

2

A Inculturação da fé

Este capítulo introdutório quer mostrar a relevância e a necessidade do diálogo entre a fé e cultura. Nele almejamos apresentar componentes indispensáveis para o tema, o que servirá de pano de fundo para a reflexão. Embasados nesse diálogo veremos quais respostas a Teologia de Karl Rahner pode oferecer à fé cristã neste particular. Essa abordagem, por seu caráter introdutório, não almeja um aprofundamento exaustivo em cada tema nele contemplado, mas apenas introduzir o leitor na reflexão que posteriormente proporemos.

Do mesmo modo, a título de exemplificação, queremos mostrar algumas questões que contrastam com e apresentam-se como problemas teológicos à concepção cristã, mais especificamente a idolatria, o ateísmo e o agnosticismo; pois, acreditamos que também o teólogo alemão poderá contribuir nesse âmbito. Claro que não se trata de querer apresentar “respostas prontas” para tais questões, mas de observar como o itinerário teológico desse autor pode ajudar a pensar um caminho plausível e apontar quais componentes são determinantes para o ato de fé hoje.

O fato da acepção teológica da inculturação da fé ter se tornado objeto de estudo há poucos decênios não implica dizer que ela não esteve presente neste tempo no contexto eclesial e religioso. Ao contrário, esta se fez presente desde o nascimento da Igreja o que é testemunhado pela própria Sagrada Escritura. E para nossa pesquisa serviremo-nos, sobretudo, do estudo de Marcelo de Azevedo¹.

¹ Conforme o autor explicita esta ciência desencadeia sua investigação a partir de quatro campos bem específicos: a) antropologia física (volta-se a origem, evolução e biogenética humana); b) a etnologia (ocupa-se com a diversidade cultural do ser humano em suas manifestações étnicas); c) a arqueologia antropológica (prima pelo estudo e reconstituição integrada, pré-histórica ou histórica das condições de vida dos povos); d) a lingüística antropológica (caracteriza-se pelo estudo do simbólico e da comunicação humana) (Cf. AZEVEDO, M. de. C., *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, p. 262, nota 7).

À guisa de introdução da temática lançamos nosso primeiro olhar para duas categorias centrais: as noções de fé e de cultura; balizas essas que estruturarão e permitirão uma elucidação para os demais argumentos implícitos nesse tema e darão o acesso para a questão central: a inculturação da fé.

2.1

Concepção de fé

Para o povo de Israel, a fé se funda na confiança no Deus da Aliança (Antigo Testamento). Significa permitir que o próprio Deus disponha da vida humana e oriente-a conforme sua vontade (ensinamento). Esta intelecção ilumina o que significava a fé para os discípulos de Jesus Cristo, ou seja, “partilhar a existência concreta de Jesus Cristo”², já que eles o aceitam e o reconhecem como Messias.

A fé constitui-se numa dupla liberdade: de Deus e do ser humano. Deus oferece-se livremente em seu projeto salvífico e ao fazê-lo confere à pessoa a possibilidade ontológica de recebê-lo. A resposta humana pode consistir na sua adesão ou na sua rejeição³. A recepção do projeto salvífico de Deus sustenta-se no próprio Deus. Ele concede “à fé sua certeza, firmeza e seu caráter absoluto”⁴. “A fé é resposta do ser humano à Revelação”⁵, e se funda essencialmente em duas dimensões, a saber: a Trinitária e a Eclesial⁶.

Quando mencionamos que conhecemos a Deus, ou ainda que é possível experienciá-lo, é porque *aprioristicamente* Ele cumulou o ser humano com Sua graça, e através de elementos sensíveis permite-lhe dar sua resposta.

² MIRANDA, M. de F., Um catolicismo plural? A propósito da “evangelização inculturada” de Santo Domingo. In *Perspectiva Teológica*, v. 25, fasc. 65, 1993, p. 32.

³ Cf. LIBÂNIO, J. B., *Eu creio, nós cremos*, p. 214.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., p. 43.

⁶ Para uma intelecção das dimensões Trinitária e Eclesial, cf. Ibid., p. 225-277.

“A doação primeira da graça é antes, necessariamente, uma doação primeira de disposição para amar e a profundidade dessa disposição na criatura decide sobre a capacidade da fé para ver o amor divino-absoluto que vai ao seu encontro”⁷.

Deus se aproxima do ser humano pela sua Palavra eterna e espera a acolhida do mistério revelado na pessoa de Jesus Cristo. A iniciativa nesse ato é totalmente divina. Pelo seu chamado interno (na graça) capacita a pessoa humana a receber a Palavra. Mediante isso a fé é oferta divina e resposta humana (graça e liberdade)⁸. A nossa fé remete-nos indubitavelmente a Jesus Cristo, porque Ele é seu “meio”, “fundamento” e “fim”. Por isso, nela, voltamo-nos ao mistério de Cristo, o qual também é seu conteúdo fidedigno porque é o autotestemunho de Deus⁹.

Dessa forma o grande desafio no âmbito da fé consiste em conjugar a “unicidade absoluta de Deus, manifestada em Jesus Cristo” com a “pluralidade das experiências humanas”, nas quais ela é interpretada e vivida¹⁰.

Da mesma forma, a Palavra divina reivindica do ser humano um assentimento pleno, uma confiança absoluta em Deus mesmo (cf. Rm 4,19s; Lc 1,18; Gl 1,9; Hb 10,22; 11,1). Com outras palavras, reclama uma fé incondicional¹¹.

Quando cremos não somente contemplamos o que Deus já realizou em Cristo, mas também o que por meio D’Ele vai realizar no fim dos tempos como ressalta a esperança cristã (cf. 1Ts 1,3; 4,14; Hb 11,1-40)¹².

Por outro lado, a fé cristã está situada além do contexto cultural ou dos enunciados. “Crer é crer em Alguém, crer é aceitar o Outro: Deus que se comunica como Pai, Filho e Espírito” e que tem a história humana como lugar da sua autocomunicação. Ao mesmo tempo, o ato de fé necessariamente nos abre para a realidade do outro: num primeiro plano, Deus, mas também a pessoa que convive conosco. No ato de fé estão implicados Deus e o outro. Caso contrário, a fé se torna uma ideologia ou um mito: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas

⁷ BALTHASAR, H. U. v., O acesso à realidade de Deus, In *Mysterium Salutis*, v. 2/1, 1978, p. 32.

⁸ Cf. ALFARO, J., Glaube. In RAHNER, K. (Org.) *Sacramentum mundi*, v. 2, p. 390-391.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 395.

¹⁰ Cf. RUBENS, P., *O rosto plural da fé*, v. 1, p. 34.

¹¹ Cf. ALFARO, J., Glaube. In RAHNER, K. (Org.) *Sacramentum mundi*, v. 2, p. 404.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 396.

odeia o seu irmão é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar” (1Jo 4,20)¹³.

A forma de compreender a fé reflete diretamente na compreensão da inculturação. Um grande perigo consiste na apropriação de uma compreensão “coisificada da fé”, a qual funda-se num conjunto de verdades, de enunciados a ser transmitidos, sem interpretação e reflexão ulteriores¹⁴. Essa conduta é inadequada para a história hodierna, porque ignora que o discurso teológico está situado num contexto preciso, culturalmente condicionado e por isso precisa ser continuamente atualizado. Além do mais, não leva devidamente em conta que a linguagem humana não consegue abarcar adequadamente o mistério de Deus e o que Ele realizou por nós na pessoa de Jesus Cristo¹⁵.

2.2. Acepção de cultura

Diante da multiplicidade de sentidos e usos que a ciência atribui à palavra “cultura”¹⁶, propomo-nos a procurar uma significação precisa e que responda adequadamente à nossa busca, isto é, ilumine a intelecção da inculturação. M. Azevedo nos ajuda, porque a concepção por ele assumida conjuga a antropologia cultural com a filosofia, e por causa de sua abrangência pode ser aplicada a qualquer grupo humano¹⁷.

¹³ Cf. RAHNER, K., *Scripten zur Theologie*, v. 6, p. 277-298. A unidade do amor a Deus e ao próximo será melhor desenvolvida no quarto capítulo.

¹⁴ Cf. SCHREITER, R., Inculturação da fé ou identificação com a cultura? In *Concilium*, v. 30, fasc. 251, 1994/1, p. 25.

¹⁵ Cf. Ibid.

¹⁶ Algumas analogias podem iluminar a compreensão da noção de cultura: “ela é como: – um oceano que nos envolve como a um peixe na água; – um entorno que nos parece natural, sobretudo se é o único que conhecemos; – o ar que respiramos, que pode ser puro ou poluído; – uma lente através da qual vemos, sem cairmos na conta de que não é o único modo de ver; – um transmissor enviando mensagens quase imperceptíveis, que afetam nossas prioridades sem nosso conhecimento; – um filtro deixando passar certas imagens de normalidade mas não outras; – um conjunto de códigos, com a escrita, que é artificial, mas se torna uma segunda natureza; – um semáforo complexo que assinala em que devemos prestar atenção; – uma linguagem, não precisamente de palavras, mas de expectativas que aprendemos a conhecer; – um útero, no qual nos sentimos perfeitamente bem, sem saber que existem outros mundos; – um menu existencial, já pronto ou à escolha, cada modalidade com seus limites; – um parque recreativo de possibilidades, convidando-nos a uma liberdade criativa; – um horizonte sempre atual, além do qual não podemos ver” (M. P. GALLAGHER, *Clashing Symbols. An Introduction to Faith and Culture*, London, 1997, 7s, In MIRANDA, M. de F., *Inculturação da fé*, p. 42-43).

¹⁷ Cf. AZEVEDO, M. de C., *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, p. 351-352.

Assim, para ele,

“‘Cultura’ é o conjunto de sentidos e significações, de valores e padrões, incorporados e subjacentes aos fenômenos perceptíveis da vida de um grupo social concreto, conjunto que, consciente ou inconscientemente, é vivido e assumido pelo grupo como expressão própria de sua realidade humana e passa de geração em geração, conservando assim como foi recebido ou transformado efetiva e pretensamente pelo próprio grupo”¹⁸.

Com esta definição, torna-se patente que a cultura é a “condição humana originária”, o “chão em que pisamos”. Com isso, podemos nos perguntar: qual é a tarefa do Evangelho diante das culturas? Em síntese, ele é o anúncio do reinado de Deus, ou melhor, o “anúncio da esperança absoluta do futuro absoluto, que é o próprio Deus”¹⁹.

Fundada no Evangelho, a realidade cultural apresenta-se como “relativa e mutável, por um lado; e, por outro, confirmada em tudo o que tem de autenticamente humano”²⁰. Evangelização é, por essa razão, uma *Diakonia* prestada ao mundo, resposta aos apelos dos que sofrem, dos que são injustiçados, dos que perderam a dignidade²¹.

2.3

A fé entendida a partir da inculturação

Com base no que afirmamos, percebemos que a inculturação da fé radica-se na recepção da mensagem salvífica, no interior da sua cultura. Aqui surge a importância da hermenêutica teológica que ajuda a encontrar formas de expressá-la e vivê-la no contexto peculiar de determinado grupo. Tal fato é indubitável, porque o evento da salvação já chega a nós “inculturado” no anúncio e no testemunho dos que o comunicam. Sendo assim, é indispensável uma nova interpretação para que seja fiel à mensagem primeira e ao contexto sociocultural²².

¹⁸ Ibid., p. 336. Para uma maior adequação desta definição cf. Ibid., p. 336-345.

¹⁹ RAHNER, K., *Funktion der Kirche*, p. 579, apud OLIVEIRA, M. A. de. *Evangelho e as culturas. Perspectiva Teológica*, n. 71, Janeiro/Abril, 1995, p. 220.

²⁰ Ibid., p. 222.

²¹ Cf. Ibid.

²² Cf. MIRANDA, M. de F., *Inculturação da fé*, p. 56.

O pluralismo cultural sempre existiu na história da Igreja, porém com o advento da modernidade alcançou maior evidência e por isso mesmo quer ser reconhecido e levado devidamente em conta²³, pois como afirma João Paulo II, “uma fé que não se faz cultura é uma fé que não foi plenamente recebida, não inteiramente pensada, não fielmente vivida”²⁴.

Desta forma se denota a complexidade da inculturação da fé, uma vez que não existe uma “fé pura” que não esteja mesclada com elementos culturais²⁵. Deus se autocomunica para salvar o ser humano. Este é o fundamento central da esperança e fé cristãs e dessa forma a fé é a resposta a “um gesto prévio de Deus”²⁶.

O processo de inculturação é complexo e “não significa primordialmente manifestar a fé cristã com novas expressões e práticas, próprias de outra cultura. Trata-se mais propriamente de ser e viver (cultura) de um modo novo (cristão)”²⁷. Assim, a inculturação funda-se especificamente na interpretação da experiência salvífica cristã concretizada e explicitada em outro ambiente sociocultural²⁸. Com isso o sujeito da inculturação é a comunidade de fé, que experiencia o evento salvífico e em consonância com seu contexto cultural o exprime mediante uma linguagem adequada²⁹. Isso afeta tanto a cultura como a própria fé cristã. Aquela alcança novas compreensões de si mesma, enquanto esta descobre novos horizontes, verdades implícitas e realidades veladas³⁰.

A inculturação da fé, pela sua particularidade, comporta um movimento de ruptura e continuidade. É ruptura, porque a mensagem cristã a ser levada à cultura é novidade. Por isso mesmo deverá ser feito com respeito à diversidade cultural e num clima dialógico. E é continuidade, pois se radica na busca do

²³ Cf. Id., Um catolicismo plural? A propósito da “evangelização inculturada” de Santo Domingo. In *Perspectiva Teológica*, v. 25, fasc. 65, 1993, p. 39.

²⁴ JOÃO PAULO II, Carta ao Cardeal Secretário de Estado, 20 de maio de 1982. In *Ibid.*, p. 39, nota 15.

²⁵ Cf. Id., *Inculturação da fé*, p. 48.

²⁶ *Ibid.*, p. 46.

²⁷ *Ibid.*, p. 58.

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 64.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 85.

³⁰ Cf. *Ibid.*

reconhecimento nessa cultura de elementos evangélicos e por isso mesmo podem motivar “expressões originais” da fé³¹.

C. Geffré afirma que,

“é necessário reagir contra a linguagem e a idéia de uma simples adaptação. Crer que se possa traduzir um mesmo conteúdo de fé numa outra língua sem proceder a uma reinterpretação do conteúdo é permanecer no nível de uma adaptação e de uma concepção superficial e instrumental da linguagem”³².

Emerge a necessidade de salientar que a tradição cristã se preocupa, desde as origens, para que haja uma plena correspondência entre o conteúdo da fé e sua forma, ou melhor, entre o que se crê (*fides quae*) e o ato de crer (*fides qua*), sem esquecer que a forma adquire diferentes compreensões, como aconteceu na modernidade com a virada antropocêntrica³³.

A cultura abrange toda a existência humana³⁴, isto é, engloba a vida toda de um povo, de uma etnia ou grupo: “a cultura material, social e interpretativa” e também a totalidade da percepção humana: o imaginário, o simbólico e o real, os quais estão em contínua interação entre si. Por isso mesmo, a cultura não somente comunica e reluz sentido para a vida humana, mas também o produz, isto é, também é fonte de sentido, pois ajuda na auto-realização humana, uma vez que diz respeito aos objetos materiais, à postura e gestos, aos sonhos e símbolos, à estrutura social e política, no mito e no rito, no dogma e nas normas de conduta³⁵.

³¹ Cf. TEIXEIRA, F., *Inculturação da fé e pluralismo religioso*. In TAVARES, S. S. (Org.) *Inculturação da fé*, p. 84.

³² Claude Geffré, *La rencontre du christianisme et des cultures*. *Revue d'Etique et de Théologie Morale – Lê Supplément*, n. 1, 1995, p. 86, In *Ibid.*, p. 90.

³³ *Ibid.*, p. 200.

³⁴ P. Suess destaca quatro conceitos de cultura para o âmbito eclesial: “a) um conceito integral: consiste na observação “da diversidade etnológica dos grupos humanos e da globalidade da atividade cultural”. Isso é perceptível em todos os níveis, ou seja, no material (produção), no social e no ideológico (sistema interpretativo e comunicativo); b) conceito classista: leva em conta o conceito integral, mas privilegia a cultura material e a condição econômica, porque exercem papel determinante na organização social (sistema associativo) e na explicitação global do mundo (sistema interpretativo); c) conceito cognitivo, como o próprio nome sugere, limita-se ao universo cognitivo e ou educativo; d) conceito análogo: parte da origem da palavra, que deriva do campo (agricultura). E neste contexto preciso, a cultura indica “a dedicação humana prolongada à produção e reprodução sistemática de uma determinada espécie”. Em com isso, a cultura vem associada a “determinados valores universais e ao bem comum da humanidade”. O conceito análogo quer particularmente ajudar na identificação de um denominar comum de valores, comportamentos e práticas entre as culturas (Cf. SUESS, P., *Inculturação: Desafios-caminhos-metas*. In *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, v. 49, 1989, p. 97-95.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p.88.

O que há de diferente entre os povos é a cultura, por isso as experiências são múltiplas, as expressões, símbolos e imaginários são diferentes³⁶. Daí que o cristianismo, pelo fato de ser uma religião universal de salvação, optou por diversos caminhos de presença junto a outros povos³⁷.

O mistério de Deus ultrapassa toda e qualquer adequação ou formulação e por esta mesma razão também não consegue ser expresso em nenhuma cultura. A inculturação, nesse sentido, apresenta-se como processo fecundo para a aproximação ao mistério e a busca contínua de transmiti-lo, ainda que de forma inadequada, nas diferentes culturas³⁸.

P. Suess, em analogia à Encarnação de Jesus de Nazaré, aponta que a inculturação é, sobretudo “a abertura de um diálogo”. Em toda a história da salvação, vemos Deus dialogando com seu povo, é o que denotamos a partir dos principais eventos dessa história: a criação do mundo, o Êxodo, as Alianças com o povo, a libertação do Egito e da Babilônia, os profetas e, por último, a Encarnação do Verbo de Deus³⁹.

Esta mesma pedagogia, isto é, o diálogo, é central na inculturação e não somente consiste num movimento *ad extra*, mas também exige um diálogo no interior das Igrejas⁴⁰. A ela pode ser aplicado o mesmo princípio do ecumenismo, ou seja: o de que “haja unidade no necessário, liberdade no que é duvidoso, e em tudo caridade”⁴¹.

O reconhecimento da importância da hermenêutica em Teologia permite compreender com maior fluência que os símbolos da fé cristã são resultantes de uma cultura, de pensamentos e perspectivas situados numa época e local concretos. Essa contingência não põe em xeque a fé, ao contrário, a consciência da historicidade é cabal para que a fé não venha a ser uma ideologia⁴².

O cristianismo, no contexto latino-americano e caribenho, está configurado em torno de pelo menos três blocos culturais, inter-relacionados. São eles: as culturas indígenas, as afro-americanas, e as culturas modernas. Cada qual

³⁶ Cf. Ibid.

³⁷ Para ver como se deu essa presença cf. Ibid. p.97-109.

³⁸ Cf. Ibid., p.118.

³⁹ Cf. Ibid., p.124.

⁴⁰ Cf. Ibid.

⁴¹ CONCÍLIO VATICANO II., *Gaudium et Spes*, n. 92, § 2.

⁴² Cf. BRIGHENTI, A., Educação da fé e evangelização inculturada. In *Encontros Teológicos*, v. 2, fasc. 05, 1997, p. 14.

contempla grande multiplicidade de formas de ser, de conceber, de agir e de comunicar-se⁴³. Mesmo apresentando essas referências, M. de Azevedo, percebe quão limitada é a redução dessa realidade em três vertentes e alerta que em cada uma dessas macroculturas co-habitam inúmeras microculturas ou “subculturas”⁴⁴.

A inculturação é, ao mesmo tempo, “um caminho de discernimento cultural e espiritual e um processo de conhecimento pedagógico da cultura como veículo real ou potencial da fé”⁴⁵. Como tarefa teológica e missionária, ela parece estar aos poucos encontrando solidez no âmbito teórico, porém, no nível pastoral, percebe-se uma grande dificuldade e um avanço lento⁴⁶.

Uma cultura não poderá servir de parâmetro, de regra, para outra. A imposição elimina na cultura o que a distingue, o seu diferencial, a sua identidade. Sua particularidade, por isso, não pode ser transformada em referência universal. O respeito pela cultura significa “reconhecer os outros naquilo que os faz diferentes”⁴⁷.

Como assinala P. Suess, na realidade latino-americana são determinantes dois elementos estruturais antagônicos, a saber: “a monotonia da miséria social e a riqueza pluricultural e multiétnica”⁴⁸. Essas duas faces se interpenetram. A pobreza da grande parcela da população, resultante da assimetria socioeconômica, é um problema a ser combatido com todo vigor. E como a própria realidade exige, a inculturação nesse contexto deve fundar-se na libertação⁴⁹.

Como já elucidamos, no processo da Evangelização há uma interação entre Evangelho e cultura. No entanto, é fundamental a conservação da diferença entre ambos; caso contrário, o Evangelho desaparece e não mais poderá iluminar o mundo. Da mesma forma, se houvesse uma identificação do evangelizador com o outro ou com o próximo, ele perderia sua identidade. Por isso, a proclamação do Evangelho a tais culturas requer uma presença respeitosa, afável, sem deixar de

⁴³ Cf. AZEVEDO, M. de C., Cristianismo, uma experiência multicultural: como viver e anunciar a fé cristã nas diferentes culturas. In *REB*, v. 55, fasc. 220, 1995, p. 777.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 780.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 782.

⁴⁶ Cf. EHLE, P., Inculturação: um desafio pastoral. In *REB*, v. 53, fasc. 209, 1993, p. 167.

⁴⁷ METZ, J. B., Unidade e pluralismo, problemas e perspectivas da inculturação. In *Concilium*, 224 (1989), p. 78. In *Ibid.*, p. 170.

⁴⁸ SUESS, P., *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: ensaios de missiologia*, p. 167.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*

ser crítica⁵⁰. É o que ilustra o documento de Puebla: “A Igreja, Povo de Deus, quando anuncia o Evangelho e os povos acolhem a fé, neles se encarna e assume suas culturas, instaurando, assim, não uma identificação, mas uma estreita vinculação com ela”⁵¹.

2.3.1

Termos co-relacionados à inculturação

É primordial para uma derradeira compreensão da temática distinguir, rapidamente, os termos a ela co-relacionados, a saber: enculturação, aculturação e adaptação.

2.3.1.1

Enculturação

A enculturação, como destaca Azevedo, expressa a dinâmica pela qual cada pessoa é imersa em sua própria cultura. Ela consiste, desta forma, num aprendizado da própria cultura, dos elementos que a constituem, em suma, engloba as diferentes etapas da vida humana. Esse processo acontece no interior da própria cultura e no contexto concreto no qual o ser humano está inserido (grupo ou sociedade)⁵².

A enculturação faz menção ao contato com a própria cultura, o aprendizado do que é próprio do seu grupo, ou seja, a familiarização de valores, costumes, crenças, visão de mundo, enfim, com a história do próprio povo⁵³.

2.3.1.2

Aculturação

⁵⁰ Cf. Ibid., p. 181-182.

⁵¹ Documento de Puebla, n. 400, In Ibid., p. 183.

⁵² Cf. AZEVEDO, M. de C., *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, p. 263.

⁵³ Cf. SUESS, P., Inculturação: Desafios-caminhos-metas. In *REB*, v. 49, 1989, p.88.

Se a enculturação é algo comum e necessário ao desenvolvimento humano, a aculturação consiste nas mutações, transformações geradas na vida de um indivíduo ou grupo ao entrar em contato com uma cultura diferente da sua ou também devido à “interação de duas ou mais culturas distintas”⁵⁴. O indivíduo ou grupo, mediante o contato com outras culturas vai absorvendo novos hábitos, visão da realidade, valores, etc. M. Azevedo sublinha que esse processo marcou fortemente a evangelização. Aqui cabe destacar a missão desenvolvida junto aos novos povos e às conquistas do final do séc. XV e, sobretudo XVI, até o Vaticano II. Ao acolher a fé, os novos povos eram obrigados a aceitar elementos da cultura Européia e assim eram expostos às contínuas transformações decorrentes do intercâmbio de tais culturas⁵⁵.

Assim como no contexto latino-americano são presenciadas relações socioeconômicas assimétricas, também a aculturação caracteriza-se no fomento de um processo assimétrico e, por essa razão, distante da proposta do Reino de Deus⁵⁶.

2.3.1.3

A adaptação

Como ressalta M. Azevedo a partir dos anos 30, quando Pio XI reforça a ação missionária da Igreja, Pierre Charles, entre outros, destaca a importância da adaptação, no ato evangelizador e na mensagem cristã apresentada. Ela consiste numa estratégia para a evangelização que visa “‘enxertar’ a fé na alma e na cultura”⁵⁷. Esta caminhada representa um momento importante rumo à inculturação, porque já é frisada a necessidade de “conhecer, compreender, penetrar a mentalidade e a cultura, para introduzir a mensagem”⁵⁸. Toda essa

⁵⁴ Cf. AZEVEDO, M. de C., *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, p. 264.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 264-265.

⁵⁶ Cf. SUESS, P., *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: ensaios de missiologia*, p. 183.

⁵⁷ Cf. AZEVEDO, M. de C., *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, p. 266.

⁵⁸ *Ibid.*

realidade alcança maior maturidade na década de 50, quando a Igreja volta seu olhar para si⁵⁹.

Diante disso, resultou que somente depois de 10 anos do acontecimento conciliar, surgiu na África e Ásia uma reflexão que visava superar a adaptação⁶⁰. Foi um marco importante apontar essa insuficiência e ao mesmo tempo a urgência de uma nova compreensão teológico-missiológica. Com isso, a Igreja começa a enxergar uma realidade fundamental, a saber, a de que a mensagem deve ser um componente essencial da cultura. Daí que Paulo VI enfatize na exortação Apostólica “*Evangelii Nuntiandi*” que a mensagem cristã seja proclamada no interior da cultura para que deusas haja um encontro entre ela e a fé⁶¹.

2.4

Em busca da compreensão da inculturação

M. Azevedo assinala que somente em 1977, no sínodo sobre a catequese, o cardeal Sin, de Manila, fala explicitamente sobre a inculturação. No entanto, a categoria é oficialmente usada em 1979, pela “*Catechesi Tradendae*” (n. 53)⁶². Mas, sobretudo é o pe. Arrupe, geral dos jesuítas, em sua carta sobre a inculturação de 1978, que vai oferecer uma definição preciosa, nestes termos:

“A inculturação é a encarnação da vida e da mensagem cristãs em uma área cultural concreta, de modo que não somente esta experiência se exprima com os elementos próprios da cultura em questão (o que ainda não seria mais senão adaptação), mas que esta mesma experiência se transforme em um princípio de

⁵⁹ Pio XII assim fala numa radiomensagem destinada à Índia: “A Igreja católica não pede a ninguém que renuncie aos modos e costumes de sua própria pátria cultural. A ninguém ela obriga adotar modos de viver que lhe são estranhos. A Igreja pertence ao Oriente e ao Ocidente. Não está ligada à cultura alguma em particular. Encontra-se em casa em meio a quantos respeitam os mandamentos divinos. A Igreja aceita, desenvolve, dignifica, santifica tudo o que está de acordo com a natureza humana, tudo o que é bom e simplesmente humano”. Radiomensagem à Índia, 31-12-1952, In *Ibid.*, p. 267.

⁶⁰ Cf. *Ibid.* A adaptação, como variante da acomodação, para M. Azevedo pervade o Vaticano II e isso é visível principalmente no âmbito da liturgia, da vida consagrada e da evangelização missionária (Cf. *Ibid.*)

⁶¹ Cf. PAULO VI., *Exortação Apostólica “Evangelii Nuntiandi”*, n. 20

⁶² Cf. AZEVEDO, M. de. C., *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, p. 267.

inspiração, a um tempo norma e força de unificação, que transforma e recria esta cultura, encontrando-se assim na origem de uma nova ‘criação’⁶³.

Sucedo outra definição da inculturação da fé no mesmo ano (1978), na qual é concebida como “o lançamento da semente evangélica na cultura, de modo que o germe da fé possa desenvolver-se nela e exprimir-se segundo o gênio próprio desta cultura”⁶⁴. E esta definição já permite ver que estamos falando de algo totalmente distinto da aculturação e adaptação.

2.4.1

A Inculturação da fé

Como o próprio nome indica, a inculturação da fé consiste na transferência de sentidos e valores, de determinados elementos e símbolos, de formas de pensar e conceber de determinada cultura para outras culturas ou cultura. É uma cultura que afeta profundamente as outras⁶⁵. É a solidificação crítica do Evangelho e da cultura, tendo como meta mestra o diálogo no anúncio do Evangelho⁶⁶.

M. Azevedo concebe que a inculturação⁶⁷ da mensagem cristã é a

“concretização, no processo de evangelização, desta passagem dos sentidos da mensagem, codificados, de fato, segundo uma cultura, que efetivamente os anuncia e se eclipsa em seguida, ao código de uma outra cultura, que os recebe

⁶³ CIS, (*Centrum Ignatianum Spiritualitatis*), “Inculturazione, concetti, problemi, orientamenti, 1979, In *Ibid.*, p. 271.

⁶⁴ *La Civiltà Cattolica* (editoriale) “Il problema dell’inculturazione oggi” 129/4 Quad. 3082 (18-11-1978), nota 6, p. 315, In *Ibid.*, p. 268.

⁶⁵ Cf. *Id.*, *Modernidade e cristianismo: o desafio à inculturação*, p. 20.

⁶⁶ Cf. SUESS, P., *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: ensaios de missiologia*, p. 184; 191.

⁶⁷ Os teólogos asiáticos se sentem mais inclinados a usar a categoria “interculturização” e não inculturação, pois acreditam que nela é expressa com maior propriedade a experiência dialógica do pluralismo. Ela implica assim, uma nova acolhida e um contínuo processo de reinterpretação tanto do evangelizador como do evangelizado (Cf. TEIXEIRA, F., *Inculturação da fé e pluralismo religioso*. In TAVARES, S. S. (Org.) *Inculturação da fé*, p. 84). Já Andrés Torres Queiruga acredita que “inreligiosa” expresse melhor essa realidade, uma vez que no diálogo não somente é valorizada a verdade da revelação presente na religião do outro, mas é meio (diálogo) para “vivificá-la e complementá-la como sua própria contribuição, ao mesmo tempo em que enriquece e completa com os elementos que essa lhe fornece”. E como o cristianismo não somente assume o dado cultural, mas também o religioso, daí a acentuação desse último (Cf. *Ibid.*, p. 92, nota 34).

e os torna vivos e adequadamente inteligíveis em seus próprios termos e contextos”⁶⁸.

Esta definição está em plena sintonia com a proferida pelo pe. Arrupe, supracitada.

Para M. Azevedo, a inculturação torna-se possível, numa primeira análise, porque há uma realidade comum, o humano⁶⁹. No entanto, isso é insuficiente e, por isso, pelo menos três elementos primordiais que a acompanham são: o diálogo, a acolhida e a valorização da outra cultura. A cultura evangelizada, quando responde positivamente à mensagem, a interpreta, recodifica, e a explicita com elementos que lhe são peculiares, com fidelidade à mensagem⁷⁰.

A crescente consciência da necessidade da inculturação deve-se essencialmente a três momentos fundamentais, dois de cunho intra-ecclesial e um extra-ecclesial, a saber: a) a compreensão efetiva da Igreja como realidade mundial e não apenas Ocidental e Européia convidada a anunciar o Evangelho na diversidade cultural e religiosa; b) a valorização das Igrejas locais inseridas nos contextos plurais e específicos⁷¹; e c) a reafirmação das identidades por parte das culturas que por tanto tempo foram oprimidas e espoliadas...⁷²

O diálogo entre fé e culturas se efetiva mediante o que Azevedo denomina de Evangelização inculturada⁷³ que objetiva

⁶⁸ AZEVEDO, M. de C., *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, p. 270-271. Ou também: “a realização da fé e da experiência cristã numa cultura, de tal modo que não só se expresse com elementos culturais próprios (tradução), mas também se torne uma força que anima, orienta e renova esta cultura (discernimento), contribuindo para a formação de uma nova comunidade, não só dentro de sua cultura, mas ainda como enriquecimento da Igreja universal (síntese)”. A. ROEST CROLLIUS, “Die ethnologisch-religionswissenschaftliche und missionstheologische Diskussion um En- und Inkulturation” em: LIENKAMP, A.; LIENKAMP, C. (Orgs.), Würzburg, 1977, p. 20, In MIRANDA, M. de F., *Inculturação da fé*, p. 38.

⁶⁹ Cf. AZEVEDO, M. de C., *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, p. 272.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 271-272; Id., *Entroncamentos e entrecosques*, p. 49-64; tb Id., *Cristianismo, uma experiência multicultural: como viver e anunciar a fé cristã nas diferentes culturas*. In *REB*, v. 55, fasc. 220, p. 7-8.

⁷¹ Cf. Id., *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, p. 280-288.

⁷² Cf. *Ibid.*, p. 279-280.

⁷³ A evangelização inculturada se caracteriza estruturalmente por 4 diferentes níveis que assim podem ser descritos: sua gênese volta-se ao conhecimento e identificação da cultura a ser evangelizada; num segundo momento acontece a “interação entre o evangelizador e as pessoas da cultura destinatária, e sempre a partir da cultura”, procura-se identificar na cultura o que é incompatível como o Evangelho; depois desta etapa, a mensagem já pode ser proclamada explicitamente, isto é, anunciado à cultura aquilo que ela não teve conhecimento até então, a história da salvação; e assim chegamos ao último nível, que versa acerca do “agente de evangelização, o portador da mensagem, assim como o espaço cultural em que se produz tal evangelização é a comunidade de fé”, a Igreja. Para maior aprofundamento (cf. *Ibid.*, p. 302-313).

“uma cultura transformada pelo Evangelho, não de fora para dentro, mas a partir de dentro dela mesma e num confronto consigo mesma – à luz do Evangelho, é certo – em ordem ao seu próprio crescimento e amadurecimento do seu potencial próprio, válido como tal, ou eventualmente desfigurado antes, ou limitado pelo processo histórico”⁷⁴.

Há também três grandezas teológicas fundamentais na inculturação, a saber: a) o mistério da Encarnação: Deus se encarna e assume a humanidade; b) o Pentecostes: o envio do Espírito Santo, que rompe as fronteiras das nações⁷⁵; e c) a catolicidade: a qual não se limita a uma universalização geográfica, mas é, antes e acima de tudo, “a unidade no Senhor, na fé, no Evangelho, das mais diversificadas culturas”⁷⁶.

A inculturação, implica numa comunicação, na qual o “receptor” e o “emissor” não são confundidos ou identificados, mas sim partes integrantes do diálogo⁷⁷. Nesse sentido “a inculturação constrói um canal pelo qual as águas do Evangelho podem irrigar (não inundar!) o território cultural dos diferentes povos e grupos sociais”⁷⁸.

O núcleo desse processo consiste em inculturar a própria vida cristã, ou seja, a experiência salvífica. E essa experiência é ao mesmo tempo experiência e interpretação. Na medida em que a pessoa a experimenta, identifica-se com o experimentado e o faz com base nos modelos, conceitos, esquemas ou expressões já conhecidos. Por isso, “experimentamos interpretando, sem que possamos traçar uma linha divisória clara entre o momento da experiência e o da interpretação”⁷⁹.

A inculturação no contexto latino-americano tem seu eixo central nos pobres. Assim, os excluídos e marginalizados a partir das suas culturas são os sujeitos da evangelização⁸⁰. A Igreja se encontra desafiada a um caminhar inculturado, arraigado pela solidariedade e partilha, pela Diakonia e fidelidade ao Kerigma⁸¹. Jamais podemos olvidar que a inculturação encontra sua plena explicitação no mistério central do cristianismo, ou seja, a Encarnação do Verbo

⁷⁴ Ibid., p. 307.

⁷⁵ Cf. ROXO, R. M., Igreja e inculturação. In *Revista de cultura Teológica*, v. 2, fasc. 5, Outubro/dezembro, 1993, p. 83.

⁷⁶ Ibid., p. 84.

⁷⁷ Cf. SUESS, P., Inculturação: desafio-caminhos-metas. In *REB*, v. 49, fasc. 193, 1989, p. 117.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos*, p. 21-27.

⁸⁰ Cf. SUESS, P., A disputa pela inculturação, In ANJOS, M. F. dos (Org.) *Teologia da inculturação e inculturação da Teologia*, p. 124.

⁸¹ Cf. Ibid. p. 125.

de Deus, no Deus que assume o humano/cultural⁸². Por isso, os parâmetros para averiguar a compatibilidade entre cultura e Evangelho são: a dignidade humana e o ensinamento de Jesus Cristo⁸³.

O decreto *Ad Gentes*, que aborda a atividade missionária da Igreja, sublinha a urgência da Igreja inserir-se nos diferentes povos⁸⁴. Fala das “sementes do Verbo” presente nas outras culturas⁸⁵.

Na acepção de cultura matizada na constituição *Gaudium et Spes* é reconhecida a pluralidade cultural e vê-se positivamente o surgimento de uma cultura mais plural⁸⁶.

A encíclica *Redemptoris Missio* (07/12/90) apresenta uma reflexão mais focada na inculturação da fé e ressalta que ela urge atualmente mais do que em outras épocas. Esta perspectiva fica bem enfatizada num trecho da encíclica:

“Pela inculturação, a Igreja encarna o Evangelho nas diversas culturas e simultaneamente introduz os povos com as suas culturas na própria comunidade, transmitindo-lhes os seus próprios valores, assumindo o que de bom nelas existe, e renovando-as a partir de dentro. Por sua vez, a Igreja com a inculturação torna-se sinal mais transparente daquilo que realmente ela é, e um instrumento mais apto para a missão... Enfim, a inculturação deve envolver todo o povo de Deus, e não apenas alguns peritos, dado que o povo reflete aquele sentido da fé, que é necessário nunca perder de vista”⁸⁷.

Outro momento importante a ser destacado por nós é a exortação apostólica pós-sinodal *Ecclesia in África* (14/09/95), na qual foi manifesto ser “a inculturação uma prioridade e uma urgência na vida das Igrejas particulares na África”⁸⁸. Na exortação pós-sinodal destinada às Américas (*Ecclesia in America*) o acento recaiu sobre a evangelização da cultura, principalmente urbana e somente aborda o tema da inculturação no contexto da religiosidade popular⁸⁹. Na

⁸² Cf. Ibid. p. 131.

⁸³ Cf. AZEVEDO, M. de C., Inculturação. In LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (Orgs.) *Dicionário de Teologia Fundamental*, p. 471.

⁸⁴ CONCÍLIO VATICANO II., *Ad Gentes*, n. 10: “...A Igreja, a fim de poder oferecer a todos o mistério de salvação e a vida trazida por Deus, deve inserir-se em todos esses agrupamentos impelida pelo mesmo movimento que levou o próprio Cristo, na encarnação, a sujeitar-se às condições sociais e culturais dos homens com quem viveu”.

⁸⁵ Cf. Ibid., n. 11 e n. 22.

⁸⁶ Cf. MIRANDA, M. de F., *Inculturação da fé*, p. 26; cf. também CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*, n. 53; 58.

⁸⁷ Encíclica *Redemptoris Missio*, n. 53, In Ibid., p. 32.

⁸⁸ Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Ecclesia in África*, n. 78, In Ibid., p. 33.

⁸⁹ Exortação Pós-Sinodal *Ecclesia in America*, n. 16, In Ibid.

exortação pós-sinodal *Ecclesia in Asia* a reflexão já incide diretamente sobre a inculturação da fé⁹⁰.

No âmbito latino americano, na conferência de Medellín, o foco central residiu nos seguintes temas: a injustiça social, a crise e os conflitos do continente⁹¹. E o texto baseia-se principalmente na encíclica “*Evangelii Nuntiandi*” de Paulo VI e na constituição *Gaudium et Spes* do Vaticano II⁹². O documento de Puebla, embora focado no âmbito social, principalmente na opção pelos pobres, apresenta pouca contribuição acerca da relação entre fé e cultura (Puebla 385-443)⁹³.

Na conferência em Santo Domingo⁹⁴, a evangelização da cultura adquiriu maior relevância. Um capítulo do documento fala sobre “cultura cristã” (termo provindo do discurso inaugural do papa). É usada pela primeira vez a categoria “inculturação” do Evangelho (nº 230). Assim fala o documento pouco mais à frente: “uma meta da evangelização inculturada será sempre a salvação e libertação integral de determinado povo ou grupo humano” (DSD 243).

Mas o que a princípio parece ser um avanço significativo não o é, porque a conferência de Santo Domingo insiste numa visão muito estreita da evangelização e inculturação (como também fora Puebla). O foco volta-se aos valores da cultura. Assim, a inculturação funda-se no reconhecimento dos valores evangélicos presentes na cultura atual e em inculcar valores ainda não presentes nela⁹⁵. Nessa oportunidade falou-se sobre as culturas indígenas, afro-americanas e mestiças na América Latina e no Caribe e que a evangelização deve ser uma ajuda ao fortalecimento das identidades culturais e promoção desses povos⁹⁶. Santo Domingo alude à importância da evangelização inculturada⁹⁷, mas isto de forma geral sem aprofundar suas implicações teológicas, eclesiais e pastorais.

⁹⁰ Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Ecclesia in Ásia*, n. 21, In *Ibid.*

⁹¹ Cf. CASTILLO, F., Cristianismo e inculturação da América Latina. In *Concilium*, v. 30, fasc. 251, 1994, p. 86.

⁹² Cf. *Ibid.*, p. 87.

⁹³ Para nossa temática interessam sobretudo (400-404).

⁹⁴ Para ver os meandros do acontecimento de Santo Domingo cf. BEOZZO, J. O., Inculturação, evangelização e libertação em Santo Domingo. In *REB*, v. 53, fasc. 212, 1993, p. 801-823, principalmente 809-823.

⁹⁵ Cf. CASTILLO, F., Cristianismo e inculturação da América Latina. In *Concilium*, v. 30, fasc. 251, 1994, p. 88.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 89.

⁹⁷ Cf. DSD, n. 13; 298-300.

Já a V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe, em Aparecida, ao falar da cultura, enfatiza primeiramente a dimensão negativa, apresentada “como ameaça à fé cristã e à comunidade eclesial”⁹⁸. É o que pode ser lido no documento: “uma cultura distante e hostil à tradição cristã”⁹⁹. Os aspectos positivos das culturas não são totalmente esquecidos, mas são pouco enfatizados. Fala-se em “respeito à dignidade e à liberdade de cada um” (n. 479); e também cita “o valor fundamental da pessoa de sua consciência e experiência, a busca do sentido da vida e da Transcendência”; a “simplicidade e o reconhecimento do fraco e do pequeno na existência” (n. 52); “o desejo de se encontrar com os outros e compartilhar a vida” (n. 53).

O documento reconhece a riqueza e pluralidade cultural do contexto latino-americano e caribenho, tanto indígenas, afro-americanas, mestiças, camponesas, urbanas e suburbanas (n. 56). Há o reconhecimento da importância da inculturação: “vemos com esperança o processo de inculturação discernido à luz do magistério” (n. 94); mas pelo que percebemos, não foi aprofundado como, a evangelização mediante a inculturação, se tornaria mais eficaz¹⁰⁰.

São mencionadas as ameaças à cultura indígena (n. 90) e o necessário respeito e valorização não somente da cultura indigenista, mas também das culturas de origem Africana (n. 56, 532), e mestiças (n. 80). Há ainda breve descrição da cultura latino-americana, um parágrafo, na qual vêm relatados diferentes fatores culturais e religiosos decorrentes da sua peculiar história (n. 4-5).

2.4.2

Pressupostos da inculturação

Na concepção de M. de Azevedo há sete pressupostos centrais no empreendimento da inculturação que precisam ser levados muito a sério: a) o Evangelho está situado além das culturas e por isso mesmo não poderá ser

⁹⁸ Cf. MIRANDA, M. de F., Cultura e Evangelização no documento de Aparecida. In *Perspectiva Teológica*, n. 110, Janeiro/Abril, 2008, p. 77.

⁹⁹ Documento de Aparecida, n. 10, cf. também n. 36, 37, 44, 51.

¹⁰⁰ Cf. MIRANDA, M. de F., Cultura e Evangelização no documento de Aparecida. In *Perspectiva Teológica*, n. 110, Janeiro/Abril, 2008, p. 81-82.

identificado com nenhuma delas, apesar dele mesmo ter surgido dentro de uma cultura específica; b) a evangelização terá êxito à medida que a cultura do evangelizador e grupo evangelizado são valorizados e quando cultura e Evangelho formam uma unidade; c) a cultura, pela sua própria natureza, é plural e diversificada e tal fato não pode ser ignorado; d) a cultura transcende ao que pode ser percebido e descrito; e) a cultura, por ser produto humano, se vê marcada pela contingência. Ou seja, é inadmissível querer absolutizar a cultura seja de quem traz a mensagem seja de quem a recebe. O encontro intercultural é fecundo não somente por causa da diversidade, mas também por apontar possíveis falhas e contradições; f) a inculturação não visa retomar um estereótipo cultural de forma anacrônica; e g) o fato da cultura ser viva mostra que ela é sujeita a mudanças. A inculturação por essa razão também é um processo ativo e contínuo¹⁰¹.

O processo da inculturação é uma tarefa árdua e requer muito tempo, além de um grande conhecimento, o melhor possível, da cultura à qual é proposto o Evangelho. Daí ser fundamental servir-se de um instrumental metodológico e analítico que permita maior interação com a cultura em questão¹⁰². Para que não haja imposição ou transposição de verdades, o processo de evangelização deve ser fiel à cultura evangelizada. Aliás, esse é o específico da inculturação e sua razão de ser¹⁰³. Com isso fica evidente também que cada grupo tem sua forma particular de viver e explicitar a fé¹⁰⁴.

Para a evangelização inculturada é primordial reconhecer que Deus chegou antes de todas as culturas, porque ele se autodoou à humanidade¹⁰⁵.

A inculturação está profundamente relacionada com a libertação e com a evangelização integral. Da mesma forma, como a Encarnação de Jesus é redentora, a inculturação, como seguimento de Jesus, é libertadora¹⁰⁶. Ao falarmos de inculturação integral pressupõe-se um conceito de cultura que seja adequado, ou seja, que abranja a produção e reprodução de significados e sentidos inerentes aos sistemas culturais¹⁰⁷.

¹⁰¹ Cf. AZEVEDO, M. de. C., Contexto geral do desafio da inculturação. In ANJOS, M. F. dos (Org.) *Teologia da inculturação e inculturação da Teologia*, p. 14-19.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, p. 20-21.

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 22.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁶ Cf. SUESS, P., Inculturação: Desafios-caminhos-metas. In *REB*, v. 49, 1989, p.120.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*

2.5

A importância da hermenêutica da inculturação da fé

A dinâmica da inculturação é sumamente hermenêutica. Para Ricoeur “‘tornar próprio’ o que era antigamente ‘estranho’ é o objetivo último de toda hermenêutica”¹⁰⁸. Conforme o mesmo autor, os textos, ou mesmo a própria realidade, possuem um “excesso de significado”, o qual é descoberto mediante as “recepções sempre mutáveis” nos diferentes tempos históricos e lugares¹⁰⁹. Já Gadamer, analogicamente, concebe a interpretação como uma conversa. Tanto o intérprete como o texto devem ser respeitados¹¹⁰. Afirma ele: “o texto, para ser entendido propriamente, isto é, de acordo com sua reivindicação, tem que ser compreendido em todo momento, em toda situação concreta, de modo novo e diferente”¹¹¹. Diante do afirmado acerca da hermenêutica, um genuíno encontro entre fé e cultura, ou, se preferirmos, Evangelho e cultura resulta em enriquecimento para ambos¹¹².

A “consciência moderna” promulga um caráter reflexivo ao que lhe é transmitido pela tradição, o que por sua vez também aponta para o seu caráter histórico. Nisso a consciência histórica procura perceber a verdade na sua intenção primeira, colocando-a no seu contexto, para compreender o significado e

¹⁰⁸ RICOEUR, P., *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1976, p. 91, Apud GROOME, T., *Inculturação: como proceder num contexto pastoral*. In *Concilium*, v. 30, fasc. 251, 1994/1, p. 141. A hermenêutica numa primeira aproximação designa na práxis de determinada arte. E aqui se relaciona a arte “do anúncio, da tradução, da explicitação e interpretação”. Na mitologia o Hermes era o mensageiro divino que transmitia a mensagem dos deuses aos seres humanos. Daí ser que a missão do *hermeneus* consistia traduzir para uma linguagem acessível o que não era alcançado pela população. Nesse sentido a tarefa primordial da hermenêutica residia nessa tradução de um mundo para o outro: dos deuses para o humano (Cf. GADAMER, H-G., *Verdade e método*, v. 2, p. 111-112). Essa categoria defronta-nos com a tradição científica da modernidade. E a hermenêutica não se reduz a “teoria da arte”, que somente quer compreender a opinião alheia, mas sim, faz com que toda interpretação venha precedida de uma crítica de si e com isso permita averiguar a verdade que traz e colocá-la a prova. Para tanto, o diálogo apresenta-se como elemento basilar e, desse modo, exige uma abertura e participação de ambas as partes (Cf. *Ibid.*, p. 141).

¹⁰⁹ Cf. TRACY, D. *Plurality and Ambiguity Hermeneutics*, Religion, Hope, Harper and Row, San Francisco, 1987, p. 14, Apud GROOME, T., *Inculturação: como proceder num contexto pastoral*. In *Concilium*, v. 30, fasc. 251, 1994/1, p. 142.

¹¹⁰ Cf. GADAMER, H. G., *Truth and Method*, Crossroad, Nova Iorque, 1992, esp. p. 381-388, Apud *Ibid.*

¹¹¹ GADAMER, H. G., *Truth and Method*, p. 309, Apud *Ibid.*

¹¹² Cf. *Ibid.*, p. 143.

a realidade por ela mencionados¹¹³. Nesse sentido, a hermenêutica tem a preocupação central de elucidar o significado original de um escrito ou de algo passado por determinada tradição. Procura, assim, entender o círculo existente entre o todo e suas partes e sua pericorese¹¹⁴.

A fé cristã circunscreve-se numa particularidade e em unidade com as diferentes expressões¹¹⁵. A unidade acontece em torno do “essencial”, visto que o cristianismo está fundado em valores e verdades possíveis de serem acolhidos por todas as pessoas, embora numa apropriação diferenciada em cada cultura¹¹⁶.

Como é sabido, o discurso é provisório e a verdade se apresenta para nós como plural, porque a própria realidade assim se caracteriza. Se ao fazer Teologia estamos cientes disso, defrontamo-nos com a real pertinência e necessidade da hermenêutica, a qual será mais interrogativa, aberta e não autoritária¹¹⁷. Por isto a tarefa teológica reside na atualização do que foi revelado e manifesto em Jesus Cristo. Daí ser a hermenêutica um instrumental indubitável, porque se empreenderá em articular as confissões de fé dogmáticas e a Escritura¹¹⁸, com a existência humana concreta.

Da mesma forma, é demasiado limitado querer fundamentar a fé unicamente em argumentos que prescindam da experiência e do contexto vital. O ato da fé não poderá consistir unicamente na tradição, mas deverá ser atualizado no hoje da vida eclesial. Por outro lado, esse ato é fruto de uma recepção e um desenvolvimento contínuo¹¹⁹.

Para C. Geffré a Teologia pode ser designada como hermenêutica na medida em que percebe que o discurso acerca de Deus também é um discurso sobre o ser humano¹²⁰ e vice-versa. E que a linguagem teológica é eminentemente interpretativa, já que versa sobre “a realidade do mistério de Deus a partir de significantes inadequados”¹²¹.

¹¹³ Cf. GADAMER, H-G (autor); FRUCHON, P. (Org.) *O problema da consciência histórica*, p. 18.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 57-58.

¹¹⁵ Cf. GROOME, T., *Inculturação: como proceder num contexto pastoral*. In *Concilium*, v. 30, fasc. 251, 1994/1, p. 143.

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*

¹¹⁷ Cf. GEFFRÉ, C., *Como fazer Teologia hoje*, p. 22.

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 25.

¹¹⁹ Cf. RUBENS, P., *O rosto plural da fé*, v. 1, p. 28.

¹²⁰ Cf. GEFFRÉ, C., *Como fazer Teologia hoje*, p. 30.

¹²¹ Cf. *Ibid.*, p. 81.

Com isso, a Teologia quer ser entendida não pura e simplesmente como um discurso sobre Deus, mas acima de tudo, como reflexão acerca da linguagem sobre Deus. Ou ainda, uma reflexão pautada na linguagem que “fala humanamente de Deus”¹²².

A Teologia não pode abdicar das exigências que o pluralismo lhe impõe. É preciso estar aberta ao pluralismo de expressões e à alteridade irreduzível de tantas formas de crer, de conceber e do próprio viver¹²³.

Nesse mesmo âmbito, quando falamos de interpretação da mensagem cristã, é preciso dissociar a mensagem cristã como significado permanente e os significantes, ou seja, as culturas às quais a mensagem foi transmitida e nas quais é interpretada. C. Geffré alerta também para a necessária distinção dos significantes oriundos da fé cristã e aqueles que são próprios do contexto cultural da primeira comunidade que vivenciou e narrou os testemunhos apostólicos¹²⁴. Embora, jamais possam ser separadas mensagem e linguagem¹²⁵.

Para ele, a hermenêutica teológica tem a missão de “discernir a experiência histórica subjacente a algumas formulações teológicas e que foram mais tarde consagradas por definições dogmáticas”¹²⁶. Com essa caracterização percebemos que se trata de uma hermenêutica crítica que vai fundo com relação aos contextos e às condições, nos quais os textos surgiram.

No processo hermenêutico, segundo Geffré, há três critérios básicos para saber se a interpretação atual da mensagem cristã é exata e fiel à mensagem primeira: a) os textos da Escritura, testemunho da comunidade primitiva; b) a “tradição teológica e dogmática como testemunho da experiência histórica posterior”¹²⁷ e c) o conteúdo da nossa experiência de fé hoje. A questão central reside no como posso “reproduzir a experiência cristã fundamental” no contexto histórico atual¹²⁸.

¹²² Cf. Ibid., p. 33.

¹²³ Cf. RUBENS, P., *O rosto plural da fé*, v. 1, p. 185.

¹²⁴ Cf. GEFFRÉ, C., *Crer e interpretar*, p. 37

¹²⁵ Cf. Ibid., p. 41; 45-49.

¹²⁶ Ibid., p. 50.

¹²⁷ Ibid, p. 52.

¹²⁸ Cf. Ibid.

Mostra-se, por sua vez, imprescindível ter como base o contexto do crer, radicado na experiência, que permitirá um discernimento da fé no lugar em que ela se manifesta¹²⁹.

Não podemos ignorar que determinado texto responde sempre a uma pergunta prévia e para que o texto seja efetivamente compreendido é mister entender a que pergunta o texto responde¹³⁰. Num segundo momento podemos ver os novos questionamentos que podemos dirigir ao texto a partir do nosso contexto. Dessa forma, o significado fica comprometido, visto que como mencionamos, o discurso é provisório e os conceitos podem, no decorrer da história, assumir outro significado¹³¹. E nesse sentido, a reformulação do dogma se torna necessária sempre que ele não responda mais às intuições que o motivaram ou se as categorias e conceitos neles contidos não expressarem mais o que fora afirmado.

Diante do referido, aparece a necessária tarefa teológica de explicitar de forma coerente e buscar cognição das novas experiências de fé suscitadas pela realidade e em consonância com as experiências anteriores, tendo por base a Escritura, a história da Igreja e a Tradição¹³².

Assim, na Teologia hermenêutica estão correlatos a experiência da primeira comunidade, aquela que relatou sua experiência de Deus e tornando-se normativa para nós cristãos, e a nossa experiência histórica, fruto do nosso tempo¹³³.

A inculturação, mesmo se não reflexivamente, perpassa toda a história salvífica. Isto é verificável nos relatos bíblicos, na linguagem usada e na própria mensagem de Jesus Cristo¹³⁴, na história veterotestemanária e na Teologia dos padres da Igreja¹³⁵.

Como M. de F. Miranda enfatiza, a inculturação, da forma como hoje é entendida, é fruto do desenvolvimento e maturação pós-Vaticano II. Antecede um processo propedêutico do qual podemos destacar a Encíclica *Princeps Pastorum*,

¹²⁹ Cf. RUBENS, P., *O rosto plural da fé*, v. 1, p. 29.

¹³⁰ Cf. GEFFRÉ, C., *Crer e interpretar*, p. 70.

¹³¹ Cf. *Ibid.*, p. 77-80.

¹³² Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos*, p. 35.

¹³³ Cf. GEFFRÉ, C., *Crer e interpretar*, p. 131.

¹³⁴ Cf. MIRANDA, M. de F., *Inculturação da fé*, p. 17-19.

¹³⁵ Cf. RIBEIRO, A. L. do V., Os padres da Igreja e a inculturação da fé. In *Grande Sinal*, v. 53, fasc. 05, 1999, p. 577-590.

de João XXIII, a qual reconhece que a Igreja é plural nas culturas, que estas devem ser respeitadas e que a fé cristã não está ligada a uma cultura específica¹³⁶.

Há diversas acepções de cultura, as quais se complementam resultantes de ângulos em que são descritas, mas a nós interessam sobretudo as da antropologia cultural e as da filosofia. A primeira procura entender a diversidade cultural, a partir de suas “causas e justificações”¹³⁷. A explicitação antropológica faz um levantamento da pluralidade cultural. E a tarefa de mostrar o que há de comum entre as culturas é a incumbência da filosofia¹³⁸.

Já no âmbito da Revelação, vemos que nela está implicada a compreensão do mundo e a autocompreensão que o ser humano tem de si. Por essa razão, a linguagem sobre Deus e sobre sua autocomunicação está enraizada na realidade humana e no mundo. Todo argumento acerca de Deus é também uma afirmação sobre o ser humano e o mundo, como também, se corretamente entendida, a afirmação religiosa sobre o ser humano e seu mundo é também um enunciado sobre Deus. Nesse sentido, a afirmação teológica é ao mesmo tempo uma afirmação antropológica¹³⁹. Não se pode, porém, querer reduzir a Teologia à antropologia, assim como o faz o humanismo ateu.

A garantia da eficácia da inculturação é o Espírito Santo, como destacou o Sínodo da Ásia (1998). É ele que orienta os corações rumo à verdade de Deus,

“ele (ES) se encontra já em certa medida presente, dando aos homens e mulheres de coração sincero a força para vencerem o mal e as insídias do maligno, oferecendo a todos, embora de um modo que só Deus conhece, a possibilidade de terem parte no mistério pascal”¹⁴⁰.

A questão fundamental no âmbito da inculturação é a experiência de fé, sem esta não há mensagem a ser inculturada¹⁴¹.

V. Codina mostra a crescente consciência de uma abertura ao mundo não Ocidental e uma “desocidentalização do cristianismo”. Ele acredita inclusive que dentre as múltiplas razões da atual crise eclesial ocidental, sobretudo na Europa,

¹³⁶ Cf. MIRANDA, M. de F., *Inculturação da fé*, p. 25.

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 44.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 46.

¹³⁹ Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos*, p. 49.

¹⁴⁰ *Ecclesia in Ásia*, n. 21. TEIXEIRA, F., *Inculturação da fé e pluralismo religioso*. In TAVARES, S. S. (Org.) *Inculturação da fé*, p. 94.

¹⁴¹ Cf. *Perspectiva Teológica (editorial)*, *Inculturar a fé, evangelizar a cultura*, n. 110, Janeiro/Abril, 2008, p. 6.

uma delas pode ser motivada pela sua identificação quase que exclusiva com a cultura Ocidental¹⁴². Percebe também que na Igreja Oriental e na experiência eclesial latino-americana há uma ênfase maior na realidade e na vida, do que na teoria e especulação, o que muitas vezes pode ser visto com certa suspeita. Elas são mais “simbólicas que racionais” e nelas acontece um testemunho de comunhão e participação e há algumas sementes proféticas frente as realidades adversas à vida e à justiça¹⁴³.

2.6

Critérios para a inculturação da fé

O Evangelho proclama a conversão (*metanóia*¹⁴⁴), a mudança. No processo da inculturação isso precisa ser verificado. Se não houver mudança, ou o Evangelho não tiver contato efetivo com a cultura ou se ele é absorvido por essa última, a inculturação fica comprometida¹⁴⁵.

O Evangelho precisa ser ouvido integralmente; não pode ser homogeneizado pela cultura. Ou ainda, aceito naquelas partes que são mais cômodas e que não exigem a *metanóia*. Não podemos jamais esquecer do

¹⁴² Cf. CODINA, V., Desocidentalizar o cristianismo. In *Perspectiva Teológica*, n. 110, Janeiro/Abril, 2008, p. 6.

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 21.

¹⁴⁴ *Metanóia*, termo grego que designa mudança de sentimento, arrependimento; termo eclesiástico: penitência. (PEREIRA, I., *Metanóia*. In *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, p. 368.) No sentido profano, o termo grego consiste em mutação em prol de uma persuasão, de uma mudança na conduta. No contexto bíblico, essa categoria é mantida com seu significado originário, porém com uma nova diretiva, explicitada pelo convite que Cristo faz: "...Arrependei-vos, porque está próximo o Reino dos Céus" (Mt 4,17). Na pregação dos profetas subsiste constantemente a exortação à conversão e o retorno para Deus (Am 4,6; Jr 23,14). Depois do exílio, Israel é convidado a se converter e voltar-se totalmente ao Senhor (Ecl 17, 21-31). A penitência proclamada por Cristo exige mudança radical na vida (conduta) (cf. Mt 5,17-24). A conversão só é plena no ato de aderir inteiramente a Deus. Em suma, implica tornar-se discípulo de Cristo e crer em seu Evangelho (Mt 16,16). Portanto, a *metanóia* é penitência, ou seja: uma mudança, conversão interior; que primeiramente é dom de Deus, mas cabe ao ser humano a responsabilidade de acolhê-lo. Enfim, o conceito *metanóia* na Sagrada Escritura descreve a intencionalidade do pecador de se reconciliar com Deus e se converter. Para tanto, requer da pessoa uma confiança total na misericórdia de Deus e, sobretudo querer conformar sua vida à vontade de Deus. (Cf. ALSZEGHY, Z.; FLICK, M., *Il Sacramento della riconciliazione*, pp. 101-110).

¹⁴⁵ Cf. SCHREITER, R., Inculturação da fé ou identificação com a cultura? In *Concilium*, v. 30, fasc. 251, 1994/1, p. 31.

princípio primordial: “o Evangelho transcende toda cultura particular e não pode ser domesticado por nenhuma delas”¹⁴⁶.

A inculturação, mesmo sendo de cabal importância, está sujeita a perigos, ou seja, à medida que a mensagem é comunicada de uma cultura para outra, ela pode ter ganhos ou perdas em informação e inteligibilidade¹⁴⁷. Por outro lado, a inculturação pode viabilizar novos *insights* e fazer com que a “fé deite raízes”¹⁴⁸.

Ela pode ser descrita como “um encontro dialético entre a fé cristã e uma determinada cultura em que a cultura é afirmada, questionada e transformada em prol do Reino de Deus e na qual a fé cristã é igualmente afirmada, questionada e enriquecida por esta singular instância de sua realização”¹⁴⁹.

No processo da inculturação, os valores do Reino de Deus são os que determinam o caminho a ser seguido. Assim, nele deve prevalecer a suprema lei do amor¹⁵⁰.

2.7

Convicções inerentes à inculturação

Há uma implicação entre cristianismo e cultura. Ou ainda, entre fé e cultura, uma vez que não existe cristianismo fora da cultura, nem essa última desprovida de fé. Afirma-se, assim, que as expressões da fé cristã podem ser expressas nos diferentes contextos e ao mesmo tempo a presença salvífica e reveladora de Deus já se faz presente na cultura, antes de ela vir expressa tematicamente¹⁵¹.

A fé cristã necessita ser continuamente atualizada, porque as mudanças culturais e religiosas são constantes. Na busca pela explicitação do mistério Santo

¹⁴⁶ Cf. Ibid.

¹⁴⁷ Cf. Ibid.

¹⁴⁸ Ibid, p. 32.

¹⁴⁹ GROOME, T., Inculturação: como proceder num contexto pastoral. In *Concilium*, v. 30, fasc. 251, 1994/1, p. 136.

¹⁵⁰ Cf. Ibid., p. 145.

¹⁵¹ Cf. Ibid., p. 137.

e inexaurível de Deus, a Teologia visa descobrir novas formas de crer e entender esse mistério que envolve o ser humano. E, além disso, desenvolver uma visão que mais se aproxime de Deus mesmo¹⁵².

Assim, a inculturação se estrutura a partir de três momentos complementares: a) a presença e encontro com a cultura que não é a sua, requer uma linguagem nova, gestos e símbolos que a alcancem; b) a árdua e central tarefa do diálogo, momento de discernimento, sobre os elementos culturais que podem ser assumidos pelo Evangelho e quais devem ser descartados; c) e finalmente a síntese, fruto do encontro e do diálogo, que ilumina não somente a cultura e as Igrejas locais, mas também toda a Igreja. Assim, como fica evidente, não se trata de “‘inculturar’ uma doutrina ou valores do Evangelho”, mas criar meios a fim de que a vivência da fé seja fecunda e se realize numa determinada cultura, plasmando a Igreja local¹⁵³.

2.8.

Problemas teológicos inerentes à realidade contemporânea

A inculturação da fé para objetivar o resultado almejado necessariamente tem que se confrontar com realidades culturais que precisam ser purificadas e outras rejeitadas porque são contrárias à fé cristã ou mesmo a negam. Aqui enfatizaremos somente algumas. E iniciaremos com um dos maiores problemas do nosso continente latino-americano: a idolatria.

2.8.1

A Idolatria

Nos dias de hoje, falar de Deus tornou-se uma missão difícil, tendo em vista as suas abundantes representações; as noções distorcidas; a

¹⁵² Cf. Ibid., p. 136.

¹⁵³ Cf. MIRANDA, M. de F., *Inculturação da fé*, p. 38.

instrumentalização para salvaguardar os interesses humanos e a auto-suficiência humana que brota como grande manancial idolátrico¹⁵⁴.

A heresia mais séria que ameaça hoje a América Latina é em vez de crer no “Deus que derruba do trono os poderosos e cumula de bens os famintos, crer no Deus que tortura os camponeses e mantém no trono os tiranos”¹⁵⁵. Nessa perspectiva, as pessoas confessam crer em Deus, o que não basta, se pensarmos que somos convidados a, pelo menos, lançar duas perguntas: sobre em que Deus acreditam e sobre as implicações e práticas que fomentam tal fé.¹⁵⁶

À luz do pensamento de A. Gesché merecem destaque três tipos de idolatria, ou falsos deuses: a) o “Falso deus ético”, trata-se de um deus instrumentalizado, que sempre está a serviço do ser humano, que o utiliza quando lhe convém ou dele precisa; b) “deus filosófico”: ou teísmo, cuja questão central volta-se em torno da natureza de Deus que, desde Voltaire, se plasma em torno da imagem e semelhança do ser humano. O deus que se põe a serviço do ser humano para preencher suas necessidades; trata-se, assim, de uma idolatria intelectual; c) o “falso deus teológico”: o mais grave, porque concebe o Deus verdadeiro como um deus falso, um ídolo. Isso sucede na medida em que reduzimos Deus aos nossos parâmetros, o limitamos a nossas buscas e interesses, o enquadrámos em definições, expectativas e em diferentes formas de seu aniquilamento, ou seja, não permitimos que Ele seja o que é¹⁵⁷. E aqui nos defrontamos com uma questão eminentemente teológica.

Em seu estudo, P. Richard analisa várias formas de idolatria, no entanto, destaca o que denomina de “bezerro de ouro” (Ex 32). Ou ainda, o Deus daqueles que perderam a esperança. Neste episódio, relatado no Êxodo, os israelitas não negam a Deus, mas procuram mudá-lo, manipulá-lo. Com isso transformam o Deus libertador e Salvador num Deus conformado com a opressão e exploração¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Cf. BASAVE, A., Etiologia y tipología del ateísmo actual. In *ASOCIACION CATOLICA ECUATORIANA DE FILOSOFIA CRISTIANA*. El ateísmo actual y la trascendencia divina: "ubi spiritus domini ibi libertas" Ateísmo y Trascendencia, V. 1, p. 96.

¹⁵⁵ GONZÁLEZ FAUS, J. I., Puebla 79, “Vida Nueva” 1168 (24.02.1979), p. 26. In CAMBÓM, E. Deus descrença e Trindade, na América Latina. VV. AA. *O Deus de Jesus Cristo*, p. 308.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 311.

¹⁵⁷ Cf. GESCHÉ, A., *Deus*, p. 136-140.

¹⁵⁸ Cf. SUNG, J. M., *A idolatria do capital e a morte dos pobres*, p. 92.

“A vida do ídolo é real, porém sua vida depende dos seres humanos que o fabricam. Ao fabricar o ídolo, o ser humano outorga à sua própria força um caráter mítico, transcendente, sobrenatural, universal e, assim, tem força para multiplicar a própria força. Este mecanismo tem como finalidade obter que os dominados busquem a salvação na submissão à dominação”¹⁵⁹. Ou melhor, “a idolatria transforma a dominação em salvação”¹⁶⁰.

Em analogia à idolatria bíblica (Os 2,18), o capital é o deus Baal-Moloc: “promete abundância, mas suga a vida dos inocentes para continuar vivo. A morte dos pobres é a vida do deus capital”¹⁶¹.

O mercado alcançou suprema importância com a ideologia neoliberal, sustentado pela globalização da informação, a qual apresenta o consumo, mercado, como a “salvação” para a humanidade. Isso preconiza relações assimétricas e a absolutização idolátrica do próprio mercado¹⁶².

A brutal concentração da riqueza de um lado, e, do outro, a massiva exclusão social ajudou a eclosão da crise ambiental, a qual constitui uma séria ameaça à vida no planeta terra. Esses dois fatores por sua vez são decorrentes da busca incansável pelo máximo acúmulo de riqueza e também pelo maior consumo de bens materiais¹⁶³.

O império (capitalista) se sustenta pelo slogan: “fora do mercado não há salvação”. Esta ideia é própria do neoliberalismo¹⁶⁴ e da cultura de consumo. Vidas são sacrificadas em prol deste processo idolátrico¹⁶⁵. Além do mais, a tradição bíblica é clara ao declarar idólatras as sociedades que, em favor da auto-realização humana, exigem o sacrifício de tantas vidas humanas¹⁶⁶. Há uma divinização de certas práticas humanas e, nesta mesma ordem a dominação e

¹⁵⁹ RICHARD, P., Raízes idolátricas do pecado social, p. 36. In SUNG, J. M., *A idolatria do capital e a morte dos pobres*, p. 122.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Ibid., p. 128.

¹⁶² Cf. RIBEIRO, C. de O., *Quando a fé se torna idolatria: a atualidade da relação entre Reino de Deus e a história em Paul Tillich* (tese de doutorado), 2000, p. 60-61.

¹⁶³ Cf. SUNG, J. M., *Sementes de esperança: a fé em um mundo em crise*, p. 24.

¹⁶⁴ O neoliberalismo defende que a solução (salvação) está no mercado. Com esta certeza, os grandes defensores desta prática, acreditam e investem todas as suas forças no mercado e procuram meios para que ele não padeça. Diante disso torna-se compreensível, porque o caracterizamos como um sistema que leva a idolatria, uma vez que absolutiza o mercado. Nesta ótica os pobres (excluídos) passam a ser vistos como inimigos desta “boa sociedade” (Cf. Ibid., p. 31).

¹⁶⁵ Cf. Ibid., p. 29.

¹⁶⁶ Cf. ASSMANN, H. (Org.) *René Girard com os teólogos da libertação*, p. 97-185.

opressão não passam a ser entendidas como tal, mas como “cumprimento de ordens divinas”¹⁶⁷.

Jung Mo Sung alude que a cultura do consumo alcança os diferentes setores da sociedade inclusive o religioso. Isto é perceptível pelo discurso de alguns grupos religiosos, que associam a adesão religiosa e a conversão à boa potencialidade de consumo. Dito de forma direta, as bênçãos e a proteção de Deus se visibilizam na prosperidade econômica¹⁶⁸.

Sempre quando pusermos nossa fé e esperança num deus-poder ou divinizamos o ser humano ou algo, nos afastamos do verdadeiro Deus. A fé cristã dá-se pelo caminho inverso: ao contrário de divinizar a pessoa humana ou uma instituição social ou religiosa, “o Evangelho de Jesus nos propõe um Deus que se esvazia do seu poder divino para entrar na história como escravo, e como escravo se assemelhar ao humano” (Fl 2,6-7)¹⁶⁹. Dessa forma, todos aqueles que se consideram justos e santos por causa da riqueza e do poder desconhecem “a verdade sobre Deus e sobre o ser humano”¹⁷⁰.

Num mundo em que há uma profunda disparidade e assimetria socioeconômica, a libertação não pode ser somente um ponto de chegada, mas é um caminho, no qual precisam ser recuperados a dignidade humana, as relações que promovam maior simetria nos campos sociais e econômicos e, o cerne da esperança cristã, o sentido da morte e ressurreição de Jesus Cristo¹⁷¹.

O “lugar sagrado” onde esta a “religiosidade” do mercado faz-se visível são, com certeza os *shoppings centers*. Neles “o religioso” (consumidor) contempla os sonhos de consumo como se fossem altares¹⁷². Nessa religião, não há lugar para o pobre.

Em suma, a idolatria funda-se num deus fabricado pelo ser humano e o impede de transcender o sistema opressor vigente, exercer sua subjetividade e ter esperança e vigor para lutar por uma sociedade mais humana¹⁷³.

¹⁶⁷ Cf. SUNG, J. M., *Se Deus existe, por que há pobreza?*, p. 109.

¹⁶⁸ Cf. Id., *Sementes de esperança: a fé em um mundo em crise*, p. 35.

¹⁶⁹ Ibid., p. 38.

¹⁷⁰ Ibid., p. 35.

¹⁷¹ Cf. Ibid., p. 40.

¹⁷² Cf. Id., *Deus numa economia sem coração*, p. 66.

¹⁷³ Cf. Ibid., p. 91.

A preocupação exacerbada com a eficiência econômica, centrada no mercado, faz com que seja concebida como “todo invisível, uma espécie de processo circular autorealizador, que não admite interferências que atrapalhem a sua lógica autoconcluinte”¹⁷⁴, isto é, não quer ser valorizada pelo seu caráter instrumental, mas sim quer ser “um fim em si mesma”¹⁷⁵. É uma lógica que tem em vista somente a minoria rica e desemboca num frenético individualismo. Por outro lado, os grandes ideais coletivos, as utopias, são subjugadas aos interesses pessoais, ou seja, o mandamento do amor ao próximo já não possui o mesmo alcance. Nesse sentido, Deus é tornado instrumento nas mãos humanas e é apresentado como alguém que não obstaculiza as leis do mercado¹⁷⁶.

Na realidade latino-americana, a busca por Deus se confronta principalmente com a idolatria opressora. É também uma forma de ateísmo porque perverte o nome de Deus e subjugava a fé aos interesses humanos, pois o que pertence aos pobres é tirado, inclusive a experiência do transcendente e do absoluto¹⁷⁷.

Vemos assim que o problema central consiste em demonstrar quem é o Deus em que crêem, como ele é, qual é o seu projeto e como ele age na história humana. Trata-se de uma missão árdua e indubitável para elucidar que o verdadeiro Deus está presente e age na vida dos oprimidos para libertá-los¹⁷⁸.

2.8.1.1

Formas de Idolatria

A Bíblia enfatiza essencialmente duas formas de idolatria: “a idolatria por perversão e a idolatria por substituição”. A primeira sucede quando o nome ou a imagem de Deus é manipulada ou pervertida e a segunda, quando Javé é substituído por outros deuses (cf. Ex 32, Jr 10,1-16; Is 44, 14-17; Sl 115, Sb 13-

¹⁷⁴ Cf. ASSMANN, H., As falácias do mercado. In MOREIRA, A.; ZICMAN, R. (Orgs.) *Misticismo e novas religiões*, p. 116.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.*

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 124.

¹⁷⁷ Cf. RICHARD, P., Presença e Revelação de Deus no mundo dos oprimidos. In *Concilium* /242, 1992/4, p. 35.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 36.

15). No Novo Testamento a crítica anti-idolátrica volta-se, sobretudo, ao dinheiro, à lei e ao poder, usados em prol da manipulação¹⁷⁹.

No atual contexto, com diferentes matizes, também presenciamos essas duas formas. Existe a perversão de Deus, quando ele é feito refém pelo ser humano. Ou seja, quando é manipulado, quando sua imagem é deformada, quando seu nome é usado em vão e para legitimar ações humanas. Deus é substituído por falsos deuses que oprimem. Por conseguinte, acontece a absolutização das obras humanas: do dinheiro, do poder, da tecnologia, do ego...¹⁸⁰

Enquanto na Ásia e na África na década de 70 e 80 a Teologia tinha uma preocupação eminentemente religiosa e cultural, na América Latina, diferentemente, o enfoque maior estava no econômico, político e ético¹⁸¹. Percebemos, desta forma, a carência recente do aspecto cultural no foco da nossa Teologia¹⁸².

Na sociedade hodierna, os ídolos do passado são substituídos pelas diversas projeções que o ser humano faz de si, com o fim de dominar as coisas, a vida, a natureza, a história fora do plano de Deus. Daí a afirmação de Puebla: “o homem cai na escravidão quando diviniza ou absolutiza a riqueza, o poder, o Estado, a sexualidade, o prazer ou qualquer criatura de Deus” (n. 491)¹⁸³. Ou ainda, ao utilizar-se de uma imagem de Deus que se mostra adequada para aquela realidade, por mais injusta e opressora que seja. Sempre que o ser humano adequar e enquadrar Deus em seus parâmetros e desejos Ele deixa de ser o que é de fato¹⁸⁴. Trata-se de uma total submissão da vida humana ao ídolo que ele mesmo fabrica, o que, por sua vez, motiva a autodestruição da pessoa humana. O Deus bíblico é o oposto destes fetiches.

Em nossa vida, alimentamos muitos desejos, que, por sua vez, nem sempre são oriundos de uma dinâmica positiva de reconhecimento, aceitação e

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 37.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*

¹⁸¹ Cf. SUSIN, L. C., *Inculturação: implicações teológicas*, In ANJOS, M. F. dos (Org.) *Teologia da inculturação e inculturação da Teologia*, p. 32.

¹⁸² “Nós estamos persuadidos de que uma Teologia pertinente para o terceiro mundo deve incluir o aspecto cultural e o aspecto sócio-econômico da vida dos povos... É claro que a síntese dos elementos religioso-culturais e sócio-econômicos é uma tarefa que continuará a se impor no futuro à Teologia do Terceiro Mundo” (Declaração Final, nº 44. Em: *Foi et développement* nº97-92, nov/dec 1981, p. 4 In *Ibid.*, p. 32-33).

¹⁸³ CARAVIAS, J. C., *O Deus da vida e os ídolos da morte*, p. 84.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 83.

busca de sentido positivo podendo inclusive perverter e viciar. Assim sendo, a pessoa fica cega e desorientada frente a determinados desejos, o que desemboca geralmente em equívocos¹⁸⁵. Quando isto acontece, defrontamo-nos com uma forma de idolatria, por sua vez, muito sutil.

Diante deste fato, a transcendência de Deus não é respeitada, assim como sua liberdade e gratuidade. Mesmo no contexto eclesial católico, certas formas de religiosidade podem cair sutilmente na idolatria, quando se pensa Deus como uma força impessoal que está a serviço do ser humano¹⁸⁶. O discernimento acerca da fé precisa ser uma atitude constante, uma vez que a Revelação divina acontece na história, onde e como Ele quer e não está presa a nenhuma cultura. Além disso, todas as culturas têm algo de Deus¹⁸⁷.

2.8.2

O ateísmo

Ateísmo (do grego *a-theos*: sem Deus) consiste na negação da existência de Deus e da sua utilidade. No entanto, o ponto de partida do ateu costuma ser a valorização do humanismo autêntico, e somente num segundo momento uma rejeição de Deus. O seu grande erro nesse sentido reside na ênfase em que o ser humano somente pode realizar-se em oposição a Deus¹⁸⁸.

Num sentido bem amplo, consiste na negação do que é designado por Deus, ou ainda, deuses. Esta negação do divino pode dar-se de duas formas: relativa ou absoluta. A primeira depõe contra uma determinada representação ou imagem de Deus, e quer ser assim uma crítica e rejeição do Deus apresentado e da prática religiosa¹⁸⁹. O pressuposto do seu “não” a Deus geralmente se encontra no “sim” dos que acreditam nele. A segunda, a absoluta consiste na negação expressa da existência de Deus¹⁹⁰.

¹⁸⁵ LIEÓ, X. Q., *La cultura del deseo y la seducción de Deus*, p. 13.

¹⁸⁶ Cf. CARAVIAS, J. C., *O Deus da vida e os ídolos da morte*, p. 92.

¹⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 97.

¹⁸⁸ Cf. REZEK, R., *Deus ou nada*, p. 17-20.

¹⁸⁹ Cf. ROLFES, H., Ateísmo/teísmo. In SAMANES, C. F.; ACOSTA, J. J. T. (Orgs.) *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*, p. 24.

¹⁹⁰ Cf. MIAMÓ, V., Ateísmo. In PACOMIO, L.; ARDUSSO, F. *et al.* (Orgs.) *Diccionario Teológico interdisciplinar*, v. 1, p. 513.

O ateísmo encontra maior expressividade no pensamento filosófico moderno. Dentre as diferentes tendências podemos elencar três caminhos que o fomentam: a) o cientificismo¹⁹¹, motivado principalmente pelas ciências positivas (séc. XVI até hoje). Tal postura implica no primado absoluto da razão, do empirismo e das experiências sensoriais; b) a profunda desconfiança frente à metafísica e c) a absolutização do ser humano¹⁹².

A. Gesché destaca que os ateus muitas vezes não conseguem acreditar no Deus que os cristãos confessam¹⁹³.

O ateísmo ilustrado se define por meio da negação da existência de Deus, mas também quer ser uma crítica às formas de crer, aos ritos e símbolos religiosos. Já o “ateísmo humanista” não se fundamenta tanto na negação e crítica, mas se radica na proclamação do ser humano como absoluto, insistindo assim, na sua total autonomia, destituído de qualquer referência à Transcendência¹⁹⁴. Fundamentalmente, destacam-se duas formas essenciais do ateísmo contemporâneo: “a matriz humanista e a científica”. A primeira sustenta que há uma “antítese radical entre Deus e o ser humano”, e por essa razão toma partido conscientemente pelo ser humano; a segunda, como o próprio nome designa, julga digno de plausibilidade o que é racional e empírico, ou seja, o único conhecimento válido é o oriundo da experiência sensível¹⁹⁵.

O confronto com o ateísmo incumbe ao cristão a tarefa de refletir acerca da imagem de Deus e da religião, para discernir se ela não dá razões às objeções e à negação dos ateus. A busca por um rosto cada vez mais autêntico de Deus deve ser feita na certeza de que ele (o rosto) será sempre “imperfeito e inadequado” e ao mesmo tempo Deus permanecerá incompreensível¹⁹⁶.

Com o alvorecer da modernidade é proclamada a autonomia do ser humano e do mundo. E com certeza esta procura pela autonomia é uma das fontes da não-crença. O ateísmo, pela sua caracterização, é um fenômeno que às vezes

¹⁹¹ Esta postura pode ser bem compreendida com base na obra de DAWKINS, R., *Deus um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

¹⁹² Cf. FRAIJÓ, M., Ateísmo. In EICHER, P., (Org.) *Dicionário de conceitos fundamentais de Teologia*, p. 33-34.

¹⁹³ Cf. GESCHÉ, A., *Deus*, p. 111.

¹⁹⁴ Cf. MIAMÓ, V., Ateísmo. In PACOMIO, L.; ARDUSSO, F. et al. (Orgs.) *Diccionario Teológico interdisciplinar*, v. 1, p. 501.

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 513.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 519.

radica-se na negação absoluta da existência de Deus; outras na negação de onipotência divina. E isso faz com que o ser humano se rebele ante as leis divinas com o intuito de reafirmar a si próprio¹⁹⁷. Como se um fosse a negação do outro. Deus é acusado de ser impotente frente ao mal e à injustiça. O fundamento do ateísmo moderno e pós-moderno reside assim, sobretudo, na afirmação absoluta da liberdade humana¹⁹⁸.

Quando Deus é negado direta e conscientemente, defrontamo-nos com o ateísmo teórico; já quando a ação humana é incoerente com o Ser supremo, ignorando a sua existência, situamo-nos frente ao ateísmo prático¹⁹⁹.

A constituição do Vaticano II, *Gaudium et Spes*, aborda o tema do ateísmo com o seguinte enfoque: primeiro lança um olhar sobre as suas possíveis razões e sublinha que muitas pessoas não percebem a relação íntima e vital entre Deus e o ser humano e vice-versa (n. 19); em seguida enfatiza e desmascara o ateísmo sistêmico e marxista (n. 20). Além disto, destaca ainda que ele se encontra de forma difusa presente nas diversas camadas sociais e níveis intelectuais.

O ateísmo latino-americano consiste não somente na negação do Deus cristão, mas também na ideologização de Deus e com isso em sua deturpação²⁰⁰.

Como somos cientes, a fé e a experiência religiosa precisam avançar, evoluir, na medida em que a cultura e o contexto mudam, e por isto a noção de Deus não será um conceito acabado. Ao contrário, a idéia de Deus precisa germinar e crescer em plena consonância com o contexto histórico e experiências motivadas e expressas neste mesmo contexto. Quando há uma “mudança epocal” é indispensável repensar não somente a noção de Deus, mas como ela pode ser melhor expressa e elucidada²⁰¹. Daí ser missão da Teologia aprimorar o discurso da fé, “re-pensando-o e reorganizando-o sistematicamente”²⁰², uma vez que

¹⁹⁷ Cf. POUPARD, P., El Ateísmo actual y la Trascendencia divina. In *ASOCIACION CATOLICA ECUATORIANA DE FILOSOFIA CRISTIANA*. El ateísmo actual y la trascendencia divina: "ubi spiritus domini ibi libertas" Ateísmo y Trascendencia, v. 1, p. 39.

¹⁹⁸ Cf. GONZÁLEZ, J. L., El ateísmo actual desde diversos humanismos inmanentistas militantes. In *Ibid.*, p. 345.

¹⁹⁹ Cf. BASAVE, A., Etiología y tipología del ateísmo actual. In *Ibid.*, p. 94.

²⁰⁰ Cf. DUTARI, J. T., El ateísmo em América Latina. In MACHUCA, A. V. (Org.) *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a K. Rahner em su 70º cumpleaños*, p. 281.

²⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 286.

²⁰² BINGEMER, M. C. L., A pergunta por Deus e a realidade latino-americana, In *REB*, v. 43, fasc. 170, 1983, p. 277.

“Deus só é acessível aos homens pela mediação da linguagem, e uma fé sem discurso não é ainda senão uma abstração”²⁰³.

Nesse sentido, urge redescobrir o Deus da vida em meio à situação de morte e pecado. O grande desafio, desta maneira, para a Teologia é desmascarar tal idolatria e motivar a purificação da fé mediante um discurso que enfrente o contexto supracitado²⁰⁴. Daí acreditarmos ser a inculturação da fé um instrumental importante, porque ao mesmo tempo em que valoriza as culturas, permite uma purificação para que a fé seja cada vez mais autêntica e fiel ao *Kerygma*.

Como bem observa Karl Rahner, “a resposta à pergunta onde justamente se encontra o ateísmo depende do conceito de Deus que se pressupõe”²⁰⁵.

Hoje se faz presente também uma forma de ateísmo muito sutil, a qual pode ser designada de religiosa. A primeira vista tal fato parece um absurdo, ilógico, infundado. A terminologia, claro, é questionável, mas não o fenômeno da religiosidade que não motiva um verdadeiro encontro e relação do ser humano com Deus. No sentido de que é anunciado um sagrado sem rosto, sem ser, sem palavra...²⁰⁶

2.8.3

O ateísmo técnico e científico

O ateísmo que hoje se manifesta como fenômeno mundial não está mais tanto voltado ao do tempo do esclarecimento e também da crítica religiosa de Feuerbach e Marx, mas ao, assim designado, ateísmo técnico-científico, fruto da sociedade racionalista e técnica, na qual nós vivemos²⁰⁷.

Um claro exemplo do crescente ateísmo científico reside no sucesso mundial da obra de R. Dawkins, *Deus um delírio*²⁰⁸. Essa obra proclama ser um grande equívoco acreditar em qualquer entidade divina ou sobrenatural. Sendo biólogo, Dawkins procura nessa ciência explicações para corroborar suas idéias.

²⁰³ MOREL, G., *Problèmes Actuels de Religion*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968, p. 34. In *Ibid.*, p. 277.

²⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 278-279.

²⁰⁵ RAHNER, K., *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, p. 983, In MURA, G., *Formas do ateísmo contemporâneo*. VV. AA. *O Deus de Jesus Cristo*, p. 289.

²⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 294.

²⁰⁷ Cf. RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, v. 15, p. 139.

²⁰⁸ Cf. DAWKINS, R., *op. cit.*

Quer com isso convencer aqueles que acreditam por inércia, para que assumam o ateísmo.

E. Boné destaca três características no confronto do pensamento científico com a fé: a) ele percebe uma influência negativa da ciência, porque situa-se somente na exacerbação da racionalidade científica; b) outra tendência expressiva da tecnociência, a qual é usada como parâmetro ético; e por último, c) o autor entende que a reflexão teológica pode sim levar a sério as conquistas da ciência, quando não for numa perspectiva meramente científicista, inclusive sobre a idéia de Deus²⁰⁹.

A Igreja tem a missão de servir-se das “armas” do Espírito e do amor e demais formas legítimas para lutar contra o ateísmo, como pede o Vaticano II²¹⁰.

Entretanto, fé e ciência são complementares, na medida em que cada qual se ocupa da sua especificidade e o avanço científico ajuda no comprometimento com novas fronteiras, para aí lançar a semente do Evangelho²¹¹. Nessa tarefa é importante um discernimento crítico, o qual tem como fundamento a vida humana e a mensagem cristã²¹².

2.9

O agnosticismo

Parece-nos que a grande diferença entre o ateu e o agnóstico consiste no fato de que o primeiro argumenta, justifica o fato de negar Deus, a idéia ou a representação que lhe foram transmitidas, enquanto, o agnóstico vive sem pretensões de fundamentalidade e de ultimidade. Para ele basta a finitude, na verdade não sente necessidade de argumentar a favor ou contra Deus²¹³.

²⁰⁹ Cf. BONÉ, E., *Deus: hipótese inútil?*, p. 15-18.

²¹⁰ Cf. RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, v. 15, p. 140; CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*, n. 21.

²¹¹ Cf. RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, v. 15, p. 31.

²¹² Para uma maior compreensão desta relação cf. *Ibid.*, p. 11-73.

²¹³ Cf. DÍAZ, C., Agnosticismo. In PIKAZA, X.; SILANES, N. (Orgs.) *Dicionário Teológico o Deus cristão*, p. 7-8.

Existem diferentes formas de agnosticismo, algumas até postulam a existência de um ser transcendente, o qual em sua visão não pode revelar-se e por isso mesmo dele nada sabemos. Outros não se pronunciam acerca da existência de Deus, pois pensam que tal idéia não pode ser provada, e por isso não pode ser nem afirmada nem rejeitada²¹⁴.

Para o agnóstico, como esclarece Tierno, “não é possível conhecer nada que esteja fora de suas possibilidades de conhecer e que suas possibilidades de conhecer se esgotam no finito”²¹⁵. Com isso aclara-se que o único critério de verdade são os sentidos humanos.

O agnóstico procura superar as patologias presentes na sociedade sem recorrer à religião. Mediante a razão, julga ser possível se auto-realizar. Instalado em sua finitude e indigência, não a transcende, ao contrário, limita-se a ela²¹⁶. O agnóstico não sente falta de um ser transcendente e por esse motivo os fatos e os acontecimentos encontram sua única explicação no mundo. Com este fenômeno, a secularização alcança maior visibilidade, porque Deus não é posto mais como problema quer na sua afirmação, quer na sua ou negação²¹⁷. O que emerge dessa concepção é uma visão racionalista, materialista e imanentista²¹⁸.

Na verdade, o agnóstico não sente falta de Deus; não nega como também não afirma a sua existência²¹⁹. No entanto, nele resplandece a esperança de um mundo melhor, mais humano e mais feliz²²⁰.

Paralelamente aos diferentes problemas da fé abordados por nós, os quais primam por explicar os fenômenos naturais de forma racional e conferem maior importância à imanência que à transcendência²²¹; defrontamo-nos com uma efervescência religiosa regida por grande ambigüidade na sua expressão e na sua

²¹⁴ Cf. GARCÍA-SANTESMASES, A., *Reflexiones sobre agnosticismo*, p. 5.

²¹⁵ TIERNO, E., *Qué es ser agnóstico*. Madrid: Tecnos, 1975, p. 18. In DÍAZ, C. *Agnosticismo*. In PIKAZA, X.; SILANES, N. (Orgs.) *Diccionario Teológico o Deus cristão*, p. 8.

²¹⁶ Cf. GARCÍA-SANTESMASES, A., *Razones del agnosticismo*. In GARCÍA-SANTESMASES, A.; GONZÁLEZ FAUS, J. I. *Elogio del agnosticismo*, p. 26.

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 8.

²¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 10.

²¹⁹ Cf. DÍAZ, C., *Agnosticismo*. In PIKAZA, X.; SILANES, N. (Orgs.) *Diccionario Teológico o Deus cristão*, p. 7.

²²⁰ Cf. V.V. A.A., *Deus está morto?*, p. 53.

²²¹ Cf. AZEVEDO, M. de. C., *Modernidade e cristianismo: o desafio à inculturação*, p. 73.

mediação²²². Esses são desafios postos à inculturação, porque põem em xeque a relevância e o espaço da fé e da experiência religiosa²²³.

Diante dessas realidades, misturadas na realidade latino-americana, percebemos que a inculturação da fé e a hermenêutica teológica representam a possibilidade da comunicação da fé em Jesus Cristo, e, desta forma, não poderão ser concebidas como algo “paralelo ao projeto histórico-cultural dos destinatários da evangelização, mas como sua realização plena”²²⁴. O cristianismo tem a missão de acolher a realidade “como dom e tarefa histórica”, para dar cumprimento a sua missão peculiar, isto é, “dar razões de sua esperança” (1Pd 3,15)²²⁵.

Portanto, em seguida ao levantamento do argumento acerca da inculturação da fé e abordagem de algumas questões que permeiam em nossa sociedade, queremos neste momento adentrar no pensamento do autor do nosso estudo: Karl Rahner. Iniciaremos com a explanação do seu método e os temas relativos ao mesmo. Pretendemos, dessa forma, perceber como esse teólogo desenvolve seu pensamento e quais são os fundamentos que o estruturam. E uma vez salientado isso, refletiremos nos dois capítulos seguintes dois temas centrais do seu pensamento, que estão relacionados entre si e se condicionam mutuamente: a Revelação de Deus e a sua recepção no ato de fé.

²²² Cf. RUBENS, P., *O rosto plural da fé*, v. 1, p. 37.

²²³ Cf. AZEVEDO, M. de. C., *Modernidade e cristianismo: o desafio à inculturação*, p. 74.

²²⁴ SUESS, P., A disputa pela inculturação. In ANJOS, M. F. dos (Org.) *Teologia da inculturação e inculturação da Teologia*, p. 115.

²²⁵ Cf. RUBENS, P., *O rosto plural da fé*, v. 1, p. 72.