anos participa do Grupo de Pesquisa Islamita-Cristão (GRIC)⁵⁰, mostra de forma muito clara a dinâmica de identidade-

⁵⁰ Este grupo, fundado em 1977 por cristãos e muçulmanos da Argélia e da França, propôs-se, desde o início, 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.

alteridade desenvolvida em sua experiência do diálogo 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 muçulmano –, 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!⁵¹

O testemunho de uma experiência de diálogo inter-religioso baseado 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 de a 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. Os católicos em diálogo inter-religioso ao se proporem a realizar o diálogo de experiência criam, portanto, uma condição única e favorável ao amadurecimento das relações de alteridade, pois abrem 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.

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 alteridade dialogal que está sendo aqui abordada é ternária, pois tem como

⁵¹ A tradução deste trecho foi por mim feita com base no texto de: J. LEVRAIT, “Le Groupe de Recherche Islamo-Chrétien (GRIC) a vingt ans”, *Bulletin International du DIM* n° 5 (1998) 10.

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.

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. O exemplo do hinduísmo a este respeito é muito interessante, e tem levado a interpretações do Cristo do ponto de vista hindu, que não integram a alteridade da experiência cristã⁵². A Índia é um país onde ocorre há 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 e mesmo Ser Divino Universal.

Desse modo, um processo de elevação espiritual, de profunda transformação humana e de vivência da pluralidade pode realizar-se na ausência de uma visão de alteridade religiosa. Se todo e qualquer outro é apenas mais um si-mesmo, a questão da alteridade perde, contudo, 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 (entre Deus e os homens ou entre as diversas pessoas) 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 vista⁵³.

A concepção usual de pluralidade é distinta da nova concepção desenvolvida a partir da perspectiva cristã de alteridade e de reconhecimento mútuo. Há 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

⁵² O Cristo é apresentado como um entre vários mestres divinos ou, então, como um avatar.

⁵³ 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.

Deus plural, a Trindade). Diferencio, portanto, a perspectiva de pluralidade no reconhecimento da alteridade de outras visões de pluralidade baseadas apenas no reconhecimento do que é comum ou de uma mesma identidade na multiplicidade de todos os seres.

A concepção de alteridade é fundamental para o diálogo, pois permite estabelecer a diferença, a escuta, a troca com o outro, assim como o desenvolvimento da própria identidade e de formas originais de relação. O atual contexto de mundialização facilita 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 está dando novas condições para o aprofundamento da experiência espiritual católica e para a renovação da dimensão mística cristã. A valorização da diferença de lugares e da diversidade de pontos de vista estimula a dinâmica da identidade-alteridade e desenvolve a perspectiva de unidade na diversidade de pontos de vista.

Esta unidade na alteridade difere da unidade do monólogo, na qual existe apenas um discurso e uma única posição. A partir da perspectiva de alteridade, Béthune⁵⁴ propõe que o cristão 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 (a exemplo do Cristo) podendo sair de si para o outro e com ele se relacionar num espaço aberto.

Olga Sodré, doutora em psicologia clínica, pela PUC-Rio (2005), com a tese “*Monges em Diálogo a Caminho do Absoluto — Estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*”, faz atualmente um pós-doutorado no Instituto de Medicina Social da UERJ (2006-2007) sobre os conflitos entre pais e filhos na passagem para a vida adulta. É mestra em psicologia clínica pela PUC-RJ, 1989 (“*CIDVILASA, o Jogo da Energia Divina – Teoria e Experiência do Eu: O Ator, a Fantasia e seus Personagens, segundo a psicologia da ioga*”). É doutora em filosofia pela Sorbonne / Paris IV, França, 1985 (“*La Nature humaine et l'Énergie Consciente*” [tese sobre a filosofia indiana do Shivaísmo da Caxemira]), e pós-doutorada em filosofia, no Laboratório de Pesquisa em Teologia Filosófica e Filosofia da Religião do Institut Catholique de Paris, 2000/2001, com relatório de síntese voltado para a psicologia da religião. Lecionou em diferentes universidades no nível de licenciatura e mestrado, em particular na Université de Sciences Humaines Cliniques (Paris VII), no Institut de l'Environnement de Paris, na UERJ, e na PUC-Rio. Trabalha atualmente como psicóloga clínica autônoma.

Endereço: Rua Barão de Ipanema, 139/202
22050-030 Rio de Janeiro – RJ
e-mail: olgasodre@openlink.com.br

⁵⁴ P.-F. de BÉTHUNE, *Attitudes chrétiennes en ces temps de pluralisme religieux*, Clerlande (Belgique): Monastère Saint-André de Clerlande, 2002.