

## Capítulo 3

# Compreensão de inculturação

### Introdução

A noção de inculturação pressupõe conceitos de cultura e de fé, que abrangem distintas vertentes epistemológicas, especialmente da antropologia cultural e da teologia. Como tema de reflexão teológica surge recentemente no contexto de profundas mudanças teológicas.

Não vamos aqui nos ocupar da história da elaboração do conceito dessa noção, nem dos diversos significados que surgiram. Interessa-nos apenas indicar, brevemente, o contexto no qual surgiu a temática; considerar ainda que, esquematicamente, alguns elementos fundamentais requeridos para a compreensão de inculturação numa perspectiva integradora; delimitar a definição de inculturação como experiência de fé interpretada, a partir da qual, articularemos o feminismo nas Igrejas, como um fenômeno de inculturação.

#### 1. A emergência do tema da inculturação

A inculturação como fato sempre existiu na tradição bíblico-cristã. Porém, em tempos recentes, emergiu uma nova consciência em relação ao fenômeno, tornando-se um dos temas centrais no contexto da renovação teológica.

As razões são muitas. Destacamos a mais fundamental: a percepção de que o cristianismo ficou distanciado das realidades concretas da vida, tornando-se uma religião, ao mesmo tempo, anacrônica em relação à modernidade, e não respeitadora das múltiplas culturas, aonde chegavam missionárias e missionários, e aonde vivia grande parte das comunidades cristãs espalhadas no mundo.

Ao longo do tempo, a Igreja se tornou predominantemente monocultural<sup>1</sup>, e acabou identificando a experiência da fé e a mensagem da revelação com *uma* única inculturação: a expressão ocidental européia pré-moderna. No contexto do Concílio Vat. II; e, no pós-concílio, a Igreja toma consciência do abismo que a separa tanto da modernidade como das múltiplas culturas dos povos originários da África, da Ásia e da América. Também foi tomando consciência de seu distanciamento do mundo dos pobres, enquanto sujeitos na Igreja. Por sua vez, as mulheres cristãs, influenciadas pelo feminismo, vão mostrando à Igreja que sua inculturação predominante tem sido patriarcal.

A gênese do distanciamento da Igreja, em relação às culturas africanas, asiáticas e ameríndias, é diferente da origem do distanciamento em relação à modernidade, embora o resultado seja semelhante: uma religião, na sua prática e na sua linguagem, distante da vida concreta<sup>2</sup>. A expressão de Paulo VI - “A ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida o drama de nossa época”<sup>3</sup>, reflete a realidade de um cristianismo que, ao se identificar predominantemente com a expressão cultural do passado - práticas religiosas, instituições, ritos e linguagem - deixou de ser lugar de experiência viva, significativa e transformadora.

Porém, ainda que tenha predominado, por séculos, uma forma de evangelização que tinha como ponto de partida uma “cultura-padrão”, a participação das distintas comunidades humanas não foi apenas passiva. As Igrejas locais, de alguma maneira, influíram na recepção da evangelização; e, embora não reconhecidas, foram tecendo um cristianismo pluricultural. O mesmo aconteceu, em relação a todos os grupos humanos não valorizados plenamente como sujeitos na Igreja, sejam os pobres (mulheres e homens) como as mulheres (pobres ou não). Embora não reconhecidos, não foram sempre e plenamente submissos, senão que também contribuíram como sujeitos na história cristã.

---

<sup>1</sup> Sobre o cristianismo histórico monocultural, Cf. AZEVEDO, M. **Viver a fé cristã nas diferentes culturas**. São Paulo: Loyola, 2001, 20-24; SUESS, P. Inculturação: desafios, caminhos, metas. **REB** 49 (1989) 81-127, aqui 122-126.

<sup>2</sup> SUESS, P. Inculturação: desafios, caminhos, metas, 122-126.

<sup>3</sup> PAULO VI. **A Evangelização no mundo contemporâneo** (*Evangelii Nuntiandi*). São Paulo: Loyola, 1976, n. 20.

Essas experiências, não valorizadas historicamente, emergem em voz e em visibilidade no contexto conciliar e pós-conciliar de diálogo com o mundo moderno, com as diferentes culturas, com movimentos sociais libertários, entre eles, o feminismo. Nos anos 70, quando eclode o tema da inculturação na teologia<sup>4</sup>; e, contemporaneamente, as Teologias da Libertação, entre elas, a Teologia Feminista, a nova face multicultural do cristianismo é aprofundada em seus vários aspectos. A mudança, no entanto, implica um longo processo; antigas concepções no modo de compreender as culturas, os pobres, e a experiência das mulheres lançam raízes por todos os lados.

Nosso interesse aqui não é apresentar a história recente do surgimento da temática da inculturação, mas apenas focalizar os eixos fundamentais de uma nova compreensão da relação entre fé e cultura, no entrelaçamento com as relações sociais, e do conseqüente modo de evangelizar.

## **2. Eixos para uma compreensão do fenômeno da inculturação**

### **2.1. Uma visão antropológico-teológica das culturas**

Depois de séculos de uma Igreja, que predominantemente moldava sua prática e sua linguagem na cultura européia pré-moderna, surge uma nova consciência sobre a importância das culturas para a evangelização<sup>5</sup>. Em sentido diacrônico, abre-se o diálogo com a modernidade; e, em sentido sincrônico, percebe-se o valor das culturas das comunidades humanas presentes em todo mundo. O processo que conduziu o cristianismo a uma abertura ao diferente, e ao pluralismo não foi linear, nem isento de conflitos.

---

<sup>4</sup> Sobre o surgimento do tema atual da inculturação, cf. AZEVEDO, Marcelo de Carvalho. **Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé**. São Paulo: Loyola, 1996, 272-302; DHAVAMONY, Mariasusai. **Inculturazione**: Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana. Milano: San Paolo, 2000, 106-111; SUESS, P. Inculturação: desafios, caminhos, metas, 107-109; MIRANDA, Mario de França. **Inculturação da fé**: uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001, 24-34.

<sup>5</sup> AZEVEDO, M. **Viver a fé cristã**, 20-26.

Com a emergência de culturas marginalizadas, e com o desenvolvimento da antropologia cultural, muitos setores do cristianismo tomaram consciência da igualdade das culturas e da necessidade de superar a mentalidade e a prática etnocêntrica da Igreja. Além disso, a antropologia cultural ofereceu um instrumental precioso para a teologia cristã.

“Pois é a cultura que humaniza o ser humano, iluminando-o, guiando-o em sua existência, oferecendo-lhe as riquezas das gerações passadas e abrindo-lhes expectativas para o futuro. Tudo isso acaba por provocar a reflexão teológica, já que a identidade cristã se constitui pelo seguimento de Cristo, por uma práxis iluminada pela fé, enfim, pela vida vivida à luz do Evangelho. Fé e cultura aparecem assim estreitamente relacionadas”<sup>6</sup>.

E, por influência dos movimentos sociais libertários e das teorias sociais críticas, cristãos e cristãs tomaram consciência das implicações que as relações sociais têm na realização da cultura, assim como na evangelização, ou na inculturação. Em certos contextos sócio-históricos, a mensagem do Evangelho, por um lado, pode ser encaminhada ideologicamente para ajudar a manter relações de domínio. Por outro, na medida em que ocorre uma autêntica inculturação, o Evangelho conduz a uma experiência cristã comprometida com relações justas, com uma práxis transformadora, com o bem estar de todas as pessoas. Os movimentos feministas e suas análises sócio-culturais sistêmicas ressaltaram que as culturas, a evangelização e a inculturação se realizam entrelaçadas não só com relações de classe, mas com múltiplas formas entrecruzadas de relação (classe, gênero, etnias, etc.).

Não foi só a visão antropológica das culturas que mudou. Também mudou a visão teológica delas. No contexto do discurso teológico-missionário, se reconhece o valor das culturas não só para a atualização do Evangelho, como também para enriquecer a própria Igreja. Inicialmente são recuperados os tópicos mais positivos da tradição patrística frente às culturas pagãs: “sementes do verbo”, “pedagogia para o Deus verdadeiro”, “preparação evangélica”, que permitem

---

<sup>6</sup> MIRANDA, Mario de França. **Inculturação da fé**, 16.

articular continuidade histórico-cultural dos respectivos povos com a novidade do Evangelho<sup>7</sup>.

Mas é sobretudo a renovação teológica do sentido da criação, numa perspectiva integradora, que desconstrói interpretações dualistas de fé e cultura - fé, uma esfera sagrada em contraposição à cultura, uma esfera profana. Cultura e fé provêm de uma *fonte comum* – o amor gratuito de Deus<sup>8</sup>. *As culturas*, numa perspectiva teológica, são obras da criação de Deus no mundo humano e na história, uma criação que sempre é salvífica. Porém, como realização finita, histórica, que só se realiza mediante a co-criação humana, nelas se refletem as resistências do mundo real, de nossa liberdade limitada, e também de nosso egoísmo ou de nosso pecado. *A fé* é igualmente fruto da ação amorosa de Deus que se autocomunica a todos, porém dentro das condições da história, essa revelação é experimentada explicitamente dentro de uma tradição de fé. Essa base comum em Deus permite um diálogo entre fé e cultura, no qual a palavra teológica está em ambos os lados.

“A cultura, ainda que esteja sujeita à ambigüidade, por resultar também da finitude (...) humana e do egoísmo (...), consegue deixar transparecer o dinamismo do Espírito no ser humano. Ela se distingue da *fé cristã*, enquanto acolhimento consciente por parte do ser humano desse dinamismo divino mediado pela figura histórica de Jesus Cristo, no qual o acolhimento à realidade teologal não está apenas implícita, mas se encontra reconhecida 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”<sup>9</sup>.

O mesmo contexto que recuperou a visão das culturas como realidades teônomas<sup>10</sup>, também descortinou o significado salvífico das religiões não cristãs. Não vamos aqui entrar nesse tema. Apenas o mencionamos, como parte da mesma renovação sobre a inculturação. A partir da visão teológica da criação por amor e da universalidade da salvação cristã, rompe-se à visão que considera unicamente a tradição bíblica como revelação de Deus, e as outras tradições religiosas como

<sup>7</sup> SUESS, P. *Inculturação: desafios, caminhos, metas*, 107-108.

<sup>8</sup> Sobre a fundamentação teológica da inculturação da fé, cf. MIRANDA, Mario de França. **Inculturação da fé**, 87-104.

<sup>9</sup> *Ibid.*, **Inculturação da fé**, 99.

<sup>10</sup> TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. V. III. Torino: Claudiana, 2003, 272-279.

obras exclusivamente humanas. Numa perspectiva cristã, em todas as religiões, atua a revelação salvífica que tem seu ponto culminante em Cristo. A partir dessa nova visão teológica, a inculturação inclui uma “inreligionização”<sup>11</sup>.

## 2.2.

### Uma nova consciência da realidade histórica e cultural da fé

Inicialmente, muitos discursos sobre a inculturação enfatizavam o valor antropológico e teológico das culturas, e a necessidade de encarnação do Evangelho, mas ainda silenciavam o fato de que o Evangelho se encontra já inculturado<sup>12</sup>, e influenciado pelo contexto sócio-histórico das primeiras comunidades. Por algum tempo, predominou a noção de inculturação, que partia da distinção, entre “substância da fé” e “modo de apresentá-la”, introduzida no discurso de abertura do Concílio Vat. II (11/10/62), e retomada em outros documentos<sup>13</sup>. Nessa perspectiva, define-se inculturação como um processo unilateral, no qual só o Evangelho influi na cultura, sem ser influenciado por ela.

Na medida em que se supera essa visão essencialista, compreende-se que o Evangelho e a fé não existem a não ser dentro de uma cultura. Inculturação se mostra, então, como um duplo movimento: por um lado, a experiência evangélica influi nas culturas, tanto no sentido de sua libertação, como de desenvolvimento de suas potencialidades humanizadoras; por outro, as culturas também influem na experiência cristã, na compreensão e na prática do Evangelho, alargando e enriquecendo a tradição cristã, bem como desconstruindo interpretações da revelação percebidas como distorção da imagem de Deus que Jesus nos mostra. Por exemplo, o feminismo cristão não só é influenciado pelo horizonte experiencial cristão, como também nele influi, desconstruindo interpretações *kiriarcais*, recuperando sabedorias e tradições submersas, e tecendo interpretações inusitadas. Aliás, essa dinâmica crítica perpassa a Sagrada Escritura.

Porém cada inculturação, seja a primeira, como as posteriores, ao oferecer uma interpretação do encontro com Jesus Cristo, vivido como experiência de

---

<sup>11</sup> TORRES QUEIRUGA, Andrés. **O diálogo das religiões**. São Paulo: Paulus, 1997, 71-73. .

<sup>12</sup> MIRANDA, Mario de França. **Inculturação da fé**, 35-36.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 25.

salvação, sempre é uma interpretação seletiva, uma focalização, a partir do horizonte de uma experiência concreta. Por exemplo, o feminismo cristão interpreta o todo da tradição a partir de uma nova ótica; no entanto, dá mais ênfase a tradição da Sabedoria re-apropriada numa perspectiva feminista, elevando-a a núcleo hermenêutico.

Convém, entretanto, distinguir a tematização posterior, reflexa, da realidade da experiência. Por exemplo, a experiência em si do grupo de discípulas e discípulos de Jesus, e dos primeiros movimentos cristãos se deu dentro das possibilidades e dos limites de um contexto sócio-cultural. Porém, as diversas interpretações posteriores, traduzidas no Testamento Cristão, não são um reflexo transparente nem dos fatos passados que são relatados, nem da experiência das comunidades, nas quais surgiram os textos. Cada texto, certamente, nos remete à realidade, mas também reflete uma seleção de seu autor ou autores, ou um interesse teológico e pastoral concreto, no qual estão implícitos muitos elementos. A interpretação bíblica feminista sublinha que o Testamento Cristão deixa transparecer que o movimento de Jesus era um movimento inclusivo; e, que o primeiro movimento cristão era igualmente liderado por homens e mulheres. Contudo, são textos produzidos a partir de uma visão androcêntrica e associados aos interesses da institucionalização da Igreja em formas cada vez mais patriarcais<sup>14</sup>.

A partir da visão da realidade cultural da fé, seja da experiência atual como da experiência fundante, a ênfase na compreensão do fenômeno da inculturação é colocada no diálogo intercultural, que se dá entre uma configuração da fé já inculturada e outras realidades penetradas pela fé ou não.

“Num sentido diacrônico, implica um diálogo retrospectivo com as culturas que gestaram a atual forma da fé cristã. Num sentido sincrônico, significa não só uma interação entre as várias Igrejas, mas também entre grupos culturais distintos no interior da Igreja local”<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> FIORENZA, Elizabeth Schüssler. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica**. São Paulo: Paulinas, 1992.

<sup>15</sup> MIRANDA, Mario de França. **Inculturação da fé**, 39-39.

Na medida em que não reflete apenas a busca para alargar o conhecimento de forma neutra, mas também interesses distintos em contexto de relações de conflito. não se realiza sem tensões

Nesse diálogo, se reconhece um *status* teológico único da inculturação que deu origem ao Testamento Cristão, por ser a referência e o critério último de todas as outras inculturações posteriores. É a inculturação primeira, a experiência fundante, a experiência do encontro salvífico com Jesus Cristo<sup>16</sup>. Em sua vida, morte e ressurreição, as primeiras comunidades cristãs fizeram a experiência da ação salvadora de Deus em toda a humanidade, de um Deus que *ama sem limites, perdoa sem condições, atua na história a partir dos pobres e desprezados, e garante um futuro de plenitude*. Porém, o reconhecimento desse *status* teológico único, não impede de ver na experiência fundante e nos textos do Testamento Cristão que a testemunham, realidades históricas, inculturadas e socialmente contextualizadas; e, portanto, marcadas pelas condições de uma época, em suas possibilidades e limites.

Assim também cada inculturação posterior surge como nova possibilidade e ao mesmo tempo como limite de realização do encontro salvífico com Jesus Cristo, atualizando não um conteúdo teórico, mas uma experiência. São as pessoas e a comunidade que recebem o Evangelho, a partir da realidade concreta, cultural e social, em que vivem.

O fenômeno da inculturação é o processo mesmo da *experiência cristã*, que abrange a totalidade do ser humano. Com a nova consciência de que não existe fé fora de uma cultura, compreende-se que o processo de inculturação não é outro senão o processo mesmo da fé, que não significa o aprendizado teórico de um conteúdo, senão uma experiência do acolhimento consciente da ação criadora-salvadora de Deus na vida e na história.

Uma experiência que recebe da tradição de experiências o horizonte da fé, que possibilita sua atualização. A experiência salvífica dos primeiros cristãos, explicitada no Testamento Cristão, e prolongada em diferentes tradições ao longo do tempo, em cada contexto, é vivida e expressa diversamente. “Ela implica

---

<sup>16</sup> KONINGS, Johan. Inculturação da fé no Novo Testamento. In: TAVARES, Sinivaldo (org.). **Inculturação da fé**. Petrópolis: Vozes, 2001, 13-14.

necessariamente um momento criativo, um risco do inédito, um surgir do novo. Para manter sua identidade em outros contextos, a experiência salvífica cristã deve ser vivida e expressa diversamente<sup>17</sup>.

A partir dessa compreensão de fé, inculturação é definida como experiência de salvação, a qual sempre é interpretada. O processo de evangelização inculturada é, então, aquele que cria possibilidades para que as pessoas façam uma experiência do encontro com Jesus Cristo, com a mensagem do Evangelho, a partir da realidade existencial e sócio-cultural na qual se encontram, ou que vivam em sua cultura e participem do contexto sócio-histórico ao qual pertencem, à luz da fé.

### 3. Inculturação como experiência de Deus interpretada

#### 3.1. O fenômeno da experiência humana

*A noção de experiência.* Em filosofia, o conceito de experiência é tido como um dos mais complexos e obscuros. Não vamos aqui entrar nas discussões em torno desse assunto, nem perscrutar a riqueza de significados atribuídos ao longo do tempo à noção de experiência<sup>18</sup>. Pretendemos destacar apenas alguns aspectos importantes, que nos permitirão articular a inculturação da fé como experiência cristã de Deus interpretada.

A experiência, como fonte e modalidade de conhecimento, oferece um conhecimento *imediato*, no sentido de que não é um conhecimento teórico ou livresco. Mas é adquirido em contato direto com a realidade; uma apreensão imediata de uma realidade ou de um fenômeno<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> MIRANDA, Mario de França. **Inculturação da fé**, 64.

<sup>18</sup> Veja-se um resumo da construção desses significados construídos na tradição filosófica ocidental em MORAS, J. Ferrater. Experiência: In: \_\_\_\_ **Dicionário de filosofia**, v. 2, 1181-1188.

<sup>19</sup> BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus hoje**: a transparência de todas as coisas. Campinas: Verus, 2002, 41; MORAS, J. Ferrater. Experiência, 1181.

“A análise filosófica do que se designa por “experiência” soube muito cedo sublinhar uma de suas notas características: a sua imediaticidade e, em conseqüência disso, sua maneira de falar por si mesma. A experiência expressa um conhecer que não procede em primeira linha do pensar discursivo, mas antes de tudo do perceber imediato de uma impressão ou vivência”<sup>20</sup>.

A imediaticidade constituinte da experiência *não* implica que seja desprovida de mediações interpretativas. A pessoa capta a realidade que se manifesta não a partir de um vazio, mas a partir de sua consciência povoada de modelos tomados do passado, da sociedade atual e da própria experiência<sup>21</sup>. Então, a experiência é ao mesmo tempo já interpretada.

A imediaticidade, que não se verifica sem mediações, está associada ao problema de fundo que toca a dimensão objetiva e subjetiva da experiência. A experiência não é só objetiva, nem só subjetiva. Por isso, tanto o fundamentalismo, como o relativismo são falsos<sup>22</sup>.

“A experiência influi na interpretação e a suscita, mas também o quadro interpretativo influi na experiência. A experiência é *outra*, se é diversamente interpretada. O quadro interpretativo implica modelos de pensamento, teorias, valores, sentimentos, expectativas, que constituem a linguagem da época”<sup>23</sup>.

Enquanto ponto de partida, que descortina o inusitado, a experiência, ainda que sempre já interpretada, pode fazer explodir o quadro interpretativo no qual ela se enraíza, dando origem a novas interpretações, a um novo conhecimento. Por isso, a experiência envolve um *processo doloroso e criativo*, enquanto rompe modelos de percepção, arriscando-se por caminhos sem garantias prévias exteriores à própria experiência<sup>24</sup>. Por exemplo, o feminismo surgiu de experiências de mulheres, que fizeram explodir um modelo de relações, e um conjunto de símbolos e significados, valores e padrões, ou seja, os padrões de uma cultura.

<sup>20</sup> QUELQUEJEU, Bernard e JOSSUA Jean Pierre. Experiência. In: EICHER Peter. **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. São Paulo: Paulus, 1993, 298-303, aqui 299.

<sup>21</sup> BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus hoje**, 42. Cf. também, VAZ, H. de Lima. A linguagem da experiência de Deus. In \_\_\_ **Escritos de filosofia: problemas de fronteira**. São Paulo: Loyola, 1986, 241-256, aqui 243-246. O autor alerta para não entender isso numa perspectiva idealista.

<sup>22</sup> MIRANDA, M. de França. **Inculturação da fé**, 67-68.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 68-69.

<sup>24</sup> BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus hoje**, 4-3.

*Modalidades da experiência.* Nós penetramos a realidade e somos penetradas por ela, através de múltiplas e distintas modalidades de experiência: transcendental e categorial; interior e exterior; experiência estética, experiência histórica, experiência mística, entre outras<sup>25</sup>. Jean Mouroux distingue três tipos fundamentais de experiência: a empírica, a experimental e a existencial. A primeira é cotidiana, provinda das realidades da vida concreta. A segunda é uma experiência provocada: busca-se uma resposta da realidade a uma questão bem determinada. Essa experiência pode ser repetida e seu resultado medido. É o que acontece claramente no campo científico. A terceira é a experiência pessoal do ser humano, no horizonte total da realidade, onde vive e se realiza como homem e mulher. A experiência religiosa se insere nessa última modalidade<sup>26</sup>.

O engano do positivismo foi ter absolutizado uma experiência particular, como a única real e verdadeira. “Em sua pretensão de que só o verificável empiricamente é verdadeira experiência, elevou de maneira arbitrária o “científico”, a norma e modelo”<sup>27</sup>. Como reação, surgiu um movimento de revalorização das múltiplas e distintas formas da experiência humana.

### **3.2. Experiência religiosa - Experiência de Deus**

*A especificidade da experiência de Deus.* Numa perspectiva fenomenológica, muitos autores distinguem a experiência religiosa da experiência de Deus<sup>28</sup>. Outros, no entanto, consideram a experiência religiosa como

<sup>25</sup> Cf. MORA, J. Ferrater. *Experiência*, 1184; QUELQUEJEU, Bernard e JOSSUA Jean Pierre. *Experiência*, 298-299.

<sup>26</sup> MOURoux, J. *L’expérience chrétienne*: Introduction à une théologie. Paris: Aubier, 1952, 24.

<sup>27</sup> TORRES QUEIRUGA, Andrés, *La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad. Pensamiento* 55 (1999) 35-69, aqui, 37.

<sup>28</sup> H. Vaz - e outros/as entre nós o repetiram - distingue experiência religiosa como experiência do Sagrado e experiência de Deus como experiência de sentido radical. Ele o faz a partir da compreensão de que, enquanto na experiência religiosa, o pólo objetivo ou o pólo da presença define-se pela *particularidade de um fenômeno* que se desvela como Sagrado, na experiência de Deus, é absolutamente distinto: Deus é uma presença única, não é uma presença entre outras, nem a soma das presenças particulares. É uma presença absolutamente transcendente. Assim, a experiência de Deus não se encerra numa dimensão particular da existência, mesmo que se trate de uma dimensão fundamental como o é a dimensão religiosa, ela habita a totalidade das dimensões da existência – e da experiência -, ou seja, as experiências do mundo, do outro e do eu. No entanto, reconhece o autor que, por um lado historicamente, a experiência religiosa tematizou a experiência de Deus ou do divino. E o discurso sobre Deus passou a apresentar-se historicamente como um

experiência explícita de Deus, de uma realidade Última, transcendente, que não se confunde com nenhuma outra realidade empírica. Numa abordagem descritiva, França Miranda caracteriza a experiência religiosa da seguinte maneira:

“... uma resposta ao que é percebido como último, a qual envolve toda a pessoa, é dotada de peculiar intensidade e leva a ação. Resposta porque é sempre o “outro” quem toma a iniciativa do encontro, mesmo que o faça através de mediações variadas. Resposta ao *Último*, e não a qualquer força, bem, presença ou entidade. *Percebido* como tal pelo que faz a experiência, pois nela está presente a interpretação do sujeito.

Ela atinge *toda a pessoa*, mente, vontade, emotividade, corpo, embora não simultaneamente e nem no mesmo grau. A *intensidade peculiar* não significa uma repercussão altamente emotiva no sujeito, mas apenas que ele tem dela uma consciência qualitativa, importante. Finalmente, a experiência religiosa *leva à ação*: dotada de um imperativo próprio, faz que a pessoa reorganize em torno de si os demais aspectos de sua vida”<sup>29</sup>.

Queiruga sublinha que, para compreender a experiência religiosa como experiência de Deus, é importante compreender o simbolismo religioso, o qual se funda exatamente na especificidade da experiência de Deus, que é absolutamente única e não se identifica com a experiência de um fenômeno mundano<sup>30</sup>.

A experiência religiosa, quase sem exceção, é vivida como uma experiência que se remete a uma instância real que a origina e a sustenta. É vivida como uma experiência de *Deus* ou do *Divino* em suas diversas formas, como uma presença que surpreende e interpela, atua e deixa sentir as características peculiares que o distinguem de outra realidade. O Absoluto funda, unifica, vê em nossa visão e pensa em nosso pensamento; Deus cria, salva, fala...<sup>31</sup>

Apesar de uma tendência espontânea à objetivação sensível, na consciência religiosa, está sempre muito viva a convicção de que o Divino, ainda que realmente presente, não aparece como uma realidade material ou mundana perceptível pelos sentidos. A intencionalidade religiosa genuína – evidentemente

---

discurso religioso. Por outro lado, há uma dissociação histórica entre experiência religiosa e experiência de Deus. De fato, quando a linguagem religiosa identifica a experiência de Deus como experiência praticamente reduzida à experiência do sagrado, já não expressa com fidelidade a experiência de Deus, entendida como a experiência que tudo penetra. Cf. VAZ, H. de Lima, A linguagem da experiência de Deus, 248-253.

<sup>29</sup> MIRANDA, M. de França. **Inculturação da fé**, 69-70.

<sup>30</sup> TORRES QUEIRUGA, Andrés. La experiencia de Dios, 46-53.

<sup>31</sup> Ibid., 46-47.

existem as inevitáveis deformações – jamais identificam o Divino com o objeto sagrado, senão que o percebem, o experimentam, *no objeto*. A experiência é real e se dá no mundo, porém não do mesmo modo que as realidades mundanas, senão *nelas* e através delas. Evidentemente, existem as degenerações. O objeto simbólico está na experiência religiosa como simples momento, que enquanto tal, aparece reduzido a mero significante de um novo significado mais alto e mais forte<sup>32</sup>. Leonardo Boff descreve a experiência de Deus, seguindo três passos: no primeiro, damos nomes a Deus; no segundo, damos conta da insuficiência de todas as imagens de Deus; no terceiro, reabilitamos as imagens de Deus, assumindo-as como imagens e não mais como a própria identificação de Deus<sup>33</sup>.

*A mediação das tradições religiosas.* Todas as realidades do mundo e da vida humana são “lugar” da experiência de Deus, porém são as religiões que explicitam a experiência das realidades do mundo como experiência de Deus. Cada religião se constitui num “horizonte experiencial”, que possibilita a experiência explícita de Deus. Como uma “tradição de experiências” é formada por imagens, símbolos, matrizes afetivas, categorias de pensamento, e, em definitivo, palavras, com as quais configuramos nosso mundo e nossa própria condição, nas quais se inscrevem nossas experiências. Cada sujeito, ao realizar a experiência religiosa, inscreve sua vida no fluxo de uma tradição, onde já existem as palavras: “Deus”, ou Brahman”, ou “Alá”, etc., com as quais identifica a presença de uma realidade que está em tudo, mas que a tudo transcende<sup>34</sup>.

São múltiplas as interpretações da religião: *funcional, substancial, antropológica, filosófica* e outras. Na perspectiva teológica cristã, a religião apresenta dois componentes básicos: a atitude fundamental do ser humano diante da divindade e o conjunto das expressões simbólicas e práticas dessa mesma atitude. A primeira significa a atitude de abertura para acolher a presença salvífica de Deus, e pode ser encontrada fora do âmbito das tradições religiosas. A segunda é a configuração cultural dessa mesma atitude. Por isso, experiência de Deus como experiência de salvação não é monopólio das tradições religiosas, ela pode

<sup>32</sup> Ibid., 46-53.

<sup>33</sup> BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus**, 11-37.

<sup>34</sup> VELASCO, Juan Martín. **La experiencia cristiana de Dios**. Madrid: Trota, 1996, 42-43.

se dar a partir de outras realidades<sup>35</sup>. Na tradição bíblico-cristã, a experiência de Deus é configurada em torno de duas dimensões fundamentais: a *dimensão mística* que cultiva a relação pessoal, a oração, as celebrações; e, a *dimensão prática* que comporta assumir atitudes, sentimentos e opções de Jesus Cristo. A Bíblia e toda a tradição cristã sublinham, não poucas vezes, a insuficiência do cultivo da dimensão orante, celebrativa, se não estiver associada a uma prática efetiva.

#### 4. Experiência cristã de Deus

A experiência cristã compartilha, em muitos aspectos, com a experiência de Deus realizada em muitas tradições religiosas da humanidade. Mas há nela um núcleo fundante que lhe confere uma identidade peculiar: a experiência do encontro com Jesus Cristo como experiência do encontro com o próprio Deus, com sua presença salvadora. O cristianismo tem sua origem e seu núcleo na experiência que os discípulos e as discípulas realizam com Jesus, tanto os que o conheceram pessoalmente, como os que o conheceram através da *memória dele* e da vida da comunidade. É esta experiência que deu origem ao Segundo Testamento, e continuou se desenvolvendo através dos tempos. Não faltaram deformações, ideologizações, evidentemente, mas, todo movimento em direção à autenticidade cristã significa um movimento para recuperar não uma doutrina, mas uma experiência: a experiência do encontro salvífico com Jesus Cristo, que gera uma vida nova de seguimento<sup>36</sup>.

O Testamento Cristão nos oferece uma pluralidade de interpretações de fé, de experiências das comunidades que se formaram em torno de Jesus Cristo. São interpretações tecidas no horizonte cultural-religioso da época. Para Schillebeeckx, a unidade dessas experiências se baseia na referência ao único Jesus, que é pluriforme em sua articulação<sup>37</sup>. Sucessivas inculturações da experiência cristã gestaram múltiplas interpretações do significado salvífico de Jesus Cristo. Na era patrística, o Cristo que era compreendido no horizonte

<sup>35</sup> MIRANDA, Mario de França. *Inculturação da fé*, 53-55.

<sup>36</sup> SCHILLEBEECKX, E. *Jesus: a historia de um viviente*. Madrid: Crisandad, 1981, 351-367.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 44-49.

histórico e escatológico do judaísmo, passa predominantemente a ser interpretado por categorias ontológicas. Nesse contexto, surgiu a tradição dogmática. Posteriormente, surgiram novas interpretações cristológicas. Na recente tradição cristã feminista, a experiência do encontro salvífico com Cristo vem recebendo novas interpretações.

## 5. Condições e ambigüidades da experiência de Deus

O fato de incluir a interpretação como um momento constitutivo da experiência demonstra que ela depende decisivamente da realidade do sujeito e da comunidade. Por isso, as tradições religiosas manifestam uma preocupação constante com o *cultivo* pessoal e comunitário da experiência, tanto no aspecto *místico* como *ético*. A tradição religiosa cristã sempre mostrou que a experiência de Deus, *por ser de caráter transcendente*, requer um cultivo profundo, cuidadoso e muitas vezes difícil. Daí a preocupação fundamental na busca do encontro com Deus, valorizando o silêncio e momentos dedicados à oração em suas várias formas. E, *por ser de caráter ético*, salvífico, implica autenticidade pessoal, conversão, para poder perceber o divino: só uma verdadeira atitude ética abre à verdade, “porque todo aquele que realiza o mal foge da luz” (Jo 3, 20)<sup>38</sup>. Uma certa tensão entre esses dois pólos está em toda tradição bíblico-cristã. Com frequência, o cultivo da dimensão especificamente religiosa não se articula com a dimensão ética, tornando a experiência especificamente religiosa, teologicamente, uma *idolatria*, e socialmente uma *ideologia*.

Reconhecer a necessidade do *cultivo* da experiência não significa considerar que a experiência de Deus seja um privilégio de um grupo seletivo de pessoas, e que a vida dessas pessoas se reduz ao âmbito da oração e da contemplação. A oração não se confunde com a experiência de Deus, mas quando conectada com a vida, se torna momento importante da própria experiência, e como tal, nos ajuda a captar a possibilidade de realizar a experiência de Deus em todos os lugares e momentos e de articular as distintas experiências na unidade de uma vida, toda ela acompanhada pela Presença que a precede e a orienta. Essa

<sup>38</sup> TORRES QUEIRUGA, Andrés. La experiencia de Dios, 60-61.

integração acontece na mediada em que a experiência de Deus é uma experiência no meio da vida.

A religião, no seu sentido genuíno, é mediação da experiência da realidade última, do divino. Mas, por ser realização histórica, finita, não fica imune de ambigüidades e mesmo de deformações. A tradição bíblica sempre enfrentou essa questão, chamando a comunidade à autêntica vivência religiosa como vivência ética e relacionamentos centrados no amor.

As ambigüidades podem ser provenientes de vários fatores. Destacamos dois: elementos *ideológicos* e *inconscientes*. Os “mestres da suspeita” – Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche e outros posteriores a eles – mostraram que a consciência humana que faz a experiência, não apenas articula cognitivamente a realidade, mas também o faz a partir de *desejos inconscientes* ou de *ideologias*<sup>39</sup>.

Partindo da concepção de ideologia formulada por Thompson, a ideologização da experiência de Deus se dá, quando ela é encaminhada para *estabelecer e sustentar relações de dominação e subordinação em circunstâncias particulares*<sup>40</sup>. É próprio da ideologia ocultar a dominação, fazendo com que ela seja assimilada no senso comum, tornando-a “natural”. Não só se estabelecem relações de dominação e subordinação entre classes, como enfatizou Marx, mas também entre os sexos, entre os grupos étnicos e outros. As múltiplas formas de relações de domínio não se realizam paralelamente, mas entrelaçando-se e reforçando-se mutuamente.

As críticas à experiência religiosa instrumentalizada para manter interesses de grupos ou pessoas que dominam, são uma constante no Primeiro e no Segundo Testamento.

Um segundo elemento *oculto* na experiência e fonte de tantas ambigüidades nos é mostrado pela psicanálise<sup>41</sup>. São os condicionamentos que

<sup>39</sup> SCHILLEBEECKX, E. **História humana: revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994, 35-41.

<sup>40</sup> THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. Petrópolis: Vozes, 2000, 43-99.

<sup>41</sup> Sobre o diálogo entre psicanálise e teologia, veja-se em primeiro a obra de MORANO, C., Domingues. **Crear después de Freud**. Madrid: San Pablo, 1999; – **Orar depois de Freud**. São Paulo: Loyola, 1998. Outros dois artigos que abordam a questão da ambigüidade da experiência religiosa provenientes do nosso inconsciente: RUBIO, A. Garcia. Superação do infantilismo religioso. **Atualidade Teológica** 12 (2002) 202-239; BINGEMER, M. C. Experiência de Deus – a busca por uma identidade. **Atualidade Teológica** 11 (2002) 239-255.

provêm do inconsciente. As descobertas da psicanálise levantaram fortes questionamentos não só à autocompreensão do ser humano como também às experiências religiosas. Nosso interesse aqui não é considerar o complexo diálogo entre psicanálise e teologia cristã. Também não entraremos no *difícil diálogo* entre psicanálise e teologia feminista, dados os pressupostos patriarcais nas teorias de Freud sobre o desenvolvimento psico-afetivo do menino e da menina<sup>42</sup>. Para o objetivo dessa temática, restringiremo-nos a mostrar sucintamente as implicações de fatores psíquicos que tornam ambígua nossa experiência religiosa, nossa experiência de Deus.

A psicanálise nos mostrou que, em boa parte ao menos, nós atuamos comandados por forças e instintos que não estão em nosso controle, e dos quais nem mesmo temos consciência. E a experiência religiosa não está imune dessas forças ocultas. Dominguez Morano, a partir da psicanálise de Freud, assinala alguns dos condicionamentos que afetam a experiência religiosa. Quando os estágios do desenvolvimento psico-afetivo da criança não se desenvolveram adequadamente pode resultar em graves conseqüências para a evolução ulterior da afetividade. Em conseqüência, seus relacionamentos com os demais e com Deus tendem a ser imaturos. Ou a pessoa pauta sua experiência de Deus movida unilateralmente pelo *gozo*, na experiência religiosa inebriante, onde Deus não é percebido em sua alteridade que interpela e solicita, mas unicamente como aquele que satisfaz nossos desejos; ou pelo medo, ou pela ausência de liberdade e pelo sentimento de culpa, na experiência religiosa moralizante, centrada na lei, na norma e sem espaço para o gozo e o gratuito<sup>43</sup>.

Além disso, elementos ideológicos e inconscientes não atuam como fatores paralelos, senão que se entrecruzam. Aliás, são os contextos de relações de poder, que mais se beneficiam das ambigüidades inconscientes de experiências

---

<sup>42</sup> Por um lado, uma das principais contribuições de Freud foi a descoberta do inconsciente; por outro, em suas teorias acerca da construção das identidades, se refletem pressupostos androcêntricos. Cf. RICHMOND Sarah. Feminism and psychoanalysis: Using Melanie Klain. In: FRIECKER, Miranda and HORNSBY, Jennifer (org.). **Feminism in philosophy**. Cambridge: University Press, 2000, 49-86. E sua interpretação do conflito humano vivido em nossa cultura patriarcal que afeta a criança em seu desenvolvimento psico-afetivo, é construída a partir de um ponto de vista patriarcal, em termos de relações competitivas entre pais e filhos. Cf. MATORANA, H. Conversaciones matricas e patriarcais. In — e VERDEN-ZÖLLER, G. **Amor y Juego**: fundamentos olvidados de lo humano desde el patriarcado a la democracia. Santiago (Chile): ITC, 19-69.

<sup>43</sup> MORANO, C., Domingues. **Crear después de Freud**, 117-139.

religiosas. É o que Dominguez Morano tão bem nos mostra ao relacionar oração e poder, sublinhando que a oração pode constituir um instrumento poderosíssimo de opressão ou de libertação<sup>44</sup>.

“A razão é simples: a oração, como toda experiência religiosa, lança suas raízes nas camadas mais profundas e mais determinantes da conduta. Daí que as estruturas de poder religioso nunca foram indiferentes à oração e freqüentemente sentiram a tentação de utilizá-la em seu benefício”<sup>45</sup>.

A psicanálise não só oferece um instrumental para desfazer ambigüidades, como também ajuda no conhecimento e na valorização de potencialidades de uma experiência religiosa amadurecida. Nosso substrato psico-afetivo não é só fonte de neuroses, mas sobretudo de possibilidade de experimentar Deus tanto como fonte de gozo na união, como de um sentido e de uma orientação para a vida. Como fonte mobilizadora de um compromisso ético, de um projeto e de um ideal de transformação na história.

## **Conclusão**

Através da categoria teológica inculturação não só ressaltamos o valor das culturas para a Evangelização, mas também sublinhamos a realidade histórica e cultural da fé. Deus se manifesta sem reservas a todas as pessoas e a todas as comunidades humanas, mas nós nos damos conta de sua presença salvadora, acolhendo-a numa atitude de fé, que se dá através de mediações culturais, no sentido amplo do termo, que inclui prática, significados, valores, padrões, formas de relações, emoções, etc. O núcleo mais determinante de um processo de inculturação é a experiência da fé que surge, influenciando na tradição de experiências e em seu horizonte teológico.

As múltiplas inculturações são mediações equivalentes da revelação, que em linguagem humana aludem ao Mistério de Deus na sua totalidade. Na Igreja, essa variedade de experiências possui valor teológico fundamental, que não só

---

<sup>44</sup> Ibid., 114-115.

<sup>45</sup> Ibid., 114.

aponta de várias maneiras para o mesmo mistério de Deus, como também contribui para que Deus não seja restringido a uma única linguagem.

A inculturação da fé no contexto do feminismo contribui para recuperar criativamente, à luz da nova situação das mulheres, a experiência de fé testemunhada pelo Testamento Cristão.