

O EVANGELHO E AS CULTURAS

Manfredo Araújo de Oliveira

I. A cultura como condição originária

O homem se experimenta a si mesmo como ser das possibilidades, como aquele que na história é o que se produz a si mesmo. Numa palavra, o homem é o ser não efetivado, o ser à busca de efetivação: "somos, em nossa essência mais profunda, um estar com pretensões de ser"¹. Por esta razão, o homem é essencialmente mediação: ele tem que produzir-se a si mesmo, pois a natureza e o desenvolvimento o modelaram de tal modo que ele é incapaz de subsistência se não completar sua produção natural com a "auto-produção". Sua liberdade, portanto, nunca é absoluta, mas fundamentalmente finita, em primeiro lugar, porque uma liberdade essencialmente condicionada pela natureza e nela inserida. Uma questão central neste contexto, contudo, é a pergunta sobre a especificidade da finitude humana.

Ora o homem é aquele que, como ser da palavra, isto é, como ser que compreende sua própria ação, tudo refere a um sentido e por esta razão pode pôr tudo em questão²; ele pode, então, negar todo e qualquer limite e, assim, ultrapassá-lo, uma vez que ele, por sua crítica, não reconhece nenhum limite como definitivo no sentido de que ele é capaz de perguntar, de refletir sobre ele, numa palavra, ele é capaz de conhecer o limite enquanto limite e, assim, de transcendê-lo, de negá-lo. Esta capacidade de negação radical é o que no ocidente se chamou de "espírito". O espírito, enquanto transcendência sobre os limites, é, na linguagem de Hegel, "negação da negação", enquanto

¹ C. R. V. CIRNE LIMA, O absoluto e o fim da história, in *Contradição e dialética. Ensaios sobre a tremenda força da negação* (mimeo), Porto Alegre, 1993, 362.

² Cf. P. RICŒUR, Travail et parole, in Id., *Histoire et vérité*, Paris, 1955, 210ss.

negação da negação que são os limites. Nesta permanente transcendência, o espírito pode pensar tudo, pode representar, mediar toda e qualquer realidade e, neste sentido, é presença do todo, do absoluto, do incondicionado, daquilo que não se pode negar sem auto-contradição. Nada escapa à força de sua negatividade. Então, em contraposição à natureza, o espírito é a infinitude mediada³. A história é precisamente o mediar-se do espírito enquanto infinitude no finito, no contingente, no empírico. O homem, por isso, não é simplesmente evolução, porque nesta esfera se trata sempre de um ser mediado, enquanto a história é um auto-medar-se. Espírito significa sempre abertura ao todo que, num primeiro momento é apenas vazio, tarefa infinita, teórica e prática, ou seja, a tarefa de que a infinitude dê testemunho de si mesma na esfera da finitude e da temporalidade, portanto, que ela se faça mundo no aqui e agora das situações, que ela se dê uma configuração. Aqui está a especificidade da finitude humana: sou um ser interpelado incondicionalmente não apenas a me conservar na existência, mas a configurar a infinitude no agora de meu mundo, na contingência de minhas circunstâncias e é nisto que consiste minha historicidade originária. O todo a que estou aberto deve manifestar-se nas obras através das quais sou. Na mais radical carência, o homem tem a maior extensão de realizações possíveis: biologicamente é o mais pobre dos seres, espiritualmente possui a capacidade infinita de modelar mundos. É por esta razão que M. Müller chama o homem de o “ser da promessa”⁴: ele não é nada, mas promete tudo, promete o todo que nunca será alcançado, ele é o permanente “poder-ser” na expressão de Nicolau de Cusa.

Ele, ser espiritual, ser da totalidade, permanece sempre ser da natureza, o que faz com que nunca se destrua a diferença fundamental entre poder e ser. O homem quer realizar o todo. Que ele possa querer isto, tomar posição em relação ao todo, é o sinal claro de sua liberdade incondicional. Porém, esta liberdade permanece sempre condicionada pelo espaço da natureza e por esta razão o homem começa sempre de novo seu processo de mediação. Sua liberdade é e permanece sempre uma liberdade condicionada, uma liberdade que se conquista a si mesma através de suas produções. Por esta razão, o homem é, como diz Heidegger⁵, fundamentalmente “Preocupação” e preocupação por seu próprio ser⁶ que ele só conquista na aceitação do Sentido-fundamento do Ser.

³ Cf. M. MÜLLER, *Philosophische Anthropologie*, ed. por W. Vossenkuhl, Freiburg/München, 1974, 92ss.

⁴ Cf. M. MÜLLER, *Philosophische Anthropologie*, 45.

⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963, 180ss.

⁶ Ou como diz H. Jonaş, com o “como” de seu ser, ou seja, a preocupação do sujeito com sua própria bondade, o que constitui para ele propriamente a passagem da moral do comportamento mundano para a muito mais exigente “ética da pessoa”. Cf.

O processo de mediação através de que o homem se conquista como liberdade finita tem degraus. Como ele é um ser da natureza, sua primeira "preocupação" é a questão da segurança frente à dominação dos poderes da natureza como também a grande questão de sua reprodução material. Numa palavra, a primeira preocupação do homem é de simplesmente ser, permanecer na existência, conservar-se na luta pela vida, impor-se e afirmar-se como realidade. A segunda, que já acompanha a primeira e se estende a todas as dimensões de seu ser é de encontrar uma expressão adequada de si mesmo em todas as situações em que ele se encontra. É próprio do ser vivo que se exprima a si mesmo. Porém, enquanto os seres vivos têm uma expressão imediata de si mesmos, o que caracteriza o homem é que sua expressão é tarefa, que deve ser executada, portanto auto-mediada. O homem é, então, a busca permanente de sua expressão enquanto expressão da infinitude que o constitui⁷. Por esta razão, a verdadeira preocupação do ser espiritual que é o homem, é a preocupação por uma configuração de si mesmo nas situações específicas em que ele se insere, é a preocupação de, enquanto finito, ser absolutamente, ou seja, a preocupação de encontrar, no mundo histórico-finito, uma expressão para o incondicional, que o interpela. Nisto está o específico da liberdade humana e é por esta razão que o homem é fundamentalmente o ser da cultura, o ser da invenção criativa da configuração de seu próprio ser, o que ocorre através das diferentes maneiras de organizar sua vida, em formas próprias de existir e de pensar, de organizar sua convivência, de se vincular a seu passado e a seu futuro, de interpretar a vida e a morte, de experimentar seu mundo e de tomar posição em relação a ele, de dar razão ao que faz. Assim, a finitude do homem não consiste, em primeiro lugar, simplesmente em seus condicionamentos naturais, em suas dependências e inseguranças. Não se trata simplesmente de carências vitais, mas de uma tarefa histórica: a de ser absoluto no finito na medida em que o absoluto encontra no finito uma manifestação. Toda obra do homem enquanto ser espiritual é obra cultural, isto é, expressão de um sentido absoluto na esfera da finitude.

Este processo de busca de uma configuração própria à cultura é um auto-produzir-se. Este "se" exprime o caráter reflexivo da ação, que é sempre situada na esfera do sentido. A palavra humana é, assim, o sentido compreendido daquilo que ele faz para gestar-se⁸. Então, a palavra é a própria cultura compreendendo-se a si mesma, articulando-se em seu sentido, que, sendo diferenciado nas diferentes efetivações do ser-homem, pode levar a profundos conflitos que to-

H. JONAS, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Frankfurt am Mein, 1988, 29.

⁷ M. MÜLLER, *Philosophische Anthropologie*, 96.

⁸ "...la parole articulée et structure l'action... L'homme qui parle pose un sens; c'est sa manière d'oeuvrer." P. RICŒUR, *Travail et parole*, 218.

cam toda a realidade humana e aqui está uma diferença decisiva entre a práxis dos seres vivos e a práxis humana: o homem tudo situa na esfera do sentido, que se lhe abre na linguagem, em última instância, ele se pergunta pelo sentido do existir humano enquanto tal, até pelo sentido global de toda sua experiência. O homem, enquanto ser da cultura, é o ser da pergunta pelo sentido abrangente capaz de reunir todos os campos da vida humana, individual e social, num todo de sentido. A expressão desta pergunta-fundamento ocorre em formas sempre diferenciadas precisamente a partir das configurações específicas, das culturas, que o homem produz produzindo-se. Esta pergunta se torna sempre aguda, porque, em sua história, o homem se depara com o ao-mesmo-tempo do sentido e o do não-sentido.

Como ser da cultura, o homem é o ser do sentido. Por isto sua pergunta básica em relação ao seu fazer-se na história é: qual o sentido uno, universal e abrangente da cultura? Existe razão na história? Ou todo o trabalho cultural do homem é apenas um conglomerado informe de fragmentos, de particularidades? Este todo tem verdadeiramente um sentido? A arte, a filosofia e a religião são, na vida humana, as atividades especializadas na tematização deste sentido e é a partir desta perspectiva que podemos situar a questão da inculturação enquanto dimensão essencial da evangelização.

II. Cristianismo como explicitação do sentido global revelado na práxis de Jesus

O centro da mensagem de Jesus foi o reino de Deus, que fundamentalmente é dom, graça de Deus e também interpelação radical da vida humana, uma realidade envolvente, desígnio livre e gratuito de Deus, que dá o sentido último da história para o seguidor de Jesus: é no horizonte do reino que o discípulo de Jesus pode definir o caráter e o sentido de sua vida (Mt. 13, 44-46)⁹. Toda a tradição religiosa cristã se entende a si mesma como recordação da mensagem e da práxis de Jesus e lê na práxis do reino, enquanto futuro da humanidade, uma “antecipação prática”¹⁰ de um reino universal de justiça, de paz e de

⁹ “A fé cristã...em primeiríssimo lugar se manifesta como uma utopia. A utopia não é algo que se opõe ou nega a realidade. Ela pertence à realidade, na medida em que expressa as potencialidades da realidade ainda não concretizadas mas possíveis de o serem no processo histórico e no absoluto de Deus. A utopia que a fé judaico-cristã sustenta é essa: existe um sentido global e derradeiro da realidade, tudo está destinado a conservar-se no ser, a chegar a uma plena realização e a ser totalmente transfigurado. A morte não terá a última palavra, mas a vida e esta em abundância”. L. BOFF, *Nova Era: a civilização planetária*, São Paulo, 1994, 53.

¹⁰ A expressão é de E. SCHILLEBEECKX em *Menschen, Die Geschichte von Gott*, Freiburg/Basel/Wien, 1990, 224.

amor, de todos e para todos, com Deus que, enquanto Deus da vida, da gratuidade, do amor e da misericórdia, é ponto central e o fator de unidade desta comunidade solidária. A grande utopia da vida, a articulação de um sentido radical, aqui se historiciza no caminho de vida de Jesus¹¹, confirmado por Deus, como uma práxis de seu Reino, através de sua ressurreição¹². Em Jesus ressuscitado se revela a salvação de todo e qualquer homem, e são os representantes do velho mundo, os pobres e os pecadores¹³, que são os destinatários privilegiados e os protagonistas na construção deste reino¹⁴. Ele é assim a esperança tornada possível de justiça, verdade, bondade, numa palavra de um sentido radical para a história humana, o que implica uma convivência humana toda renovada¹⁵. Ele é, assim, a antecipação de um mundo novo no qual é assegurada a salvação mesmo aos vencidos da história¹⁶. O não-sentido, a dor, o sofrimento, a morte não podem mais ter a última palavra na vida humana. É por esta razão, então, que sua práxis pode confrontar-se com toda e qualquer práxis humana, pois nela revela o sentido capaz de dar orientação e rumo a tudo o que o homem faz em seu trabalho cultural na história¹⁷. Este sentido se cho-

¹¹ "Nosso Deus é um Deus encarnado na miséria e duplamente rebaixado. Rebaixado enquanto Deus que se faz homem e rebaixado enquanto homem que se abaixa ao que há de mais baixo no ser humano, ao fazer-se pobre e oprimido. No baixo da história Deus encontrou o seu lugar, lá onde as pessoas não têm os meios suficientes de vida, lá onde sofrem injustiças que desumanizam, lá onde elas são injustamente crucificadas. Não é esse o único lugar do encontro, mas o lugar privilegiado; se for esquecido, torna os demais lugares de encontro com Deus problemáticos". L. BOFF, *Nova Era*, 80.

¹² "A ressurreição confirma esta suspeita e é a tomada de posição definitiva de Deus sobre esta vida que terminou na cruz. Diz que o Messias fraco e aparentemente vencido pelas forças do mundo é o verdadeiro vencedor. Aquilo que ele em vida dizia sobre Deus e o ser-humano tem razão de ser. Os valores em que ele apostava vigem. Os pobres e pecadores são mesmo os prediletos de Deus, sinais de sua presença e protagonistas de um Mundo Novo". A. OTTEN, *Inculturação como seguimento de Jesus Cristo*, in M. F. dos ANJOS (org.), *Inculturação. Desafios de hoje*, Petrópolis, 1994, 65.

¹³ "A utopia do reino se realiza na história, mas culmina em Deus mesmo. Começa sempre pelo elo mais fraco, pela cana rachada e pela mecha que ainda fumeja. O Reino tem sua realização primeira nos seres mais ameaçados e nos humanos mais oprimidos e marginalizados". L. BOFF, *Nova Era*, 53-54.

¹⁴ G. GUTIERREZ, *O Deus da vida*, São Paulo, 1990, 147ss.

¹⁵ "Reino — o Sentido dos sentidos, o valor supremo de todo o criado — é libertação e libertação para. Libertação de tudo o que rompe a aliança de convivência e solidariedade entre os seres e do fosso que distancia de Deus. Libertação para tudo o que resgata a direção originária e para tudo o que faz evoluir para todos os lados e para cima toda a criação". L. BOFF, *Nova Era*, 54.

¹⁶ A razão de ser da Igreja, como sacramento de salvação, é antecipar e representar, em sua vida, para toda a humanidade o fim da história, o reino de Deus. Cf. W. PANNENBERG, *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh, 1971, 33.

¹⁷ Como o reino de Deus, o futuro absoluto da humanidade, diz respeito a toda humanidade, então, a Igreja, enquanto a comunidade portadora da memória deste reino no mundo, só pode entender-se a partir de suas relações com o mundo, com a humanidade como um todo. Cf. W. PANNENBERG, *Theologie und Reich Gottes*, 32.

ca inevitavelmente com o não-sentido das práticas humanas e neste choque é sempre um estímulo para alternativas a fim de conduzir a vida humana a formas mais humanas de vida¹⁸. Assim, o reino de Deus constitui para os discípulos de Jesus uma interpelação para um comportamento novo, uma vez que Jesus mostra, em sua caminhada de vida, quem é o homem e qual o sentido de sua vida: o discípulo tem acesso ao reino através de uma atuação nova, de uma militância¹⁹ que significa a aceitação do caminho de vida de Jesus, enquanto práxis do reino, como seu próprio caminho (o reino é dom e exigência ao mesmo tempo; cf. Mt. 18,23-35). engajamento pelo reino de Deus significa recusa a aprovar um mundo, que viola os direitos mais fundamentais do ser humano, por isto, aceitar o reino significa resgatar a vida e a integridade humanas, reerguer os desprezados e marginalizados, contagiar de esperança os desanimados, devolver a dignidade de todo ser humano pisado, proclamar a libertação dos cativos e a evangelização dos pobres (Lc. 4,18-19), pois pela Encarnação o próprio Deus se fez “a imagem do ser humano maltratado e oprimido, desprezado e humilhado”²⁰.

Não há reino sem conversão, isto é, sem ruptura, sem rejeição de sentidos anteriores e a aceitação do sentido novo lido no caminho de vida de Jesus, pois nele o reino e sua justiça são postos ao alcance do ser humano de tal maneira que podemos dizer que o sentido total é compreendido pelo cristianismo como “presença histórica” através da história de Jesus que, como Messias servo sofredor, assumiu o peso da história carregado pelas vítimas da história e através também da história de seu seguimento, isto é, na práxis histórica de libertação, uma vez que o reino é reino de paz, de amor, de justiça e enquanto tal se faz presente, em primeiro lugar, nos sofredores, nos fracos, nos pobres e condenados do mundo, em todos os crucificados da história: aí mora a força histórica do Deus da vida, que nos interpela para a efetivação da justiça e do amor entre os homens. Esta práxis dos cristãos no mundo, na medida em que ela assume as exigências do reino, como uma postura de vida que abarca as várias dimensões do ser humano, torna a práxis de Jesus presente nas diferentes situações históricas. É nesta práxis que se manifesta Deus como fonte e fundamento último

¹⁸ “Essa utopia ganha corpo histórico em tudo aquilo que preserva, defende e promove a vida. Há uma centralidade fundamental na tradição judaico-cristã do tema da vida. Deus é um Deus vivo, gerador e plenificador da vida”. L. BOFF, *Nova Era*, 54.

¹⁹ “Militância então é consagrar-se a que todos tenham condições de vencer a morte quotidiana, a morte histórica, a Morte — vitória conjuntural nas pequenas conquistas, histórica nas grandes transformações, escatológica na teimosia feita Esperança”. R. I. de ALMEIDA CUNHA, *A vitória do carpinteiro. Apontamentos para uma reflexão sobre o trabalho*, in M. F. DOS ANJOS (org.), *Inculturação. Desafios de hoje*, 131.

²⁰ A. OPPEN, *Inculturação*, 68.

da liberdade humana, portanto enquanto salvação, para vivos e mortos, para toda a humanidade, de modo privilegiado para as vítimas da história: "Deus mora no grito e no lamento do pobre. Esta é a teofania mais divina. O clamor e, ao mesmo tempo, o protesto de Deus contra a injustiça sofrida pelos seus filhos e filhas, e, também a certeza de seu socorro. É aqui o lugar onde irrompe o Reino"²¹. O reino de Deus é, assim, um dinamismo de libertação que fermenta a realidade histórica recuperando a esperança humana: "No reino da finitude oferece-se o infinito; na morte, a vida; no pecado, a graça; na treva, a luz; numa história humana, a história de Deus"²².

III. O encontro entre o Evangelho e as culturas

Se a cultura é a condição humana originária, o chão mesmo da vida humana, não é possível evangelização sem inculturação, pois a medida da evangelização é a quênose do Verbo na encarnação e na cruz e o espaço de efetivação da salvação é idêntico ao espaço da existência humana enquanto tal. No entanto, isto, não pode significar manipulação dos contextos culturais por parte das instituições eclesíásticas²³ de tal maneira que precisamente a modernidade, na medida em que estabeleceu as condições de profanidade do mundo, abriu o espaço teórico e prático para que se pudesse pôr, com adequação, a questão da evangelização inculturada. Neste sentido, uma primeira questão aqui é a afirmação deste processo de independência, portanto, de mundanização do mundo e sua entrega à liberdade criativa do homem precisamente como algo que abre o espaço histórico para a evangelização. Tal situação corresponde àquilo que o cristianismo pensa de si mesmo e pensa de Deus, do homem, do mundo e da história e é, neste sentido, favorável à ação do evangelho no seio das culturas, aliás a mundaneidade do mundo de hoje é o primeiro pressuposto de uma evangelização inculturada. A distância criada entre o espaço eclesial e o espaço do mundo gestou a possibilidade de uma evangelização que, sendo inculturação, possa ser uma presença crítica no meio do mundo²⁴, na medida em que as igrejas cristãs não interpretam este processo de mundanização do mundo como um apelo para seu refúgio na pura

²¹ A. OTTEN, *Inculturação*, 69.

²² B. FORTE, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, São Paulo, 1985, 284.

²³ Cf. K. RAHNER, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in Id., *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln, 1968, 115-135; Id., *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, in Ibid., VI, 1968, 77-88; Id., *Kirche und Parusie*, in Ibid., 348-367; Id., *Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche*, in Ibid., IX, 1970, 569-590.

²⁴ Já pelo fato fundamental do evangelho proclamar o ser-sujeito de todos os homens diante de Deus. Cf. J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz, 1977, 68.

interioridade da consciência e, conseqüentemente, da busca individual de salvação, reduzindo assim, a existência humana ao espaço da individualidade. O ponto de partida de nossa reflexão nos dias de hoje é que ciência, história, economia, política, numa palavra, todo o mundo da cultura, por um lado, não pode ser administrado, dirigido e manipulado pelas igrejas cristãs, mas por outro lado, elas não podem ser indiferentes a ele sob pena de não encontrarem o homem a quem a mensagem de salvação é dirigida.

Se evangelização só é possível no encontro com as culturas, que significa evangelizar? Qual a função do evangelho diante das culturas? Nada mais nada menos de ser o que ele é enquanto evangelho, ou seja, anúncio do reinado definitivo do Deus de todos os homens²⁵, do criador, do fundamento na mensagem de Jesus de Nazaré²⁶, numa palavra, “o anúncio da esperança absoluta do futuro absoluto, que é o próprio Deus”²⁷. É Deus mesmo, o Deus dos vivos e dos mortos, em sua realidade infinita sobre o que o homem não pode dispor, que quer ser o futuro infinito do homem²⁸, superando radicalmente tudo aquilo que o homem pode fazer de si mesmo em suas produções culturais. O movimento na direção deste futuro é aquilo que os cristãos chamam de graça e que Deus, em sua vontade salvífica universal, já sempre doou ao mundo. O próprio Deus entrou na história humana e, aí, efetiva salvação e, assim, é o fundamento último, o horizonte e o fim último de toda a dinâmica da cultura humana. Assim, toda a atividade cultural humana é, do ponto de vista teológico, envolvida e superada por esta presença salvífica de Deus²⁹, que é o horizonte e o fim infinitos de tudo aquilo que o homem faz no processo de sua auto-construção³⁰. O específico da evangelização é ser a memória perigosa

²⁵ Reinado que não pode ser interpretado como dominação, mas antes como participação recíproca e comum na vida como “comunicação sem dominação” na expressão de Moltmann. Deus é amor, vida e doação de vida. Ele é a força da auto-diferenciação e da auto-identificação. Cf. J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München, 1966, 96.

²⁶ Para Metz, a fé cristã se articula enquanto memória da paixão, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo. Em seu centro está a memória do Senhor crucificado, uma memória de paixão determinada sobre a qual se fundamenta a promessa da liberdade futura para todos. Assim, esta memória é o anúncio de uma nova criação do homem em Cristo. Cf. METZ, *Glaube*, 97ss.

²⁷ RAHNER, *Funktion der Kirche*, 579.

²⁸ Enquanto tal o anúncio do evangelho é uma “memória emancipatória”, isto é, desabsolutização de qualquer poder finito, cósmico ou político. Cf. METZ, *Glaube*, 80.

²⁹ É esta experiência do Absoluto, como poder que o liberta para uma vida verdadeiramente pessoal, que torna o homem livre diante de toda realidade finita, livre diante da natureza e das instituições da sociedade e sobretudo livre para um amor criador. Cf. PANNENBERG, *Theologie*, 17.

³⁰ Afirmando isto não podemos pensar de maneira dicotômica natureza e história. Também a natureza é perpassada pela presença de Deus. “Deus está presente em tudo. Faz de cada realidade seu templo. E vice-versa, tudo está em Deus. A ele nunca vamos, dele nunca saímos, pois estamos sempre nele, porquanto ‘nele vive-

e libertadora do sentido aberto e efetivado para a vida humana, dos vivos e dos mortos, em Jesus de Nazaré³¹, a tematização, sempre renovada, deste horizonte global de sentido³² a partir de onde tudo e qualquer sentido articulado e efetivado nas obras da cultura pode, por um lado, ser questionado, medido, relativizado e revelado em seu caráter essencialmente provisório³³ e, por outro lado, tomar consciência de sua importância última, pois enquanto efetivação parcial do homem se constitui etapa de um processo que, pela força do próprio Deus, conduz ao futuro absoluto da humanidade³⁴, o que significa dizer que, do ponto de vista teológico, a cultura emerge, em sua dimensão mais profunda como a tensão dialética entre provisoriidade e definitividade, entre temporalidade e eternidade³⁵: é na e através da efetivação destes fins parciais históricos³⁶ que acontece ou não a aceitação do futuro absoluto de Deus, sobretudo quando a efetivação destes fins parciais significa o responder ao sofrimento e à opressão dos outros. A partir deste sentido radical e último se deve mostrar a possibilidade da abertura das situações históricas da vida humana³⁷ na direção deste reino que já está acontecendo no fundo das culturas e da esperança que brota de seu direcionamento último transformando-se em “fantasia produtiva”³⁸, ou seja, trata-se da transformação do próprio eu e da sociedade na perspectiva de uma maior humanização³⁹,

mos, nos movemos e existimos’ (At 17,28)”. BOFF, *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, São Paulo, 1994, 52.

³¹ É neste sentido que Metz considera as igrejas cristãs como testemunhas oficiais e portadoras desta memória perigosa de liberdade diante dos sistemas do mundo, memória que já contém em si uma certa antecipação do futuro enquanto um futuro para os sem esperança, para os frustrados e oprimidos e que leva os cristãos a uma práxis de transformação que seja à altura deste futuro. Cf. METZ, *Glaube*, 78-79.

³² O que só pode acontecer quando são levados em consideração os sofrimentos concretos e as opressões reais da história.

³³ Uma evangelização realmente inculturada não pode por isto ignorar os conflitos, as repressões e os desafios presentes nas culturas humanas, sob pena de perder o próprio evangelho como seu horizonte.

³⁴ Em cada momento do presente nós nos confrontamos com o futuro infinito. Cf. PANNENBERG, *Theologie*, 17.

³⁵ O reino, enquanto reino de Deus, por um lado perpassa toda a realidade histórica, mas, por outro lado, não se esgota nela, antes é seu julgamento: precisamente à luz do futuro absoluto de Deus nenhuma forma de vida humana atual pode apresentar-se como definitiva e perfeita. Cf. PANNENBERG, *Theologie*, 38.

³⁶ O reino vive de uma inspiração que jamais pode encontrar uma expressão definitiva e perfeita na história. Toda tentativa de construir a forma definitiva da vida humana na história se revela, então, como ilusória. A partir daqui se pode compreender a necessidade da Igreja enquanto sacramento do reino definitivo. Cf. PANNENBERG, *Theologie*, 40ss.

³⁷ A memória do sentido aberto na caminhada de Jesus se deve fazer, assim, na história, fermento, que questiona os padrões da cultura.

³⁸ A expressão é de J. MOLTSMANN em *Trinität*, 235.

³⁹ Para Metz, o critério de autenticidade da fé cristã é esta periculosidade subversiva e libertadora. Cf. METZ, *Glaube*, 79.

portanto, de maior justiça e amor, o que significa a busca de construção de uma sociedade humana solidária⁴⁰, em última instância, libertação de todo sofrimento, de toda culpa e da morte. Numa palavra, a partir do evangelho, toda realidade cultural se mostra como, em princípio, relativa e mutável, por um lado, e, por outro lado, confirmada em tudo o que ela tem de autenticamente humano e, além disto, estimulada a um processo de aprofundamento no sentido da radicalização de tudo aquilo que efetiva a dignidade incondicional do ser humano. Evangelização é, por isto, serviço ao mundo, resposta aos gritos dos homens e mulheres por liberdade⁴¹ e dignidade humana⁴², por justiça e por paz, numa palavra, por sentido radical para suas vidas⁴³. Inculturação significa, assim, diaconia crítico-profética à humanidade sofredora. Palavra e ação solidária são os dois caminhos através dos quais os cristãos podem exercer esta diaconia ao mundo.

Endereço do autor:
Rua Pro. José Leite Gondim, 530
60360-330 Fortaleza - CE

⁴⁰ A própria fé emerge, então, como uma práxis na história e na sociedade, que se compreende a si mesma como esperança solidária no Deus de Jesus, o Deus dos vivos e dos mortos que chama a todos a ser sujeito em sua presença. Cf. METZ, *Glaube*, 70.

⁴¹ Liberdade compreendida a partir do Deus anunciado por Jesus não é o poder de fazer o que quer, como afirma o pensamento liberal, o que desemboca em dominação, mas a construção da comunhão entre pessoas pelo reconhecimento mútuo da igual dignidade. Daí a afirmação de Moltmann: a verdade da liberdade é o amor. Cf. MOLTSMANN, *Trinität*, 233.

⁴² Não somente os gritos dos homens de hoje, mas os do passado, dos mortos e dos vencidos da história. É por esta razão que, para Metz, existe não só uma solidariedade para frente, em relação a um futuro diferente, mas também uma "solidariedade para trás", para com os silenciados e esquecidos da história. Cf. METZ, *Glaube*, 115.

⁴³ Um grito que brota, em última análise, da própria busca, da sede de Deus, que habita o coração humano e que provoca a tomada de consciência do sofrimento como dor e a possibilidade de resistência a ele. A fé não é um esquecimento fácil do sofrimento dos homens, ao contrário, quanto mais alguém crê, tanto mais profundamente sente o sofrimento do mundo e, por isto, tanto mais passionalmente ainda busca a Deus e a nova criação. Cf. MOLTSMANN, *Trinität*, 64.