Persp. Teol. 32 (2000) 25-39

A FUNDAMENTAÇÃO TEOLÓGICA DA INCULTURAÇÃO DA FÉ

Mario de França Miranda SJ

Introdução

A questão de fundo que exige uma reflexão teológica explícita e explica a importância deste estudo aparece dos próprios termos da expressão *inculturação da fé*. Pois, à primeira vista, estamos diante de duas realidades de ordem diferente, uma religiosa (fé) e outra profana (cultura). Neste caso estaríamos confrontando duas realidades, estranhas uma a outra, e procurando ver como ambas se relacionam entre si. Tal procedimento seria semelhante ao efetuado no estudo do binômio fé e política, fé e economia, fé e ciência, etc.

Considerando que o Evangelho só nos chega já no interior de uma determinada cultura, a questão de fundo seria então: como pode a fé assumir algo que lhe é estranho sem perder sua identidade? E se esta fé só se encontra já "objetivada" em doutrinas, ritos, comunidades, nascidas inevitavelmente de algum solo cultural, como puderam tais elementos "alheios" à fé terem se tornado suas componentes "próprias", já que embutidas no que denominamos religião cristã?

Este esquema mental considera a fé como algo interior, que busca assumir uma cultura onde possa se expressar. A cultura aparece então como algo exterior, podendo ser trocada por outra que se revelasse mais oportuna. Com isso seria a cultura simples roupagem descartável para a fé, e a fé realidade desencarnada e inexprimível.

Naturalmente devemos afirmar a distinção entre fé e cultura, ou religião e cultura. Mas quando se trata de explicitar em que diferem, muitos não conseguem escapar à tentação do dualismo. Cultura provém do ser humano; religião, de Deus. Cultura é algo natural; religião, sobrenatural. Cultura concerne à vida social; religião, à vida espiritual. Cultura humaniza o homem; religião o salva[1].

Esta perspectiva dualista é fonte de muitas querelas no interior do cristianismo. Alguns falam de uma *mundanização* da fé pelo contato com a cultura imperial ou com o mundo bizantino, outros atacam uma assim chamada *helenização* do cristianismo, e ainda outros culpabilizam todo um processo histórico de *racionalização* da fé cristã, que a afastou da vida real das pessoas. De outro lado estão aqueles que temem a inculturação da fé em culturas não européias, vistas como exóticas e pouco afins ao Evangelho.

Considerar cultura e religião não só como distintas, mas ainda como estranhas, por omitir um fundamento comum a ambas que as relacionaria num nível mais profundo, só agrava a questão do suporte antropológico-cultural da revelação cristã. Pode uma cultura limitar, ou até mesmo deformar, a riqueza da revelação de Deus? Como então se afirma que a ação divina transcende qualquer tradição cultural, podendo se expressar em qualquer cultura? Como explicar então que algumas culturas sejam mais aptas para isso do que outras?

Insistimos nesta questão porque todo embasamento teológico que se mantiver prisioneiro desta visão dualista se revelará insuficiente e inadequado. Não basta afirmar que religião e cultura estão intimamente relacionadas. É fundamental demonstrar terem uma raiz comum, que justifique afinidades e explique repugnâncias. Embora distintas, vistas em si mesmas, substantiva e não funcionalmente, devem remeter à realidade antropológica que as gestou, realidade esta entendida em toda a sua amplitude.

A fundamentação tradicional

Já o período veterotestamentário da revelação atesta o *fato histórico* da inculturação. Deus se serve não só da realidade histórica do povo de Israel, mas também da multiplicidade de culturas que gestaram o contexto vital deste povo, para manifestar seu desígnio salvífico e, deste modo, sua pessoa e seu mistério. Foi um longo processo que integrou

[1] Ver M. DHAVAMONY, "The Christian Theology of Inculturation", *Studia Missionalia* 44 (1995) 1-43, aqui pp. 9s.

diferentes elementos culturais e variados acontecimentos históricos numa compreensão mais ampla que exigiu tempo e reflexão[2].

Procurar compreender a inculturação à luz da *encarnação* aparece com freqüência nos pronunciamentos do magistério eclesiástico, já desde o Vaticano II (AG 22) até os recentes Sínodos da África[3] e da América[4]. Ao assumir uma natureza humana o Filho de Deus se fez homem como todos os seres humanos, solidário com tudo o que é humano, podendo se relacionar com qualquer cultura enquanto produção do ser humano. É o aspecto universal da encarnação. Mas o *Logos* eterno de Deus, ao se encarnar, teve que fazê-lo no tempo e no espaço, assumindo um povo, uma história, uma linguagem, uma cultura. Deste modo distinguia-se, pela sua cultura judaica, dos homens de outras sociedades e tradições culturais. Como dizem alguns, pela encarnação é homem, como todo ser humano, e pela inculturação é homem diferente dos outros seres humanos, por ser judeu[5]. É o aspecto particular da encarnação, que atesta ser a expressão semita não só uma mediação particular, mas sobretudo uma referência única e decisiva para se encontrar na história a ação salvífica *universal* de Deus.

Contudo este modelo recebeu críticas. Primeiramente por considerar a inculturação demasiado estaticamente e não como um processo dinâmico. Além disso porque o que vai ser inculturado nunca é a Palavra transcendente de Deus, mas uma fé já inculturada. E finalmente porque não aparece como a ação salvífica de Deus em Jesus Cristo não só se expressa, mas também critica a cultura onde se encarna[6]. Contudo a analogia com a encarnação ilumina a relação do Evangelho com a cultura no sentido de Calcedônia: sempre unidos (*indivise*) e sempre distintos (*inconfuse*)[7].

Diante das insuficiências da encarnação aparece o modelo do mistério pascal. Ele explica melhor porque as culturas, em contato com o Evangelho, podem sofrer correções, purificações e transformações, à semelhança da *kenosis* de Jesus Cristo que precedeu sua ressurreição vitoriosa. O processo de inculturação implica assim um morrer e um ressuscitar, que não destrói a cultura, mas a aperfeiçoa. Além disso o Cristo glorioso, liberto do tempo e do espaço, pode mais facilmente se identificar com diferentes povos e culturas. No fundo este modelo está intimamente ligado ao anterior, já que considera em toda a sua ampli-

---

[2] M. C. AZEVEDO, "Inculturação", in LATOURELLE-FISICHELLA (Ed.), *Dicionário de Teologia Fundamental*, Petrópolis: Vozes, 1994, pp. 464-472, aqui p. 465.
[3] *Ecclesia in Africa* n.60.
[4] *Ecclesia in America* n.70.
[5] M. C. AZEVEDO, *Op. cit.*, p. 466.
[6] A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, New York, 1997, pp. 81s.
[7] M. DHAVAMONY, *Op. cit.*, pp. 26s.

tude o evento da encarnação do Filho de Deus. A ação de Cristo ressuscitado se dá através de seu Espírito, de modo que o acontecimento de *Pentecostes* é também evocado: todos ouviam a Palavra de Deus em suas respectivas línguas (culturas). O Espírito, por sua vez, atua nas culturas, abrindo-as para os valores evangélicos.

Assim a inculturação da fé caminha sempre lado a lado com a evangelização da cultura. Este fato implica por conseguinte um aperfeiçoamento da cultura e um enriquecimento da fé. Daí ter surgido mais recentemente o modelo *escatológico* com a idéia da "nova criação", como a meta de um processo voltado para o futuro[8], fazendo cada cultura desenvolver suas virtualidades e corrigir suas deficiências. Daí se mencionar aqui a "recapitulação de todas as coisas em Cristo" e, sobretudo, o *pléroma*, como compreensão plena do mistério de Cristo por meio das diferentes contribuições culturais. Os últimos documentos do Magistério já acenam para estas diferentes fundamentações.

Contudo estas diversas modalidades de embasamento teológico para a inculturação da fé deixam sem resposta importantes questões. Mesmo reconhecendo que não se pode separar aqui forma e conteúdo, à semelhança de uma obra de arte, permanece a questão sobre a linguagem, entendida de um modo amplo, na qual se deu e foi entendido o evento salvífico Jesus Cristo. Naturalmente este acontecimento foi preparado, por vontade de Deus, ao longo de toda a história de Israel, quadro interpretativo que o situa e o torna compreensível.

Aceito isto, permanece contudo a pergunta sobre a qualificação teológica dos elementos culturais judaicos intrínsecos ao testemunho fundante de nossa fé. Compete-lhes apenas uma importância maior pelo fato de expressarem com autoridade o início do cristianismo? Neste caso permaneceriam como referência decisiva para a fé, podendo desaparecer em outros contextos socioculturais que requeressem outras linguagens. Ou é esta cultura semita de tal modo também expressão da ação de Deus que lhe compete uma maior qualificação, não só por ser expressão primeira e fundante, mas por ser a forma gestada também pelo própria ação salvífica (conteúdo) que nela queria se manifestar? Neste último caso deveriam sobreviver mesmo quando o evento salvífico estivesse inculturado em outros contextos.

Esta mesma questão vale também para as outras culturas, que não a cultura semita, presentes nos tempos bíblicos. Uma inculturação *bem sucedida* não implica que certos elementos culturais, mesmo se transformados pela fé, apresentam uma maior afinidade com a ação salvífica

---

[8] L. C. SUSIN, "Inculturação: implicações teológicas", in M. F. ANJOS (org.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*, Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 29-55, aqui pp. 36s.

divina que se faz histórica e acessível exatamente neles? Alguns teólogos pleiteiam esta qualificação para a cultura ocidental, mesmo reconhecendo ter sido ela profundamente transformada pelo cristianismo. Na mesma linha poderíamos perguntar, de um modo mais geral, sobre a maior ou menor capacidade de uma cultura mediatizar esta atuação de Deus na história. Não seria esta suposição um desmentido à tão propalada transcendência da fé com relação às culturas, que as nivela todas como grandezas neutras potencialmente equiparadas para inculturar a fé?

Na perspectiva do *mistério pascal* já se olha para as culturas como grandezas com certa consistência também *teológica*, enquanto abrigam elementos contrários ou consoantes à mensagem evangélica. Dito em linguagem mais usual, se introduz a questão do pecado e da graça nas expressões culturais. Estamos sem dúvida alguma num enfoque claramente teológico da cultura. Contudo não consegue ele servir de fundamentação para o nosso estudo. De fato, como justificar que uma cultura apresente elementos que não só poderiam ser classificados como certos ou errados, mas ainda como eticamente bons ou maus, se todo juízo feito "de fora" a uma cultura pode não passar de um etnocentrismo cultural ou religioso, dado que cada elemento no interior de uma cultura, noético ou comportamental, só tem sentido exatamente dentro do respectivo quadro interpretativo, onde é sempre "sensato", e não da perspectiva extrínseca ao mesmo? O paradigma do mistério pascal é correto, mas requer ulterior fundamentação.

Outra questão que permanece sem resposta diz respeito exatamente ao juízo feito, em nome da fé, a certos elementos de outras culturas. Como esta fé só existe inculturada, podemos estar condenando, não o que se opõe à fé cristã, mas o que contradiz a mediação cultural onde se encontra. Pensemos, é o caso mais freqüente, ao que faz dificuldade à cultura européia-ocidental. Goza esta cultura, por já ter sido durante séculos trabalhada pelo cristianismo, de um status especial com relação às demais, que a capacitasse a emitir juízos sobre elas? Ou estariam todas no mesmo nível, sendo as culturas não ocidentais *igualmente* capazes de dar realidade e expressão à experiência salvífica cristã? Neste caso iluminando tais culturas setores que ficaram em segundo plano na leitura ocidental e deste modo caracterizando-a apenas como uma vivência e leitura particular do evento salvífico, trariam como conseqüência a impossibilidade de apenas uma inculturação da fé exaurir a experiência fundante.

2. *A criação salvífica*

Só uma correta e adequada teologia da criação pode desfazer o dualismo existente na cabeça de muitos entre fé e cultura. É fundamen-

tal que apareça desde o início a profunda relação entre estas duas realidades, devido à *fonte comum* de onde provêm. Grande parte da dificuldade que hoje experimentamos para aproximar fé e cultura tem sua origem numa noção ontológica da criação como realidade neutra, à qual se acrescenta a oferta salvífica de Deus. Evidentemente carece tal visão de uma fundamentação bíblica[9].

A criação resulta do amor de Deus, é pura gratuidade, já que nada poderia mover Deus a este gesto. Tudo o que existe deve sua existência a esta fonte última que é o amor de Deus. Podemos expressá-lo diversamente quando dizemos que "tudo resulta da liberdade de Deus", ou que "Deus cria do nada", ou ainda que toda a realidade é contingente e não se fundamenta a si própria. De fato o mundo, enquanto realidade contingente, já é expressão da bondade de Deus. Neste sentido a doutrina da criação descreve, não um evento no início dos tempos, mas a *relação fundamental entre Deus e o mundo* [10].

Como ação de Deus que constitui o mundo e a história desde toda eternidade, não pode ser justaposta às demais atuações de Deus no tempo, como se fosse uma delas apenas acontecida no início. Pois é ela que sustenta todo o resto: realidade criada, acontecimentos, tempo.

Contudo há uma atuação de Deus no tempo que se distingue das outras por constituir uma característica *permanente* do ato criativo: a conservação das criaturas. Como fomos criados por amor, assim também somos conservados por amor. Deus quer que existamos, criando-nos, mantendo-nos na existência, purificando-nos, salvando-nos e levando-nos à plenitude. Tudo isto é expressão do amor de Deus[11].

Esta ação contínua de Deus possibilita o existir e o agir das criaturas, pois não se situa no interior do mundo como as outras atuações dos seres criados. Deus age, a criatura age, sem que possamos falar de causas parciais de um mesmo efeito. Deus age para que a causa criada possa agir. É Ele que a fundamenta. Por isso mesmo sua atividade não se dá às custas da atividade criada, e nem esta última às custas da atuação divina. Deste modo o que caracteriza a relação Deus/criatura é diverso de qualquer dependência causal no interior do mundo, pois autonomia e dependência crescem na mesma medida e não ao contrário[12]. Quanto mais age a criatura tanto mais age Deus. O agir (em nível categorial) dos seres criados torna real o agir divino (em nível transcendental).

---

[9] Ver a síntese de P. SMULDERS, "Schöpfung", *SM* IV, pp. 391-396.
[10] P. TILLICH, *Systematic Theology I*, London, 1968, p. 280.
[11] W. PANNENBERG, *Systematische Theologie II*, Göttingen, 1991, pp. 50-62.
[12] K. RAHNER, *Curso Fundamental da Fé*, S. Paulo, 1989, pp. 96-113.

A relação de Deus criador com a criatura atinge seu ponto máximo no ser humano. Em seu existir e agir depende ele totalmente de Deus. Sua razão e sua liberdade agem devido à ação de Deus que as capacita para tal. Temos dificuldade para não representar Deus como "algo" ao nosso lado, "objetivado", e sim como o fundamento de nosso ser e de nosso agir. Toda a tradicional (e equivocada) problemática com relação à ação de Deus e à liberdade do homem, que constituiu grande parte das questões sobre a doutrina da graça, nos confirma esta dificuldade[13].

Devemos antes afirmar que criando-nos livres, Deus cria criadores. Somos livres, pessoas capazes de orientar a própria existência, de moldá-la, cunhá-la, constitui-la, sustentados pela ação de Deus, que dinamiza nossa liberdade e nossa consciência para que cheguemos à realização plena de nossa existência. Esta ação de Deus não é intermitente ou pontual, pois está sempre agindo amorosamente para que possamos agir em vista da nossa realização. *A glória de Deus é que o homem viva, e a vida do homem é a visão de Deus* (S. Irineu).

Agindo sempre nas criaturas, Deus também atua sempre por *intermédio* delas. Esta verdade se manifesta de modo mais radical na atuação de Deus nos seres livres. Pois então a ação humana passa a ser a mediação indispensável da ação divina. Deste modo ao criar o ser humano livre Deus estava realmente entrando numa aventura. Pois seu amor ativo poderia ser recusado pelo ser humano, recusa esta que se tornaria então fonte de muitos sofrimentos e injustiças para a humanidade.

Sem dúvida alguma a maior cota do sofrimento humano provém do próprio homem ao recusar o dinamismo do amor de Deus e centrar-se em si mesmo. Atribuir a Deus os males da humanidade é tão errado como culpá-lO pelas calamidades da natureza, como se esta não tivesse suas leis e seus limites. O amor infinito de Deus pelo homem deve se realizar sempre nas condições do mundo material, da ignorância intelectual e da liberdade humana. Dificultados por tais obstáculos sofremos não só nós, mas também Deus. Pois Deus não está diante de nós, olhando passivamente nosso infortúnio, mas está do nosso lado, unido conosco na impotência ou na dor, despertando nosso desejo e estimulando nossos esforços para superá-los[14].

A ação criativa de Deus é ação do Deus-Trindade que sai de si (*actio ad extra*) e se torna determinante na relação Criador/criatura. Pois o amor com que Deus (Pai) quer a criatura não é outro, distinto do amor com que quer o Filho, objeto primeiro do amor do Pai. É no Filho que

---

[13] G. GRESHAKE, *Gottes Heil. Glück des Menschen*, Freiburg, 1983, pp. 127s.
[14] A. T. QUEIRUGA, *Recuperar la creación*, Santander, 1997, pp. 109-160.

o Pai quer toda a criação. Deste modo é o Filho *mediação* na criação (Hb 1,2; Jo 1,3). Como demonstrar esta afirmação? Consideremos primeiramente que tudo o que se diz do Filho eterno do Pai brota do que se manifestou no homem Jesus em seu relacionamento com Deus (Pai). Aí estão já unidos *relacionamento filial* intradivino e criatural.

Toda a vida de Jesus como criatura foi deixar Deus ser Deus, dEle se distinguindo, a Ele se sujeitando, deixando-O determinar sua existência e revelando-O, assim, aos homens e às mulheres. Este distinguir-se de Jesus do Pai *constitui a revelação do Filho eterno na humanidade de Jesus*. Aqui está o acesso para o conhecimento do Filho eterno de Deus. Mas também neste distinguir-se do Pai está o fundamento da existência das criaturas. Porque em Deus há um distinto do Pai (Filho), podem existir criaturas distintas de Deus, cuja identidade última é, como o Filho, a Ele se submeter e deixá-lO ser Deus.

Com outras palavras, o Filho eterno é distinto do Pai com Quem se relaciona filialmente; daí poder existir Jesus como distinto de Deus e com Ele se relacionando filialmente; daí poderem existir seres humanos; daí poder se dar criação. Toda criatura deve reconhecer Deus como Criador e Pai. Tal foi a vida de Jesus, que realiza a estrutura e a determinação do ser criado sem mais, e sobretudo do ser humano que dela tem consciência. Portanto, a vida humana se fundamenta no Filho eterno em seu relacionamento com o Pai. Textos do Novo Testamento que falam da mediação criadora do Filho devem ser entendidos num sentido final, mas sem excluir o sentido de origem, de fundamento. Portanto as criaturas conscientes alienam sua existência quando não correspondem a esta verdade (Jo 1,10s)[15].

O Espírito é o que une "no amor" o amor do Pai pelo Filho e o amor "obediente" do Filho pelo Pai no seio da Trindade. Assim também a Escritura irá apresentá-lo não só como princípio da presença criativa do Deus transcendente no meio das criaturas, mas ainda como meio com o qual as criaturas participam da vida divina e assim da vida sem mais.

De fato a Escritura nos apresenta o Espírito de Deus já atuante na criação do mundo (Gn 2,7), dando *vida* aos seres humanos e ainda introduzindo-os na vida plena pela ressurreição dos mortos. Portanto Ele é o penhor desta vida futura. Aqui aparece então o sentido profundo de Pentecostes: *levar à sua realização última a vida iniciada na criação.*

Mas a Escritura também nos apresenta o Espírito Santo como vivificante numa multiplicidade de concretizações. A começar pelo sopro vital (Sl 104,29), passando pela capacidade compreensiva, pelos dotes

[15] Sobre a ação criativa do Filho, cf. W. PANNENBERG, *Op. cit.*, pp. 36-39.

artísticos, pela inspiração profética, pelo carisma de governo. "Encheu-o do espírito de Deus para que tenha sabedoria, inteligência, conhecimento e aptidão para todos os afazeres: criação artística, trabalhos em ouro, prata e bronze, cinzeladura das pedras de guarnição, escultura em madeira e toda sorte de trabalhos artísticos" (Ex 35,31-33).

Esta visão da atividade do Espírito corrige a funesta separação entre a ordem da criação e a ordem da salvação, que reduzia o papel do Espírito no cosmo e na história. Pelo que vimos anteriormente, sobre a *criação contínua*, podemos dizer que o Pai envia constantemente o Espírito às suas criaturas, sobretudo aos seres humanos, dando-lhes vida e energia. O que aconteceu na criação se manifestará plenamente na escatologia. A ressurreição de Jesus nos deixa já entrever o que significa própria e plenamente *vida* para o ser humano[16].

Cultura e fé: uma relação dialética

Vimos mais atrás, na introdução, como se faz mister superar um dualismo entre fé e cultura, que deixa muitas questões sem resposta e não oferece um fundamento sólido para o imperativo hodierno da inculturação da fé. Contudo pretender reconhecer um *status teológico* à cultura não eqüivaleria a alinhá-la com os demais *loci theologici*? Não seria uma submissão da teologia à cultura, do Evangelho à linguagem, da fé à história? Não correríamos então o risco de nivelar a ação salvífica de Deus às categorias e aos questionamentos de uma geração?

Por outro lado não podemos eliminar a autonomia própria da cultura, em seu processo e em suas expressões. Ainda que em estreita conexão, cultura e religião não se identificam. Mesmo que a fé só se encontre vivida e expressa numa determinada cultura e que toda cultura (nativa) apresente elementos religiosos intrínsecos à sua identidade, estamos lidando com realidades distintas. E, contudo, considerar a cultura numa perspectiva teológica implica inevitavelmente desvelar o *teologal* nela presente, ou com outras palavras, pensar uma *teologia* da cultura.

Dado fundamental para toda nossa reflexão, retomando o que foi anteriormente dito, é a imanência de Deus no mundo criado, e, sobretudo, no ser humano. Não se trata somente de uma realidade última que dá existência e conserva os seres nesta existência. Pois Deus cria o ser humano para autodoar-se a ele. Esta realidade diz respeito não só a Deus, qualificando o seu criar como um *agir salvífico*, mas ainda

[16] Ver o que escrevemos em "A experiência do Espírito Santo. Abordagem teológica", in M. F. ANJOS (org.), *Sob o fogo do Espírito*, S. Paulo, 1998, pp. 113-138.

afeta o ser humano. Este, seja em sua estrutura ontológica, seja em suas atividades, seja em suas produções, é sustentado, estimulado, capacitado, dinamizado, não por uma causa primeira neutra, mas pelo Espírito (força) de Deus.

Este Espírito, presente e atuante no ato criativo que se prolonga, é o amor que traduz a relação Pai e Filho no seio da Trindade, e que chega à sua mais perfeita expressão na história e, portanto, ao nosso alcance, na pessoa de Jesus Cristo, em sua entrega incondicionada ao Pai. Deste modo podemos e devemos completar o que acima dissemos, e afirmar que a ação do Espírito Santo é *crística*, e que esta ação assim qualificada atinge todos os seres humanos, em seu ser e em seu agir.

Mais em concreto, isto implica que a consciência que o ser humano tem de si mesmo, a finalidade última de suas atividades, a razão profunda que o leva a transcender o humano e a lançar-se para mais além, conta sempre com a presença atuante deste *dado teologal*. Daí sua busca incansável e sua exigência ininterrupta de amor, verdade, beleza, justiça, sentido, todas expressões diversas de seu *inato dinamismo para o Absoluto*. O autenticamente humano é também o autenticamente divino. Na expressão do Concílio Vaticano II: "Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação" (GS 22).

Esta realidade teologal, que constitui a verdade última do ser humano à luz da fé cristã, independe de espaço ou tempo, e transcende qualquer cultura ou religião. Ela está fortemente presente na reflexão teológica dos nossos dias, sempre que se trata de explicar a salvação dos não-cristãos ou dos que ignoram Jesus Cristo. É contudo fundamental considerá-la nas outras dimensões da vida humana, que não são explicitamente de cunho religioso.

Enquanto presença atuante no espírito humano esta realidade teologal estará também presente nas produções deste espírito. A compreensão fenomenológica de cultura, que nos oferece a Antropologia Cultural, não deixa de ser também influenciada e determinada pela ação criativo-salvífica de Deus, pois toda e qualquer cultura visa, sem mais, ao bem do ser humano, pretende distinguir a verdade do erro, orientar sensatamente o comportamento dos que dela participam, e oferecer uma cosmovisão que ilumine e explique estas orientações.

Podemos mesmo dizer que as produções culturais, de cunho explicativo ou comportamental, estão prenhes, ainda que não reflexamente conhecido, de um dinamismo de fundo que, diante dos desafios existenciais enfrentados por cada grupo humano, aparece como o responsável último pelo surgimento das características plurais de uma cultura. O que escapa a uma leitura de ordem fenomenológica ou funcional, aparece num exame mais profundo da cultura, já que os

objetivos setoriais e particulares presentes nas produções culturais, só se explicam enquanto dinamizados e direcionados a uma finalidade última que os transcende, chama-os à existência, unifica-os e os constitui como uma totalidade coerente.

Deste modo uma cultura que traga mais vida, mais justiça, mais fraternidade, mais partilha, mais amor, é uma cultura que consegue tematizar, embora sempre sujeita a correções e aperfeiçoamentos, o *dinamismo teologal* inerente à condição humana histórica. É igualmente uma cultura que denuncie a injustiça, combata o erro ou simplesmente critique deformações nas doutrinas ou práticas religiosas.

A cultura, ainda que esteja sujeita à ambigüidade, por resultar também da finitude (leia-se ignorância) humana e do egoísmo (leia-se pecado), consegue deixar transparecer o dinamismo do Espírito no ser humano. Ela se distingue da *fé cristã*, enquanto acolhimento consciente por parte do ser humano deste dinamismo divino, mediado pela figura histórica de Jesus Cristo, em cujo acolhimento a realidade teologal não está apenas implícita, mas se encontra conhecida reflexamente e acolhida livremente como o sentido último da vida humana. Na fé cristã o teologal se torna *teo-lógico*, enquanto discurso explícito sobre o último, sobre Deus.

Toda fé é interpretação, já que todo conhecimento humano é sempre um conhecimento interpretado. Pela mesma razão toda cultura é interpretação. Enquanto interpretações da mesma realidade humana efetuadas em níveis epistemológicos diferentes, *distingue-se* a cultura da fé cristã. Mas, como vimos anteriormente, também ela é prenhe do teologal. Mesmo que cada criação cultural tenha sua linguagem correspondente, a *tematização* do teologal no interior do âmbito cultural irá se dar necessariamente numa *expressão cultural*, que não pode ser limitada a uma linguagem determinada. Pois qualquer linguagem pode ser assumida, desde que possa servir para expressar a referência ao Sentido Último revelado em Jesus Cristo[17]. Esta já é uma tarefa segunda, enquanto busca "desvelar" o teologal, latente no cultural e manifestado culturalmente. O que se fará necessariamente através de uma pesquisa realizada no interior do horizonte cristão aberto por Jesus Cristo.

Deste modo afirmamos, de um lado, a presença do *teologal* na cultura, mas de outro lado negamos à cultura a possibilidade de expressá-

[17] Nas palavras de João Paulo II dirigidas aos membros da Pontifícia Comissão Bíblica (26.4.76) ao falar do valor das culturas: "The first concerns the great value of cultures. If the latter, in biblical history, have already been judged capable of being the vehicles of the word of God, it is because there is inserted in them something very positive, which is already a presence in germ of the divine Logos", in R. CROLLIUS (ed.), *Bible and Inculturation*, Rome, 1983, p. XII.

lo como "teo-lógico" a partir de si mesma, de seus próprios recursos e de sua linguagem. Descobrir no cultural a referência a Deus requer um quadro interpretativo que transcende o mero cultural. Reconhecemos assim que a cultura é de fato criadora de sentidos, e não só é forma do *teologal* [18], embora a presença deste último torne inevitável a questão pelo "sentido último dos sentidos", questão esta que deve ser respondida pela religião.

Poderíamos aqui fazer uma referência à doutrina de São Justino. Ele ensinava que o *Lógos spermatikós* estava implantado no coração de toda cultura humana, já que tudo foi criado por Ele. A tal ponto que os que seguiam a Palavra (razão), da qual participava toda a humanidade, eram cristãos, mesmo que fossem classificados como ateus. Naturalmente Justino reconhecia que nem tudo o que encontrava entre os filósofos era compatível com a fé cristã, mas que estes viam a realidade obscuramente devido às sementes do Verbo. Nas tradições culturais dos povos está implantada a Divina Verdade, só que não é plenamente conhecida[19].

Conseqüências para o diálogo fé e cultura

A primeira conclusão que brota desta reflexão nos proíbe considerar as culturas como grandezas fechadas, que devem permanecer intocadas. Já a Antropologia Cultural e a História nos alertavam para as transformações experimentadas pelas culturas por razões endógenas ou exógenas[20]. Esta consideração, de cunho mais funcional, é confirmada por outra de gênero mais substantivo. De fato a teologia nos adverte serem as culturas *realidades abertas* para Algo que as transcende e em vista do qual elas se estruturam, geram significados e revelam valores.

Porque provêm da mesma fonte, dispõem elas de uma base comum que possibilita o encontro e o diálogo. Porque são específicas e assim diferentes umas das outras, podem se complementar e aperfeiçoar mutuamente. "Na verdade, quando as culturas estão profundamente radicadas na natureza humana, contêm em si mesmas o testemunho da abertura, própria do homem, ao universal e à transcendência" (*Fides et Ratio,* 70).

---

[18] Ver a crítica feita a esta afirmação de P. Tillich por J.-P. GABUS, *Introduction a la théologie de la culture de Paul Tillich*, Paris, 1969, pp. 220-234; Idem, "Actualité du projet tillichien d'une théologie de la culture", in M. DESPLAND / J. C. PETIT / J. RICHARD (dir.), *Religion et Culture*, Québec, 1987, pp. 288-295.

[19] A. SHORTER, *Op.cit.*, pp. 75-77.

[20] R. B. LARAIA, *Cultura:* Um conceito antropológico, Rio de Janeiro, 1988, pp. 98-105.

Outra conseqüência diz respeito à presença do teologal nas culturas ou, mais precisamente, à atuação do Espírito Santo nas tradições culturais e nas legítimas aspirações dos povos. Como já se exprimiu: "Tudo quanto o Espírito opera no coração dos homens e na história dos povos, nas culturas e religiões, assume um papel de preparação evangélica e não pode deixar de se referir a Cristo" (*Redemptoris Missio*, 29). Daí o dever da Igreja de considerar as culturas como locais da fala de Deus, de perscrutar os "sinais dos tempos" que nelas afloram e de reconhecer nelas os subsídios para uma compreensão mais plena da verdade que é Jesus Cristo[21].

Mas a presença do *teologal* na cultura possibilita-lhe ainda denunciar e criticar elementos das tradições religiosas que contradizem a verdade, a justiça, o bem, a liberdade, a arte. A história nos ensina que nem tudo o que aparece nas religiões deve ser louvado. E muitas vezes foi uma certa consciência cultural que denunciou os desvios e as deformações. Naturalmente deve também ser afirmado que cultura alguma pode se erigir em critério último da revelação de Deus (*Fides et Ratio*, 71).

Mas igualmente toda cultura, enquanto produção do ser humano, é ambígua, podendo procurar silenciar o *teologal* nela presente, pode e deve ser ela denunciada e criticada sempre que reprima ou cale seu fundamento último evocado na religião. Já o próprio Jesus Cristo, sendo judeu, soube desafiar e combater o que havia de desumano na cultura de seu tempo.

Além disso não podemos negar uma influência recíproca entre o cultural e o teológico. Pois a cultura não é só a forma (externa) do teológico, pois ela *condiciona* mesmo a explicitação do teologal em teológico. Foi o que aconteceu ao longo da história salvífica sedimentada no Antigo Testamento e também na experiência salvífica dos discípulos com Jesus Cristo. Toda a Bíblia testemunha esta luta de Deus para se manifestar através da cultura do povo de Israel, mas sem se deixar aprisionar em suas categorias, representações e desejos[22].

Mesmo reconhecendo a universalidade do evento Jesus Cristo, temos que aceitar sua inserção na história (particularidade), a saber, numa determinada cultura. Esta verdade vai se fazer sentir ao longo da história do cristianismo que verá suas expressões e práticas fortemente influenciadas pelas respectivas culturas, que inevitavelmente enfatizaram alguns aspectos da ação salvífica de Deus, deixando outros em segundo plano.

---

[21] P. SCHINELLER, *A Handbook on Inculturation*, New York, 1990, p. 46.
[22] J. RATZINGER, "Glaube, Wahrheit und Kultur", *IkZ Communio* 28 (1999) 289-305, aqui p. 293.

Também o teológico é mais do que o coração da cultura, enquanto expressão do sentido último da mesma. Pois a religião, como nô-lo demonstra a história cultural da humanidade, não só fundamenta as características culturais de cada povo, mas ainda, por sua vez, retroage na cultura, orientando, inspirando, condicionando suas configurações concretas.

Neste sentido temos que reconhecer gozar a *cultura cristã ocidental* de um status teológico que a distingue das demais. Não se trata de comparar culturas, pois o teologal atuou também nas outras culturas, que podem apresentar fortemente características evangélicas que se encontram mais enfraquecidas na cultura ocidental. Pensemos na dimensão de solidariedade fortemente presente na cultura africana ou indígena, em contraste com o individualismo reinante na cultura ocidental.

Contudo a cultura ocidental, enquanto profundamente plasmada pela fé cristã, gestou constantes culturais como o valor da liberdade, a igualdade de todos, a noção de pessoa, os direitos humanos, a utopia do Reino de Deus, a consciência histórica, para só citar alguns exemplos. Estas características, na medida em que são assumidas por outras culturas, demonstram o caráter *sui-generis* da cultura ocidental-cristã, mesmo reconhecendo suas ambigüidades e deformações.

Esta conclusão resulta de uma reflexão de cunho *teológico* e deverá ser levada a sério sempre que estivermos às voltas com a inculturação da fé. Certos traços da cultura ocidental, enquanto decorrentes sobretudo da fé cristã, não poderão *a priori* serem descartados em nome de um respeito a outras culturas. Seria destruir um penoso e demorado processo, levado a cabo ao longo de séculos, com que a fé cristã conseguiu expressar valores e verdades evangélicas, naturalmente dentro do historicamente possível, e portanto abertas a complementações e correções, que poderão mesmo provir das outras culturas.

Do que foi visto até aqui decorre também uma valoração *teológica* do diálogo intercultural e inter-religioso. Pois a Verdade Absoluta se manifesta necessariamente de modo fragmentário no humano, no cultural, no histórico e no religioso. Enquanto meta da realidade e da história sua plenitude só será revelada no fim dos tempos. O mútuo enriquecimento cultural e religioso certamente nos aproxima mais desta Verdade, que buscamos assimilar num processo contínuo (*Diálogo e Anúncio*, 49).

Se Jesus Cristo revela ao ser humano sua verdade (*Gaudium et Spes*, 22), podemos então afirmar, a partir da fé, que a verdadeira cultura é sem mais cristã, outra versão de que o verdadeiramente humano é sem mais cristão. Embora justificada teologicamente, esta afirmação se revela de difícil aplicação. Pois quando dizemos "cristão", já embutimos

nesta palavra elementos do nosso contexto sociocultural que particularizam nossa idéia (explícita) de "cristão". Utilizando a terminologia anterior: a afirmação inicial vale sem mais para o *teologal*, mas só dispomos dele no *teológico*, onde já entram os elementos do nosso horizonte de compreensão.

Daí ser muito delicado emitir um juízo sobre as outras culturas em nome da fé cristã. Pois podemos facilmente cair na armadilha de censurar nelas o que se opõe não ao Evangelho mas à nossa cultura. E este erro foi cometido sobejamente no passado. Delicado, mas não impossível.

Para isso faz-se mister que a fé cristã, sempre disponível já inculturada e contextualizada, consiga se expressar e ser vivida corretamente em outra cultura e em outro contexto. Só então poderá se manifestar o que era cultural no cristianismo do missionário. Mas ainda estamos no início de um tal processo.

Ao longo desta reflexão procuramos justificar porque todas as culturas gozam de legitimidade para tematizarem a fé cristã. Buscamos também demonstrar que esta fé, por sua vez, transcende todas elas não por lhes ser estranha, mas, ao contrário, por se encontrar intimamente com elas relacionada devido à raiz comum.

Mario de França Miranda SJ é doutor em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Professor de teologia sistemática na Pontifícia Universidade Católica, (Rio de Janeiro-RJ). É membro da Comissão Teológica Internacional (Roma). Publicou entre muitos livros e artigos: *Um catolicismo desafiado:* Igreja e pluralismo religioso no Brasil, São Paulo: Paulinas, 1996; e, recentemente, *O cristianismo face às religiões*, São Paulo: Loyola, 1998.
Endereço: Rua Marquês de São Vicente, 389
22451-041 *Rio de Janeiro* - RJ
E-mail: mfranca@mail.rdc.puc-rio.br