



Teologia intercultural: a forma discursiva da catolicidade*

Theologie interkulturell: die diskursive Form von Katholizität

Por Franz Gmainer-Pranzl

Doutor em Teologia

Doutor em Filosofia

Universität Salzburg

franz.gmainer-pranzl@sbg.ac.at

O conceito “intercultural” não pode (mais) ser ignorado na discussão teológica contemporânea. Ele se encontra no título de inúmeros eventos e publicações, suplantando outros conceitos utilizados para descrever a orientação missionário-eclesiástica mundial em revistas, instituições e outras iniciativas.¹ O atributo “intercultural” dá a impressão de conferir ao discurso teológico e à práxis eclesial a marca de contemporâneo, de *avant-garde*: ele sinaliza a capacidade de se conectar a debates atuais sobre pluralidade, alteridade e diferenças culturais; aponta para a competência de refletir sobre a própria identidade na forma de uma “constelação pós-nacional”,² servindo como confissão contra a intolerância e o racismo, contra o neocolonialismo e o eurocentrismo. Não obstante – assim perguntam alguns com ceticismo – essa vasta recepção da interculturalidade no pensamento teológico contemporâneo não representaria uma tendência de curta duração, uma

mais nova versão de “teologia genitiva”, capaz de adiar apenas marginalmente a inexorável perda de importância da teologia e da igreja? Ademais, uma teologia formatada interculturalmente não se mostraria ao fim e ao cabo como uma cópia de outras “inter”-disciplinas, que demonstram sua própria significância através de redes, cooperações e projetos, mas, em termos de *conteúdo*, não têm muito a dizer? A interdisciplinaridade, a internacionalidade e a interculturalidade constituiriam em certo sentido a etiqueta a que a teologia deve se submeter no contexto da ciência política contemporânea?³

Seja qual for a avaliação da “teologia intercultural” – como necessária nova orientação da responsabilidade da fé cristã ou como encenação de relevância científica ao clima da época – eu defendo aqui uma tese muito simples: *o projeto “teologia*

* Título original *Theologie interkulturell: die diskursive Form von Katholizität*. Publicado em *Korrespondenzblatt des Canisianums*, v. 143, n. 2, p. 16-34.

¹ Cf. SCHREITER, Robert. Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie: was meinen wir, wenn wir heute von Mission sprechen? *Interkulturelle Theologie - Zeitschrift für Mission*, v. 36, p. 13-31, 2010.

² HABERMAS, Jürgen. *Die postnationale Konstellation: Politische Essays*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

³ A este respeito, veja-se a análise dos desenvolvimentos contemporâneos feita por José Casanova: “encontros interculturais, imitações e empréstimos culturais, difusões na diáspora, hibridismos, crioulização e identidades transculturalmente hífenizadas são parte integrante do presente global tanto quanto a hegemonia ocidental, a homogeneização cosmopolita, o fundamentalismo religioso ou o choque de culturas”. CASANOVA, José. *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press, 2009. p. 114.

*intercultural*⁴ é uma resposta atual ao desafio teológico-fundamental de 1Pe 3.15 de prestar contas do logos da esperança cristã. Com Max Seckler, entendo a tarefa da responsabilidade da teologia fundamental como prestação de contas do sentido (“apologia”) de toda reivindicação que nos é dada no modo esperança e que pode ser comunicada – embora não constituída – de acordo com a razão. Isso significa, segundo Seckler, “não apenas uma elaboração acorde com estas ou aquelas condições de entendimento concretas e situacionalmente determinadas”, mas também “uma abertura fundamental da razão da fé à razão dos ‘outros’”.⁵ Se, no entanto, há uma tal “responsabilidade pública do ser cristão” que, no contexto do mundo e da realidade de vida hodiernos, esteja apta à tradução e à argumentação, então isto também significa “que a ‘razão da fé’ é culturalmente universalizável”.⁶

Essa visão nos aproxima das preocupações e tarefas da “teologia intercultural”: aquilo que é de responsabilidade da teologia não é uma mensagem secreta para um círculo seletivo, mas uma reivindicação que imprescindivelmente diz respeito a todas as pessoas – para além de fronteiras linguísticas, étnicas e culturais, como manifesto no evento de Pentecostes. Precisamente a mediação dessa uma mensagem em muitos espaços de vida e de compreensão, “a constante nova tradução da Palavra para as palavras e línguas das pessoas”,⁷ constitui a exigente tarefa que a fé cristã de fato sempre teve que realizar, mas que hoje passa a ser reconhecida de maneira nova como princípio do conhecimento teológico e empregada de maneira sistemática sob o título “teologia intercultural”.

⁴ N.T.: O termo empregado em alemão é “Theologie interkulturell”, que poderia ser literalmente traduzido por “teologia interculturalmente”. A utilização dessa construção deveras incomum é justificada pelo autor no corpo do texto.

⁵ SECKLER, Max. *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*. In: KERN, Walter; POTTMEYER, Hermann J.; SECKLER, Max (Hg.). *Handbuch der Fundamentaltheologie*. v. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. 2. ed. Tübingen-Basel: A. Francke, 2000. p. 331-402. à p. 355.

⁶ SECKLER, 2000, p. 356.

⁷ WALDENFELS, Hans. SJ. *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. 3. ed. Paderborn: Schöningh, 2000. p. 41.

Representar e mediar o logos da esperança cristã publicamente, em multiplicidade de vozes e de forma contextual-transcendente, é um desafio que exige a teologia *toda*, no sentido próprio do termo, porque ela não pode mais tomar como ponto de partida um lugar cultural autoevidente; ela vive continuamente no “entre”, no “inter” cultural, estando, em certo sentido, “no umbral da porta”,⁸ no limiar entre o que está dentro e o que está fora.⁹

Cultural turn na teologia: nota histórico-teológica e topológica preliminar

A “teologia intercultural” apresenta a tentativa de ler o horizonte de responsabilidade descrito em 1Pe 3.15 não apenas pessoal e local, mas também globalmente: ofereci aos seres humanos de qualquer pertencimento cultural uma *apologia* sobre o logos da esperança que há em vós! Eu pretendo, em linhas gerais, delinear mais precisamente essa tarefa através de uma referência histórico-teológica e topológica, podendo apresentá-la em três passos: como postura intercultural, como horizonte universal e como forma católica¹⁰ do pensamento teológico.

(a) No âmbito da história da teologia, sigo a consagrada análise de Adolf Darlap, que esclarece os desenvolvimentos da responsabilidade da fé cristã em decorrência do desgaste da neoescolástica, no lado católico, e da superação da teologia dialética radical, no lado evangélico, a partir de três grandes transformações:¹¹ A virada para o *sujeito* levou, com Karl Rahner (1904-1984) e Rudolf Bultmann (1884-1976), ao abandono de uma compreensão de fé objetivista, perguntando pelas condições da fé do próprio ser humano, seja enquanto teologia transcendental ou como interpretação existencial. A virada para a *história* entendeu-se como radicalização da hermenêutica,

⁸ WALDENFELS, 2000, p. 98: „auf der Türschwelle“.

⁹ Cf. KALSKY, Manuela. *Wahrheit in Begegnung: die Transformation christlicher Identität angesichts kultureller und religiöser Pluralität*. [Jahrbuch: Forum Mission, v. 2], 2006. Kriens: Brunner Verlag. p. 29-51.

¹⁰ N.T.: O adjetivo “católico” é empregado, aqui, em seu sentido originário de universal, relativo à totalidade.

¹¹ DARLAP, Adolf. Zur Rekonstruktion der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. *Zeitschrift für Katholische Theologie*, v. 107, p. 377-384, 1985.

como discussão com condições pós-metafísicas da compreensão e como tentativa de avaliar de maneira nova a diferença tematizada por Troeltsch entre pensamento “histórico” e “dogmático”¹² através de uma elaboração crítica do problema da história e da tradição. Edward Schillebeeckx (1914-2009), recentemente falecido, e Gerhard Ebeling (1911-2001) estão entre os representantes mais proeminentes dessa nova orientação hermenêutica. Uma terceira virada, por fim, surgiu com o desenvolvimento de paradigmas políticos da teologia e a consciente contextualização da reflexão teológica, da instituição eclesiástica e da práxis dos crentes no contexto social e econômico da sociedade concreta. Darlap fala aqui de uma virada para a *sociedade*, chamando atenção especialmente para as obras de Johann Baptist Metz (1928-) e Jürgen Moltmann (1926-).

Na descrição de Darlap, é em vários momentos sugerida uma outra temática, a qual o autor, em sua análise da “história da teologia”, denota com o termo-chave “pluralismo sincrônico”:¹³ não existe apenas uma pluralidade diacrônica de projetos teológicos que são substituídos historicamente, mas também uma pluralidade sincrônica de *formas de pensamento* da teologia, ligadas a diferentes *formas de vida* sociais e culturais. Essa reflexão de Darlap, que considera os diferentes contextos de complexidade da vida e da fé como razão para uma diversidade legítima das teologias cristãs, é por mim tomada como pressuposto quando falo de uma quarta virada, que já cedo se anunciou na história da teologia dos anos 1960: a virada para a *cultura*. O que Paul Tillich já tematizava pouco após a Primeira Guerra Mundial – a diferença e a relação entre cultura e religião¹⁴ –

tornou-se para as *teologias contextuais* que emergiam na África, na Ásia e na América Latina, mas também para a teologia *européia*, uma questão fundamental: como deve ser entendida a relação do contexto cultural de vida com a reivindicação religiosa da fé? Que relevância a identidade cultural das pessoas tem para a autocompreensão religiosa cristã? A transição de uma forma de vida étnico-tradicional religiosa para uma existência determinada pelo cristianismo enquanto religião orientada mundialmente, como ela paradigmaticamente ocorre no Batismo, significa tendencialmente um rompimento ou uma mediação?¹⁵ A partir de todas essas perguntas, em uma situação pós-colonial de transição, surgiu aquele discurso que hoje denominamos “teologia intercultural”.

Se quisermos traçar o desenvolvimento teológico das últimas décadas sob o ponto de vista dos desenvolvimentos errôneos e mal-entendidos dos quais se separaram as transformações teológicas citadas, poder-se-ia esboçar o seguinte esquema: um paradigma do pensamento teológico orientado para o sujeito critica uma tendência da *externalização*, que vê a fé como norma que permanece externa, estranha e objetiva; uma teologia orientada histórica e hermeneuticamente distancia-se de uma *substancialização* da fé, pela qual a identidade cristã aparece como “natureza” imutável ou como afirmações e formas de expressão fixas. A teologia política adverte contra uma *privatização* da fé que esconde o local social assim como o caráter de mundo da vida cristã e tenta, de forma sublime, tornar invisíveis orientações políticas. Finalmente, uma teologia sensibilizada para a dimensão cultural contrapõe-se, em última instância, a uma *colonização* da fé, assim como à estratégia de exclusão ou supressão de identidades autênticas do mundo da vida através de estilos de vida importados ou copiados, que

¹² TROELTSCH, Ernst. Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. In: TROELTSCH, Ernst. *Gesammelte Schriften*. Band 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. 2. ed. Aalen: Scientia Verlag, 1962 [1922]. p. 729-753.

¹³ DARLAP, Adolf. Fragmentarische Überlegungen zum Thema Theologiegeschichte. *Zeitschrift für Katholische Theologie*, v. 96, p. 6-11, 1974. à p. 11.

¹⁴ TILLICH, Paul. *Die religiöse Substanz der Kultur*: Schriften zur Theologie der Kultur (Gesammelte Werke. Hg. Renate Albrecht, Band IX). Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967. p. 13-31 (Sobre a ideia de uma teologia

da cultura); p. 32-46 (Igreja e cultura); p. 82-93 (Religião e cultura).

¹⁵ Cf. SANON, Anselme Titianma. *Das Evangelium verwurzeln: Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen*. [TDW 7]. Freiburg i. Br.: Herder, 1985. p. 79-84 [Orig.: *Enraciner l'Évangile: initiations africaines et pédagogie de la Foi*. Paris, 1982].

priorizam a *forma* de um ato concreto de fé a seu conteúdo. Na teologia, a “virada para a cultura” marca a constituição de toda a vida cristã, ela coloca criticamente em questão tanto a fantasia de um “cristianismo sobrecultural” quanto a ideologia de uma etno-teologia culturalista, e está especialmente atenta às novas e não-usuais articulações daquela reivindicação que eu identifiquei com 1Pe 3.15 como “logos da esperança cristã”.

Concretamente isso significa: o muito citado *cultural turn* das ciências¹⁶ também alcançou a teologia, em todo caso não na forma de uma superação externa, que assimila a razão da fé aos processos transformativos de outros discursos, mas como irrupção de uma das constelações de questões *imanes* da teologia cristã que tem a ver com a identidade especificamente intercultural da cristandade.

(b) Topologicamente, ou seja, no que diz respeito ao “local” da reflexão da fé, a “teologia intercultural” chama atenção para a inevitável contextualidade de todo discurso de fé – não no sentido de que uma afirmação teológica é situada ulteriormente, mas no de que ela, em sua pretensão de verdade, sem sua “localização” não pode ou apenas deficitariamente pode ser desenvolvida. O que isto significa pode ser elucidado com uma conhecida história que trago na formulação do teólogo indiano Felix Wilfred.

“Um paraquedista foi certa vez surpreendido por uma grande tempestade que o soprou vários quilômetros para longe de seu destino. Ele vê alguém passando, chama por ele e pergunta: ‘desculpe-me, o senhor pode me dizer onde estou?’. Ele recebe a resposta: ‘você está em cima de uma árvore’. E o paraquedista pergunta: ‘o senhor é um teólogo?’. O homem se admira sobremaneira e pergunta ao paraquedista: ‘sim, eu sou, mas como você pode sabê-lo?’. O paraquedista responde: ‘ah,

isso é fácil: porque o que o senhor disse é correto, mas inútil”¹⁷. E Felix Wilfred complementa: “a teologia pode dizer muitas coisas corretas, e ainda assim elas podem se tornar completamente inúteis, inclusive risíveis, quando ela não se responsabiliza pelo seu *topos*, pelo seu lugar. Uma teologia universal seria uma teologia em cima de uma árvore, nas nuvens. Este é o motivo pelo qual toda teologia deve realmente ser localizada e *contextual*”¹⁸.

Por meio desta simples cômica história do paraquedista, translúcida uma seriedade latente. Quando a pergunta pelo lugar não é tomada seriamente, as pessoas perdem sua orientação. Teologicamente isso significa: quando o *onde* da fé não é observado, o *quê* fica pendurado sobre a árvore. Nem tudo é, justamente, sempre e em toda a parte, “indiferente”; a pergunta pelo *onde* não é um assunto posterior da fé, mas uma chave para a compreensão de seu conteúdo. “O onde pertence àquelas categorias fundamentais através das quais articulamos nossas declarações, e a pergunta ‘onde?’ guia todo o nosso procurar e encontrar”¹⁹, ressalta Bernhard Waldenfels em seu tópico fenomenológico, apontando, com isso, para um princípio do conhecimento que também vale para a teologia. Como representante paradigmático daqueles teólogos que tomam a topologia do conhecimento da fé como desafio sistemático, gostaria de mencionar Jon Sobrino SJ. Para ele, a abordagem da Cristologia é impossível sem uma localização. Mas o que é este “lugar”? Para Sobrinho, ele não é “diretamente um *ubi* categorial, um lugar concreto enquanto geográfico-espacial”, mas “acima de tudo um *quid*, uma realidade substancial na qual a cristologia se deixa dar, afetar, questionar e iluminar”²⁰. Para a cristologia

¹⁶ Cf. BACHMANN-MEDICK, Doris. *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. 2. ed. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch. 2007; NEHRING, Andreas; VALENTIN, Joachim (Hg.). *Religious Turns-Turning Religions: veränderte kulturelle Diskurse, neue religiöse Wissensformen* (ReligionsKulturen, Band), Stuttgart: Kohlhammer, 2008.

¹⁷ WILFRED, Felix. Die Konturen kontextueller Theologien aus der Dritten Welt. *Zeitschrift für Katholische Theologie*, v. 4. p. 157-173, 1996. à p. 157.

¹⁸ WILFRED, 1996, p. 157.

¹⁹ WALDENFELS, Bernhard. *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*. Modi leibhaftiger Erfahrung [stw 1952]. Frankfurt: Suhrkamp, 2009. p. 119.

²⁰ SOBRINO, Jon. *Christologie der Befreiung*, Band 1. Mainz: Matthias Grünewald, 1998. p. 49. [Orig.: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Petrópolis/Madrid: Editorial Trotta, 1991]. N.T.: A tradução da citação foi feita a partir do original em espanhol.

latinoamericana, este lugar é o mundo das pessoas pobres. Desde o “lugar dos povos crucificados”,²¹ abre-se a verdade de Jesus Cristo. Para retomar a imagem do paraquedista: uma sistemática cristológica, por mais experiente que seja, fica pendurada na árvore da autorreferência quando não sabe em que lugar ela se encontra. Sobrino assinala: “o lugar não inventa o conteúdo, mas fora desse lugar será difícil encontrá-lo e ler adequadamente os textos acerca dele. Ir a esse lugar, permanecer nele e deixar-se afetar por ele é essencial à cristologia”.²²

A teologia intercultural leva a sério o lugar da experiência da fé, da reflexão a respeito da fé e da responsabilidade sobre ela e compreende-se de certa maneira como topologia da esperança cristã. Ela não reinventa a identidade cristã, mas leva a descobri-la, a visitá-la em lugares desconhecidos e a identificar aquelas realidades que aparecem como instâncias de realização da verdade do evangelho. Foi dessa forma que Aloysius Pieris SJ, para citar um exemplo, denominou a experiência de pobreza e a responsabilidade de soteriologias não-cristãs como esse “lugar”, no qual é possível experienciar de uma maneira especial quem é Jesus Cristo,²³ tal tese topológica do conhecimento teológico, a qual se contrapõe completamente à plausibilidade da teologia (europeia) habitual, assume com seriedade o contexto de vida cultural e religioso da Ásia como *locus teologicus*,²⁴ tornando a fé em Jesus Cristo

acessível em um lugar não-usual de uma maneira surpreendentemente nova.

Posso resumir: “teologia intercultural” é, por um lado, resultado do desenvolvimento de uma consciência de um problema na história da fé e da Igreja do século XX, a qual, na era pós-colonial de reavaliação de experiências missionárias ambivalentes, levou a uma “virada para a cultura”, e, por outro lado, ela é a explicação de uma competência topológica que pertence à tripulação básica da teologia cristã: responder pelo logos da esperança cristã frente a *cada um* – e isso também significa: em diferentes lugares. O que tal responsabilidade teológico-intercultural significa em detalhes eu procuro agora expor em três pontos.

Interculturalidade: a postura da teologia intercultural

A fim de caracterizar a postura que nos capacita a praticar teologia *intercultural*, começo com uma clássica descrição da teologia cristã. Max Seckler nomeia cinco momentos constitutivos da teologia:²⁵ 1. *Deus* como “assunto da área”; 2. *Razão e revelação* como fontes de conhecimento e critérios de verdade, no qual o segundo momento (“Palavra de Deus”) tem prioridade, mas entre ele e a razão não deve, em última instância, haver contradição; 3. A *fé* como condição teórico-científica – e não apenas subjetiva – do discurso teológico, o qual adquire sua realidade apenas como um “afirmativo estar-junto-ao-assunto” – e não na perspectiva de uma observação distante; 4. A Igreja, o povo de Deus, como lugar social da fé; e 5. As condições e regras da *ciência* contemporânea vigente. Reunindo estes cinco aspectos, é possível compreender o empreendimento *Teologia* a partir de um campo de duas prioridades: (a) como *ciência da fé* ela reflete a esperança, da qual os crentes são preenchidos, segundo os critérios da racionalidade científica. A teologia parte do pressuposto de que a fé não pode ser construída racionalmente e que sua

²¹ SOBRINO, 1998, p. 51.

²² SOBRINO, 1998, p. 50.

²³ Cf. PIERIS, Aloysius Pieris. Sprechen vom Sohn Gottes in Asien. In: PIERIS, Aloysius Pieris. *Theologie der Befreiung in Asien: Christentum im Kontext der Armut und der Religionen* [TDW 9]. Freiburg i. Br.: Herder, 1986. p. 112-121. As igrejas locais da Ásia, assinala betont Pieris, são batizadas “no Jordão da religiosidade asiática e no calvário da pobreza asiática”. PIERIS, Aloysius. Asiens nichtsemitische Religionen und die Mission der Ortskirchen. In: PIERIS, Aloysius Pieris. *Theologie der Befreiung in Asien: Christentum im Kontext der Armut und der Religionen* [TDW 9]. Freiburg i. Br.: Herder, 1986. p. 55-78. à p. 78.

²⁴ “Uma autêntica teologia asiática tem que estar integrada em nossa situação histórico-cultural e crescer a partir dela. Uma teologia que nascesse da luta do povo por libertação, espontaneamente se expressaria na linguagem religioso-cultural do povo”. (Schlusserklärung der Konferenz von Colombo/Wennappuwa 1979 [EATWOT III], in: Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-

Theologinnen und -Theologen 1976-1996 [TDW 26]. Freiburg i. Br.: Herder, 1999. p. 67-78; 74).

²⁵ No que segue, veja-se: SECKLER, Max. *Theologie als Glaubenswissenschaft*. In: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Band 4. Freiburg i. Br., 1988, p. 131-184. à p. 144.

reivindicação também não se deixa ser totalmente traduzida à lógica do discurso científico – mas ainda assim: a teologia cristã não inventa uma razão própria e não se retrai em um jogo de linguagem próprio, mas se aventura, como Paulo, na Ágora da comunicação e da argumentação pública (cf. At 17.16-34). Os desenvolvimentos mais criativos da teologia cristã sempre se deram, como é sabido, quando a fé, em busca e ousadia, em articulação e em oposição, se dirigiu ao fórum da razão pública e, dessa maneira, iniciou experiências fascinantes de aprendizado para ambos os lados. (b) Como *ciência eclesial*, a teologia encontra-se no contexto de um pertencimento social, que não lhe diz respeito apenas extra-institucionalmente, mas que desde o princípio carrega seu discurso: esperança cristã não se compreende apenas como tradução privada ou visão de mundo individual, mas como práxis de vida de uma comunidade de cristãos e cristãs. Essa “história de uma nova práxis de vida”²⁶ tem lugar no espaço da sociedade. A comunidade cristã não é uma seita que se “corta”²⁷ da esfera pública, mas Igreja, *ekklesia*, aqueles “convocados”²⁸ de entre os povos e, por isso, aos povos enviados. A cristandade eclesial deve ser entendida, desde o seu princípio, como testemunho público (At 1.8) que se envolve corajosamente com o contexto social, político e societário de seu tempo. Neste sentido de “ciência eclesial”, a teologia cristã não pode ser uma disciplina arcana e exotérica, mas compreensão da razão da fé já situada na comunidade de fé no âmbito da realidade social.

Essa qualidade discursiva e social da teologia está profundamente inserida em pluralidade cultural. Como *ciência da fé*, a teologia opera com abordagens, critérios e formas de pensamento que são todos determinados por aquele caráter peculiar que Franz Martin Wimmer denomina o “dilema da culturalidade de toda filosofia”.²⁹ Se a “filosofia” é

compreendida aqui como esforço reflexivo de achar uma resposta para as perguntas “o que é real? O que é cognoscível? O que é válido?”³⁰, então o confronto do ser humano com a realidade que lhe diz respeito é de qualquer maneira *culturalmente* determinada. Essa interculturalidade da razão da fé tem a ver com aquele multilinguismo da teologia cristã, que se encontra desde o início, tanto nos testemunhos bíblicos quanto também nas diversas tradições de reflexão da fé. A diversidade cultural do cânone bíblico é um fascinante testemunho da capacidade do cristianismo de, por assim dizer, permitir que a interculturalidade da razão da fé seja tornada norma.³¹ Como *ciência eclesial*, a teologia é desde o início remetida a “muitos lugares” nos quais a promessa do evangelho é vivida. No mais tardar em Atos ocorre uma consciente transgressão de fronteiras desde mundos da vida familiares rumo a novos entornos, muitas vezes mais difíceis. O “Evangelho de Jesus, o Senhor” deve ser – como é dito em At 11.20 – “também aos gregos”; ele é pretendido a *todas* as pessoas, a *todos* os povos, e abre uma dinâmica da missão *ad gentes* que torna os anunciadores do Evangelho missionários, mulheres e homens que vão a lugares estrangeiros e se expõem, pela fé, a uma existência cultural diferente. O conhecido chamado de At 16.9, “atravessem...”, pode ser entendido como reivindicação de uma mensagem que, a partir dela, provoca a entrada em outros contextos culturais. Portanto, a teologia não opera como história local eclesial, mas como resposta a um envio que não pode ser realizado doutro modo a não ser de forma culturalmente plural.

³⁰ WIMMER, 2004, p. 89.

³¹ Gregor Maria Hoff aborda esse fato – teológico-fundamental altamente relevante – de maneira muito clara: “a pluralidade dos Evangelhos é mantida também ao custo de representações divergentes. De modo geral, o cânone reflete a diversidade vivida da Igreja antiga – e, neste sentido, um formato de identidade muito móvel. O processo – mesmo hermenêutico – de formação do cânone instrui sobre ingressos de uma diferença que só em tensão permite falar de identidade. Tal fragmentada *identidade canônica do ser cristão*, compreendida no âmbito de uma teoria da diferença, é de qualidade teológica fundamental”. HOFF, Gregor Maria. *Die prekäre Identität des Christlichen: die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*. Paderborn: Schöningh, 2001. p. 253.

²⁶ Assim o subtítulo da conhecida obra de SCHILLEBEECKX, Edward. *Christus und die Christen*. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. Freiburg i. Br.: Herder, 1977.

²⁷ “Seita” vem do latim *secare*: cortar.

²⁸ A palavra latina *ecclesia* vem do grego *ek-kalein*: chamar para fora.

²⁹ WIMMER, Franz Martin. *Interkulturelle Philosophie: eine Einführung* [UTB 2470]. Wien: Facultas, 2004. p. 9.

Para colocá-lo em poucas palavras: o *logos* e o *topos* da fé cristã encontram-se desde o início em uma dinâmica intercultural. A razão dessa fé é culturalmente multilíngue e seu “lugar” correspondente, culturalmente particular. Fé cristã é – conforme uma expressão bem conhecida do filósofo Ram Adhar Mall – “localizadamente [ainda que] sem lugar”³²; ela só existe em lugares concretos, não em uma generalidade idealizada, mas em nenhum lugar ela está efetivamente “em casa”. As tradições cristãs desenvolvem, em muitos lugares, identidades culturais importantes e interessantes que possuem significado permanente, embora não constitutivo; a fé cristã apresenta no decorrer de sua história muitas línguas que a marcam e modificam, mas não possui, em uma última instância, uma “língua materna”. É sempre válido traduzir novamente o *logos* da esperança cristã, expressá-lo em novas palavras, reformulá-lo em novos contextos culturais, ressoará-lo em lugares desconhecidos. É constitutivo da identidade da fé cristã não possuir uma “nação cultural” própria, mas sempre desabrochar de maneira nova: na práxis de vida concreta, na institucionalização eclesial e na reflexão teológica.³³ Justamente por este motivo a “interculturalidade”, enquanto *postura* da teologia, é expressa na forma de advérbio: não se trata de uma *interkulturelle Theologie*³⁴ – uma terminologia que poderia promover o mal-entendido de que a interculturalidade seria um departamento especial do grande “armazém” da teologia – mas se trata, isto sim, de *Theologie interkulturell*, no sentido da forma como a teologia

sempre opera, ou seja, como postura que a teologia cristã *constantemente* assume e não apenas quando ela se ocupa com as assim chamadas “culturas estrangeiras”.³⁵ O texto-base disponível na página oficial do *Centro Teologia Intercultural e Estudo das Religiões*, de Salzburg, expressa essa disposição muito precisamente: “a sintaxe adverbial da *Theologie interkulturell* assinala a *interculturalidade* como *forma de toda teologia*”.³⁶

A “teologia intercultural”, portanto, não é um campo separado, ao lado de outras disciplinas teológicas – ainda que, por exemplo, em Salzburg, devido a motivos de organização universitária, esteja estabelecido dessa maneira – nem um hobby exótico de teólogas e teólogos extravagantes, tampouco uma “capa da invisibilidade” para relativistas subversivos. *Theologie interkulturell* nada mais é que teologia que responde por uma reivindicação universal de salvação e verdade. Ela representa uma reivindicação; compreende-se, pois, como representante de um – fenomenologicamente compreendido – “Pathos”,³⁷ que nos diz respeito tanto em termos da promessa de uma vida exitosa (“salvação”) quanto em relação à validade de afirmações que podem ser discursivamente mantidas e comunicativamente mediadas (“verdade”), e isto de uma maneira “universal”, ou seja, contextual-transcendente por princípio e orientada para o entendimento mútuo. Que a teologia intercultural realize sua tarefa de maneira sensível ao contexto e à cultura, de fato a diferencia de muitos outros empreendimentos teológicos; mas, em verdade, deveria representar a oportunidade para se recuperar a

³² MALL, Ram Adhar. *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie. Eine neue Orientierung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995. p. 10. NT.: Devo a Rudolf von Sinner essa sugestão de tradução da expressão „orthaft ortlos“.

³³ Veja-se, neste contexto, o “critério da norma proporcional” para determinar a ortodoxia teológica em vista de contextos históricos e culturais cambiantes, em SCHILLEBEECKX, Edward. *Glaubensinterpretation: Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*. Mainz: Matthias Grünewald, 1971. p. 63-68.

³⁴ NT.: Foi necessário manter aqui o original, uma vez que a tradução de *interkulturelle Theologie* seria a mesma que tem sido usada no artigo para *Theologie interkulturell*, qual seja, “teologia intercultural”. Conforme indicado na nota 4, a expressão *Theologie interkulturell* poderia ser literalmente traduzida por “teologia interculturalmente”.

³⁵ “‘Interculturalidade’ designa uma atitude epistêmica com a qual a teologia intercultural realiza a autodescrição da compreensão cristã da fé”. ESSEN, Georg. *Interkulturelle Theologie*. In: STRAUB, Jürgen; WEIDEMANN, Arne; WEIDEMANN, Doris (Hg.). *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz: Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2007. p. 283-293. à p. 287.

³⁶ STATEMENT. Disponível em: <<http://www.uni-salzburg.at/ztkr>>.

³⁷ “Phatos significa que fomos atingidos *por alguma coisa* de tal forma que este *peço* não é fundido em um *o* que anterior, tampouco é suprimido em um *para* que alcançado posteriormente”. WALDENFELS, Bernhard. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt: Suhrkamp, 2006. p. 43.

“interculturalidade” como postura da teologia enquanto tal,³⁸ o que significaria responder pela esperança da fé cristã no *inter-cultural* de diferentes *logoi* e *topoi*.

Universalidade: o horizonte da teologia intercultural

Quem hoje defende reivindicações universais deve estar preparado para críticas. Colonialismo, eurocentrismo, missão, intolerância, etc. são os *slogans* com os quais estratégias supostas ou reais de subjugação, monopolização e dominação de caráter político e religioso são rejeitadas. “O que é universalismo para o Ocidente, é imperialismo para o resto do mundo”,³⁹ assim Samuel Huntington traz a seu cerne a avaliação corrente, e acrescenta, ao final de seu livro: “no mundo que surge do conflito étnico e da luta cultural, a fé na universalidade da cultura ocidental padece sob três problemas: ela é falsa, ela é imoral e ela é perigosa”.⁴⁰ Claro que essa crítica é mais fácil de ser dita do que de ser implementada de forma consequente, pois quando clássicas reivindicações “universais” são dispensadas, entram novas, por vezes universalismos menos perceptíveis, pela porta dos fundos: pensemos, por exemplo, em certas autoevidências no que diz respeito à economia e à globalização. Não poucas vezes é possível observar que aqueles que ignoram ou rejeitam fortemente as pretensões universais de uma religião com o carimbo de “missionária” seguem outras reivindicações universais, sim, absolutas, de maneira acrítica.⁴¹

³⁸ Cf. WALDENFELS, Hans. *Theologie interkulturell: Konturen einer neuen theologischen Ausrichtung*. In: OZANKOM, Claude; UDEANI, Chibueze (Hg.). *Theologie im Zeichen der Interkulturalität: interdisziplinäre Herausforderungen – Positionen – Perspektiven*. (Intercultural Theology and Study of Religions, 3). Amsterdam/New York: Editions Rodopi, 2010. p. 199-214. “A teologia como um todo precisa se tornar uma ‘teologia intercultural’”. WALDENFELS, 2010, p. 207.

³⁹ HUNTINGTON, Samuel P. *Der Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München-Wien: Europaverlag, 1996. p. 292. [Orig.: *The Clash of Civilizations*. New York: Simon & Schuster, 1996].

⁴⁰ HUNTINGTON, 1996, p. 511.

⁴¹ Cf. NIEWIADOMSKI, Józef. *Begegnung von Religionen im weltzivilisatorischen Kontext*. In: SCHWAGER,

Como se dá isso agora com a reivindicação por universalidade? Deve a teologia cristã se despedir da ideia de representar uma mensagem “para todos”? Revela-se a empreitada “teologia intercultural” como refinado discurso preliminar que tenta salvar a “universalidade” lá onde ninguém mais a espera? Estaria a *teologia intercultural* – o serviço de inteligência da Igreja católica – sob o pretexto do entendimento entre culturas, religiões e povos, preparando, de uma maneira particularmente habilidosa – para não dizer: sorrateira – um renascimento da Missão? Ou não são tais teorias da conspiração elas próprias anacrônicas, uma vez que o presente estruturado pós-modernamente impossibilita *a priori* algo como universalidade?

Continuo a defender: a exigência por reivindicações de verdade e de salvação universais pertence à autocompreensão da teologia cristã, e a *teologia intercultural*, sem um horizonte de “universalidade”, não apenas carece de sentido como também é impossível. O debate entre “universalistas” e “relativistas” – para usar esses estereótipos – revela-se pouco frutífero se se leva em consideração a reflexão do filósofo de Viena, Franz Martin Wimmer, a qual penso ser muito esclarecedora. Wimmer parte do pressuposto de que não é de modo algum possível escapar de alguma forma de alusão à universalidade. Como quer que alguém se posicione em sua convicção política, sua tradição cultural, sua confissão religiosa ou sua estratégia econômica, ele ou ela sempre construirá algo como centro e periferia, pressuporá significados, efetuará associações e subordinações. Wimmer fala neste contexto em “centrismos”, os quais são local e globalmente concebidos e faticamente vividos, mesmo que sua lógica não seja

Raymund (Hg.). *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*. (QD 160). Freiburg i. Br.: Herder, 1996. p. 83-94. No centro de seu artigo encontra-se a pergunta se e de que maneira uma apreciação empática do pluralismo está em condições de desvelar “a lógica dissimulada das religiões superiores modernas” (p. 90) que funcionam segundo a soterio-lógica do “extra mercatum nulla salus” (p. 87). Veja também: HINKELAMMERT, Franz. *Globalisierung als verschleiende Ideologie zur Verdrehung und Rechtfertigung der Missstände in der gegenwärtigen Wirklichkeit*. *Concilium*, n. 37, p. 549-559, 2001.

sempre consciente.⁴² Aquela abordagem que se compreende a si própria como centro e tenta transportar sua própria tradição para todas as outras é denominada de “centrismo *expansivo*”. À medida que essa convicção da própria superioridade persiste, mas outras tradições não são forçadas a aceitar uma posição que lhes é apresentada, pelo contrário, são vistas como “capazes de aprender” para reconhecer a superioridade dessa posição “central” e para se integrar em seu campo semântico, Wimmer fala de um “centrismo *integrador*”. O recuo para dentro do próprio mundo de vida, finalmente, o qual leva a que haja uma variedade de centros que não se monopolizam e nem mesmo se influenciam, mostra-se como “centrismo *separativo*”, o qual simultaneamente pratica, para fora, um abandono relativista da universalidade e, para dentro, uma dinâmica de homogeneização e de assimilação. A quarta opção combina a reivindicação do centrismo expansivo e integrador com a crítica à universalidade do centrismo separativo, assumindo que a universalidade é possível, mas que não está previamente dada com determinada tradição. A universalidade não deve ser imposta de maneira expansiva, nem ser sugerida integrativamente, tampouco ser recusada separativamente; ela deve ser sempre procurada, perseguida, criticada e defendida novamente. Franz Wimmer denomina a empreitada “tentativa” dessa busca multi-voz, autocrítica e abrangente por validade universal de “centrismo *tentativo*” e não deixa dúvidas de que esta quarta forma de universalismo é a única filosoficamente justa – e eu acrescento: teologicamente responsável.

Essas quatro opções de centrismo correspondem a quatro formas de comunicação:⁴³ a expansão é operada através de um *monólogo*, que exerce uma influência central unilateral; integração ocorre através de um *diálogo* que permite uma influência parcialmente recíproca.⁴⁴ Relativismo

separatista é em última análise apenas capaz de um *autólogo*, de uma conversa consigo próprio, enquanto a versão tentativa de universalidade opera um *polílogo*, uma conversação de todos os lados, totalmente recíproca, incondicional, que não requer um “centro”, e sim busca um conhecimento comum de verdade. Que um polílogo seja uma forma desafiante e exigente de comunicação, que – como Jürgen Habermas, com sua alusão à “situação ideal de fala”, observa – não consiste em uma realidade empírica, mas em “medida crítica”⁴⁵ e “conjetura de uma forma de vida”,⁴⁶ não muda nada com o fato de que, sem uma práxis políloga de comunicação e argumentação, a universalidade permanece uma mera ideia ou afirmação percebida como “autoevidente” por uns e como ideológica por outros. Importante é, em todo caso, que a opção do centrismo tentativo e do polílogo seja claramente diferenciada de conceitos relativistas de verdade e de universalidade, como, a propósito, é feito pela filosofia intercultural, que defende uma forma de hermenêutica que “evita tanto um universalismo prematuro quanto um particularismo relativista”.⁴⁷ Certas tendências da crítica contemporânea ao relativismo, que se declaram contra toda valorização da contextualidade e da pluralidade, negligenciam que há séculos discursos interculturalmente esclarecidos já lançaram luz de maneira crítica sobre a problemática do pensamento relativista e etnocêntrico, sem, no entanto, acompanhar o desafio de um pluralismo por vezes heterogêneo mediante a desvantagem de um universalismo compreendido metafisicamente, mas sim através do esforço de uma busca polifônica e autocrítica por verdade e universalidade. De outra forma que não através de um polílogo, a universalidade, que não é assimilação de muitos a um, mas percepção do um

estende até a identidade do próprio “centro” não pareça ameaçado.

⁴² No que segue: WIMMER, 2004, p. 15-17.

⁴³ Cf. WIMMER, 2004, p. 68-73.

⁴⁴ Aqui deve ser observado que o significado de “diálogo” – em comparação com o entendimento usual – é restrito. O sentido aqui empregado é o de (apenas) uma conversa com restrição, uma forma de comunicação cujo raio se

⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. *Wahrheitstheorien*. In: HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* [STW 1176]. Frankfurt: Suhrkamp, 1995. p. 127-183. à p. 180.

⁴⁶ HABERMAS, 1995, p. 181.

⁴⁷ WIMMER, 2004, p. 66.

através dos muitos, não se concretiza.⁴⁸ O filósofo cubano-alemão Raúl Fornet-Betancourt fala aqui de uma “universalidade de novo tipo” que “surge através da equalização entre as diferenças e se expressa como a força excêntrica do equilíbrio na diversidade”.⁴⁹

Eu próprio compreendo a “teologia intercultural” como um discurso que, no sentido de uma universalidade tentativa, se responsabiliza por e que, na forma de um polílogo, comunica a reivindicação de salvação e de verdade da fé cristã; o *logos* da esperança cristã pode de fato ser apresentado em uma luta árdua, em um engajamento multifacetado com outras visões de mundo e formas de pensamento, assim como em um polílogo intercultural em sua significância, relevância de vida e verdade. Universalidade é o horizonte da “teologia intercultural”, mas não sua posse. Sustentar reivindicações “universais” não significa a disposição de outros, mas o desafio de se envolver com os mais diversos encontros, apelos e transformações.⁵⁰ Defender reivindicações só pode aquele que se expõe a objeções. Se a teologia cristã está convencida de que o “objeto” da fé diz respeito a todos, então ela não pode e não deve se esquivar do polílogo com a realidade.⁵¹

⁴⁸ Cf. O número especial sobre “universalismo” da revista *Polylog: Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, n. 20, 2008.

⁴⁹ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interkulturalität in der Auseinandersetzung* (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Band 27). Frankfurt-London: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2007. p. 39. – “É possível”, ressalta o autor, “que a dominância produza globalidade; mas a universalidade não surge da dominância, mas mediante processos pacientes de comunicação” (p. 31).

⁵⁰ Cf. SCHREITER, Robert J. *Die neue Katholizität: Globalisierung und die Theologie* (Theologie interkulturell, 9). Frankfurt: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1997. “Uma nova catolicidade é caracterizada por uma totalidade e uma plenitude de fé inclusiva que se dão ao longo da troca e da comunicação interculturais” (p. 225).

⁵¹ É claro que uma efetiva responsabilidade da fé não depende do conceito “polílogo”, mas da atitude com ele subentendido, a qual – com razão – é frequentemente denominada “diálogo”. Quando Felix Wilfred, por exemplo, em sua discussão sobre a história colonial/misionária da Igreja na Índia, fala de um “modelo *dialogico*”, que ele afirma em oposição à experiência histórica da absorção, da assimilação e da

Que tal polílogo direcionado para a universalidade não seja uma aplicação arbitrária de um modelo filosófico a uma questão teológica, mas que ele corresponda internamente ao caráter da verdade cristã, será ainda ilustrado por meio da referência a três motivos teológicos que requerem algo como uma “universalidade tentativa”. (a) A *liberdade* da fé é uma dádiva do próprio Evangelho, cuja verdade, assim destaca a explicação *Dignitatis humanae* sobre a liberdade religiosa, “não se impõe de outro modo senão pela força da própria verdade” (DH 1). Isso significa: a fé, que, “por sua própria natureza, é voluntária” (DH 10), não apenas não *deve* lançar mão de meios de poder e de coerção para o fomento da atividade religiosa, ela não o *pode* de forma alguma, porque a fé, de outro modo, não seria *fé*. Não através de coação ou expansão, mas apenas em confiança na força inerente à verdade cristã, uma transmissão da fé é possível. “[...] É só na liberdade que o ser humano pode se converter ao bem” (GS 17). Tal procura e mediação da fé não seria todavia credível se determinada compreensão do universal fosse simplesmente dada ou mesmo imposta. (b) As *diferenças*, tais como foram expostas de forma profunda na *Gramática cristológica de Calcedônia*, sem levarem a uma separação entre Deus e ser humano, são também para o encontro interpessoal e para o diálogo intercultural relevantes, como a teóloga oriunda de Maurício, Danielle Palmyre-Florigny, apontou em suas preleções em Frankfurt. “Para mim”, assim enfatiza a autora, “neste dogma é expressa a mais maravilhosa de todas as crioulizações: Jesus incorpora duas naturezas em uma pessoa sem que elas se misturassem. Basicamente, a pessoa de Cristo revela-nos um

dominação, ele vai ao encontro do propósito do polílogo: “o modelo dialógico [...] busca possibilitar uma comunicação entre culturas, filosofias e religiões, tanto em nível micro como em nível macro, a fim de promover o entendimento, o consenso e a cooperação entre os povos [...]. O modelo dialógico é inspirado pelo espírito da busca comum da humanidade pela verdade e pela liberdade genuína”. WILFRED, Felix. *Inkulturation oder interkulturelle Begegnung*. In: WILFRED, Felix. *An den Ufern des Ganges: Theologie im indischen Kontext* [Theologie interkulturell, 11]. Frankfurt-London: 50: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2001. p. 45-68. à p. 61.

Deus ‘crioulo’ que é capaz de aceitar e de se identificar com o que lhe parece mais estranho, a saber, a criatura humana”.⁵² A partir de Calcedônia, Palmyre-Florigny desenvolve uma hermenêutica do diálogo intercultural que não é determinado pela expansão ou redução, pelo recuo ou pela indiferença, mas sim pelo reconhecimento na diferença: “a maneira como Deus se aproximou das pessoas nos mostra o que significa diálogo interpessoal e intercultural. Ele se torna o outro sem deixar de ser ele próprio, ele deixa o outro em sua alteridade”.⁵³ O fascinante desta tentativa consiste na demonstração de que as coordenadas básicas da identidade cristã não inauguram adaptação ou assimilação, mas sim liberdade e diálogo. A “gramática” cristológica de Calcedônia implica um evento de relacionamento e de encontro sempre a ser redescoberto em seu potencial. (c) Como terceiro tema eu finalmente menciono o *evento pascal* como epítome do acontecimento da morte e ressurreição de Jesus assim como do derramamento do espírito. Após longo tempo em que o *locus* da *encarnação* formava o paradigma dominante da “inculturação”, torna-se ultimamente mais claramente sabido que os conceitos complementares de “contextualização” e de “universalidade” não podem ser compreendidos no sentido de uma via única de “implantação” ou “transferência”. Que o evento Cristo assuma relevância universal, pode, em última instância, apenas ser aduzido a partir da Páscoa e de Pentecostes, como é belamente expresso na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Ecclesia in Africa*, n. 61, onde a compreensão de inculturação é reformulada a partir do mistério de Pentecostes.⁵⁴ A

“universalidade”, compreendida de maneira cristã, deve ter passado pelo mistério da Páscoa; ela alcança uma referência a todas as pessoas apenas após ela, por assim dizer, “morrer e ressuscitar”. Aylward Shorter dedicou-se a tal revisão pascal e pentecostal da compreensão de contextualidade e de universalidade através de uma teologia da inculturação orientada pelo mistério pascal. Por meio da ressurreição, enfatiza Shorter, Cristo pertence a toda cultura e, através do evento de Pentecostes, a unidade na confissão torna-se possível na diversidade das culturas.⁵⁵ Isso quer dizer: à luz do mistério pascal, mostra-se de maneira radical o que a universalidade, compreendida de maneira *tentativa*, significa: a dádiva de um vínculo que apenas se dá quando se embarca em um caminho no qual se perde tudo para então recuperar tudo de uma maneira nova. É neste sentido – e não como cópia de modelos de unidade produzidos política ou organizatoriamente – que a “universalidade”, enquanto horizonte da *teologia intercultural*, deve ser compreendida.

Catolicidade: a forma da teologia intercultural

A teologia intercultural responde pela reivindicação de verdade e de salvação da esperança cristã em uma atitude “localizadamente [ainda que] sem lugar” em busca da comprovação de sua

Cristo e proclamam as maravilhas que o Senhor neles operou”. JOÃO PAULO II. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Ecclesia In Africa*, 14 set. 1995, n. 61. Disponível em:

<http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa_po.html>.

⁵⁵ “Após a ressurreição, Cristo passou a pertencer a todas as culturas ao mesmo tempo. A ressurreição tornou possível para ele se identificar explicitamente com as culturas de todos os tempos e lugares através da proclamação do Evangelho a toda nação. A ressurreição tornou possível a liberação do Espírito a pessoas de todas as culturas, e isso foi simbolizado efetivamente através do que aconteceu em Pentecostes, quando pessoas de diversas línguas ouviram e compreenderam a uma língua da fé. O Mistério Pascal, então, está intimamente ligado ao próprio processo de inculturação. É precisamente por causa da Ressurreição que nos tornamos membros de Cristo e que Cristo, em seus membros, pode tornar-se africano, indiano, americano e assim por diante”. SHORTER, Aylward. *Toward a theology of inculturation*. 3. ed. New York: Orbis books, 1994. p. 83.

⁵² PALMYRE-FLORIGNY, Danielle. *Kreolische Kultur und Religion in Mauritius*. (Theologie interkulturell, 18). Ostfildern: Matthias Grünewald, 2009. p. 127.

⁵³ PALMYRE-FLORIGNY, 2009, p. 128.

⁵⁴ “[...] Com efeito, a Encarnação do Verbo não constitui um momento isolado, mas tende para ‘a Hora’ de Jesus e o mistério pascal: [...] Este auto-despojamento, esta *kenosi* que é necessária para a exaltação — itinerário de Jesus e de cada um dos seus discípulos (cf. *Flp* 2,6-9) — é *esclarecedora para o encontro das culturas com Cristo e o seu Evangelho*. [...] A inculturação mantém ainda laços profundos com o *mistério do Pentecostes*. Graças à efusão e à acção do Espírito que unifica dons e talentos, todos os povos da terra, ao entrarem na Igreja, vivem um novo Pentecostes, professam em sua língua a única fé em Jesus

convicção de que o Evangelho não constitui uma ideologia de grupo nem revelação para um círculo ilustre, mas *uma mensagem libertadora para todas as pessoas, sem exceção*. De que maneira, no entanto, essa tradução pode concretamente tomar forma? Interculturalidade e universalidade – por mais paradoxal que isso possa soar – também podem ser representadas estrutural e institucionalmente? Que forma assume o esforço de responder por uma reivindicação universal de salvação e de verdade em um mundo multiforme e polifônico? Note-se que não se trata da pergunta *ecumênica* a respeito de uma diversidade confessional ou da pergunta *teológico-religiosa* sobre a diversidade religiosa, mas trata-se da pergunta *teológico-fundamental* por unidade e multiplicidade, contexto e texto, mediação e dialética entre cultura e fé. A teologia cristã tem como definição para a totalidade daquelas estruturas de vida e de fé que possibilitam uma mediação bem-sucedida do *logos* da esperança cristã nos diversos *topoi* culturais deste mundo um conceito clássico: *catolicidade*. “Catolicidade” é a forma bem-sucedida da interculturalidade no contexto da fé cristã. Como o significado da palavra de origem grega *kata holon* – conforme o todo – indica, trata-se aqui de uma orientação para a totalidade. Nem a expansão do próprio, nem a integração estratégica dos outros, tampouco a separação de todos é “católico”, mas sim a busca por aquilo que a todos une. Resumindo: catolicidade é a forma cristã de universalidade tentativamente alcançada.

A Constituição da Igreja do Concílio Vaticano II, *Lumen Gentium*, no n. 13, traçou essa compreensão de catolicidade de uma maneira interessante, abrindo enfoques que ainda não foram devidamente abordados. A seção inicia, assim como LG 1 e GS 1, com a perspectiva universal de que “todas as pessoas” são chamadas para a comunidade do povo de Deus. Este povo, assim é dito, encontra-se “entre todos os povos da terra” e habita um reino “não terrestre mas celeste”. O pertencimento a este povo não é, portanto, de conotação cultural específica, como Peter Hünemann ressalta em seu comentário: “o ‘caráter celeste’ do reino mostra-se concretamente na medida em que os fiéis se sabem, de uma maneira

transcendente aos povos, fronteiras e diferentes reinos, pertencentes uns aos outros, através do Espírito Santo”.⁵⁶ A Igreja não “subtrai”, através deste reino, “coisa alguma ao bem temporal de nenhum povo, mas, pelo contrário, fomenta e assume as qualidades, as riquezas, os costumes e o modo de ser dos povos [...]”.⁵⁷ Finalmente, é considerado o “caráter da universalidade” (*character universalitatis*); este, com efeito, não está sob a posse de alguém na Igreja, mas “[...] é dom do Senhor; por Ele a Igreja católica tende eficaz e constantemente à recapitulação total da humanidade com todos os seus bens sob a cabeça, Cristo, na unidade do Seu Espírito”. Universalidade, aqui, não é algo previamente dado, mas origem e alvo de uma dinâmica que chama as pessoas de todos os povos para um caminho e para uma comunidade. “Em virtude desta mesma catolicidade”, é afirmado adiante, “cada uma das partes traz às outras e a toda a Igreja os seus dons particulares, de maneira que o todo e cada uma das partes aumentem pela comunicação mútua entre todos e pela aspiração comum à plenitude na unidade”. Essa passagem é uma teologia intercultural em execução: aquilo que é vivenciado como enriquecedor e edificante não vem de uma parte específica, mas do todo; a “plenitude na unidade” surge no processo de uma troca mútua. Por isso existem, com razão, como LG 13 enfatiza, diferentes ordens, tradições de vida e de fé cuja pluralidade não limitam a catolicidade da Igreja, mas sim a constituem.⁵⁸ Toda instância que protege,

⁵⁶ HÜNNERMANN, Peter. Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, In: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Band 2. Freiburg i. Br.: Herder, 2004. p. 263-582. à p. 388.

⁵⁷ CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *Lumen Gentium* sobre a Igreja, 21 nov. 1964. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>.

⁵⁸ Cf. KEHL, Medard. SJ. *Ecclesia universalis. Zur Frage nach dem Subjekt der Universalkirche*, in: KLINGER, Elmar; WITTSTADT, Klaus (Hgs.). *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner*. Freiburg i. Br.: Herder, 1984. p. 240-257; FORNET-BETANCOURT, Raúl. Überlegungen zu einigen hermeneutischen Voraussetzungen für den Dialog der Ortskirchen im Kontext eines pluralen Christentums. In: BERTSCH, Ludwig. SJ. (Hg.). *Was der Geist den Gemeinden*

de acordo com LG 13, as diferenças – traduzido de uma forma mais livre do Latim: aquelas “variações legítimas” (*legitimas varietates*), e vela para que essas particularidades estejam a serviço da unidade, é sucessora de Pedro. Isto é *católico* no sentido radical do termo: não uma tradição particular é tornada medida de todas as coisas, mas na diversidade das tradições, em intercâmbio uma com as outras, é que a pretensão da esperança que a todos preenche fica evidente.

No Collegium Canisianum,⁵⁹ eu conheci e aprendi a apreciar este amplo e profundo sentido de católico. Quando penso que, no ano letivo de 1989/90, pertenci como recém-ingresso a uma turma com estudantes de todos os cinco continentes, tomo novamente ciência do campo de experiência e de aprendizado em “catolicidade” que ali se abriu. Mesmo que a interculturalidade cotidianamente vivida fosse ocasionalmente marcada por conflitos e mal-entendidos, essa confrontação levava a uma mudança pessoal e a uma transformação teológica, e, em tudo isso, permitia alcançar uma ideia do que LG 13 quer dizer com sua representação de catolicidade. À luz de LG 13, compreendo o lema tradicional dos (antigos) canisianos “*cor unum et anima una*” como atitude de irmandade na fé em um contexto de profunda pluralidade cultural; aquilo que a todos une não é uma cultura dominante, mas uma esperança comum que se reflete de muitas formas nos estilos de vida e nas traduções culturais deste mundo. Por esta razão, ser “católico” significa travar um diálogo desde a esperança cristã, para além da alternativa falaz entre universalismo e relativismo. Uma Igreja verdadeiramente “católica” vive desinibida no campo de tensão das diferenças culturais e sinaliza, através de suas estruturas, interculturalidade vivida e universalidade esperada. Tal modo de vida e de fé da catolicidade, como toma forma em uma “Igreja mundial culturalmente

policêntrica”,⁶⁰ é hoje mais importante do que nunca; ela testemunha no mundo atual que existem possibilidades de uma mediação entre unidade e diversidade, tradição e liberdade, universalidade e contextualidade que abrem uma chance singular de desenvolvimento humano e representam uma alternativa desejável às formas de hegemonia, por um lado, ou de multiculturalismo, por outro, que não oferecem perspectiva de vida a muitas pessoas.⁶¹ Tal forma de vida comum interculturalmente versada, universalmente orientada, predisposta localmente sem lugar e inspirada pela esperança cristã eu denomino “católica”, e *teologia intercultural* é a forma discursiva dessa catolicidade.

Três consequências dessa percepção, que são simultaneamente desafios teológicos, serão brevemente delineadas:

a) *Não existe uma “cultura cristã”*. Embora, atualmente, em conexão com certos campos de conflito sociopolíticos, o chamado por um “Ocidente cristão” se torne novamente mais forte, a prudência, tanto em vista da ambivalente história cristã europeia quanto desde uma consciência sensibilizada interculturalmente, deveria tomar lugar, e a compreensão cristã primitiva de que o evangelho não trouxe uma cultura, mas uma *nova vida* deveria ser novamente trazida à memória. No conhecido escrito a Diogneto, possivelmente redigido no século III, é ressaltado que os cristãos “não se distinguem das outras pessoas por sua terra, nem por sua língua ou costumes”, pelo contrário, “se adaptam aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao modo de vida”. O que os torna “estrangeiros” não é sua identidade cultural, mas – como é dito – “uma natureza surpreendente e reconhecidamente peculiar de seu

sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen. [TDW 15]. Freiburg i. Br.: Herder, 1991. p. 23-29.

⁵⁹ N.T.: Seminário jesuíta localizado em Innsbruck, Áustria. Disponível em: <<http://www.canisianum.at/frame.html>>.

⁶⁰ METZ, Johann Baptist. Einheit und Vielheit: Probleme und Perspektiven der Inkulturation. *Concilium*, v. 25, p. 337-342, 1989. p. 337.

⁶¹ Cf. GEFFRÉ, Claude. O.P. Die Zukunft des christlichen Glaubens im Zeichen der Herausforderung durch den religiösen und den kulturellen Pluralismus. In: BROSE, Richard; HEIDEMANN, Katja (Hgs.). *Für ein Leben in Fülle*. Visionen einer missionarischen Kirche. Für Hermann Schalück. Freiburg i. Br.: Herder, 2008. p. 318-332.

modo de vida”.⁶² Os cristãos, assim gostaria de traduzir esse antigo texto cristão, não se destacam por conduzirem uma outra vida, mas uma *nova* vida. O específico da vida cristã não é de caráter cultural, mas *escatológico* – isso deve ser precisamente enfatizado em vista de uma difícil história colonial e de missão que não raramente sucumbiu à ilusão de que a proclamação do evangelho consistiria em um programa de reeducação cultural. Simon Matondo-Tuzizila levanta essa problemática de maneira muito pontuada quando escreve: “aos povos não-ocidentais jamais será possível esclarecer o que é realmente *cristão* na ‘cultura cristã’ do Ocidente. Uma possibilidade cristã plausível de falar sobre uma ‘cultura cristã’ parece-nos apenas ser factível ali onde, a partir dela, seja fundamentalmente impossível olhar de forma soberba sobre os outros”.⁶³

O antigo dogmático de Innsbruck, Franz Schupp, em seu estudo *Fé – Cultura – Símbolo*, conduziu uma sofisticada análise de teoria cultural que parte do posicionamento de que “uma ‘cultura cristã’ própria não existe e nem deve existir”.⁶⁴ À luz de tendências atuais de descontextualização e de ressacralização na Igreja e na sociedade, a reflexão de Schupp acerca das constelações de problemas e relações sistemáticas historicamente existentes entre culto, cultura e fé mostra-se como uma análise lúcida de um culturalismo religiosamente disfarçado, assim como de um sacramentalismo acontextual que esquece completamente que os atos simbólicos cristãos são “sinal que antecipa e medeia vida ‘verdadeira’ e ‘boa’”⁶⁵ que perdura, não devendo ser identificada com nenhuma tradução cultural, também não com culturas eclesiais de vida: “nos atos simbólicos cristãos é expresso que

as condições de vida dadas historicamente não são as mesmas que aquelas que seriam da ‘vida verdadeira’”.⁶⁶ O que o cristianismo teria que praticar de uma maneira nova, assim Schupp, não seria o consumo ingênuo de um simbolismo facilmente aplicável, mas sim – por razões teológicas e da teoria cultural – a crítica de uma consciência reificada que tanto identifica cultura com fé quanto compreende mal a liturgia cristã como “culto”. Neste sentido reza uma importante tese de seu estudo: “o único simbolismo original do cristianismo é o da práxis que se coloca em favor do sofrimento dos outros, da qual surge o poder da negação”.⁶⁷ Quem, através do estudo cultural-teorético e teológico-contextual de Schupp, aprende que a crítica contra uma assim chamada “cultura cristã” não significa uma renúncia, mas uma liberação daquela nova vida que foi aberta pela morte e ressurreição de Jesus Cristo, alcança uma importante percepção de reflexão teológico-intercultural que, a propósito, também se encontra no Decreto de Missão do Concílio Vaticano II, *Ad Gentes* 21: o “testemunho de Cristo” é realizado mediante a “novidade de vida” que deve ser expressa no âmbito de vida concreto de uma sociedade, cultura e nação, mas com ela não é idêntica.

b) *A verdade da fé cristã é comunicável polilogamente.* Se estou convencido de que a esperança do evangelho não está indissolivelmente ligada a qualquer tradição cultural, embora ela não possa aparecer de outra forma a não ser localizada histórica, societária, social e culturalmente, e pode perfeitamente produzir grandes e influentes tradições; quando eu acredito que este mundo é um mundo de Deus – este mundo em sua diversidade étnica, cultural e também religiosa; se eu em fé confesso Jesus como o Cristo, como “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14.6); e se eu levo a sério a certeza de que a *sua* verdade liberta (Jo 8.32), então o medo de que qualquer mediação, tradução e nova interpretação traria consigo uma distorção da fé é incompreensível. A força dessa fé reside precisamente em sua capacidade de se expressar em

⁶² Schrift an Diognet. In: WENGST, Klaus (Hg.). *Didache, Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet.* (Schriften des Urchristentums). München: Kösel, 1984. p. 312-348. à p. 319 (Diognet 5,1.4).

⁶³ MATONDO-TUZIZILA, Simon. *Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie. Ein Beitrag zum Verhältnis von Offenbarung und Kontext.* THEOS. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, Band 83. Hamburg: Dr. Kovač, 2008. p. 306.

⁶⁴ SCHUPP, Franz. *Glaube – Kultur – Symbol: Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis.* Düsseldorf: Patmos, 1974. p. 17.

⁶⁵ SCHUPP, 1974, p. 7.

⁶⁶ SCHUPP, 1974, p. 258.

⁶⁷ SCHUPP, 1974, p. 270.

muitas línguas, de estar em muitos lugares em casa e – ao contrário de muitas outras religiões – de não ter uma cultura dominante.

Representações históricas dos dogmas são, se olhamos mais de perto, um paradigma para a filosofia intercultural, porque elas evidenciam a mediação das crenças cristãs no contexto de diferentes interconexões de sentido, de cultura e de vida. Georg Essen, em seu artigo sobre teologia intercultural, assinala que os processos de transmissão da fé cristã se constituíram “sempre como descontínuas transições da época”, “como contínuas reconstruções e regenerações da verdade da fé, nas quais se inscreveram as diferenças culturais e as transformações epocais na compreensão humana de si e da realidade”, daí que “a tradição cristã apenas exista como uma inter-relação intercultural de tradição”.⁶⁸ Quantas vezes tem sido negligenciado, neste contexto, que as assim chamadas “heresias” representam formas de mediação daquela fé que os “verdadeiros crentes” apenas aceitam como “autêntica” em *uma* versão cultural específica. Sem negar a possibilidade de desenvolvimentos heterodoxos realmente falhos, eu gostaria de defender que o ser pentecostal da vida eclesial seja levado a sério, confiante de que a mensagem do evangelho não se perde quando “partos e medos, elamitas e os que habitam na Mesopotâmia, Judeia, Capadócia, Ponto e Ásia, e Frígia e Panfília, Egito e partes da Líbia, junto a Cirene, e forasteiros romanos, tanto judeus como prosélitos, cretenses e árabes” (At 2.9-11) falam sobre ela em línguas estrangeiras. Não é o conservar de reservas semânticas, mas o “falar em novas línguas” (Cf. Mc 16.17b) que é característico daquelas pessoas que são enviadas pelo Ressurreto. Esse polílogo da fé operado pelo Espírito, no entanto, não é apenas um evento espetacular no início da história da Igreja, mas “caso normal” da história cristã de propagação, anúncio e reflexão. Para uma compreensão católica da fé, tal mediação políloga da verdade da fé cristã deveria ser algo

evidente por si próprio – portanto nem um dogmatismo monocultural, tampouco um relativismo multicultural, mas um polílogo interculturalmente inspirado cuja dinâmica não permite aos que creem “calar sobre o que têm visto e ouvido” (Cf. At 4.20).

c) *A teologia intercultural pertence ao instrumentalário de uma Igreja mundial.* Quando uma “igreja mundial” não se entende como grupo internacional a partir de cuja central as filiais são supervisionadas em nível mundial, mas como “povo a partir de todos os povos” cuja catolicidade, no sentido de LG 13, não significa a propagação de uma ideologia corporativa em todo o mundo, mas a experiência de uma unidade presenteada, então tal prática de fé da igreja em nível mundial traz algo novo para o mundo: um estilo de relações interculturais que não são praticadas hegemônica ou etnocentricamente; uma compreensão de universalidade que não segue um princípio de “law and order”; uma realização de solidariedade e mútua troca que não é estruturada apenas mercadologicamente; e uma forma de ecumene (no sentido originário do termo) que não assimila ou “integra” os “outros”. Essa nova práxis da fé, da esperança e do amor, como ela é realizada na Igreja enquanto “povo de todos os povos” sempre requer também a responsabilidade intelectual, a indagação (auto-)crítica e o desenvolvimento discursivo. A teologia intercultural quer ser tal “discurso de igrejas mundiais”. Isso requer um altamente sofisticado *know-how* em termos de conhecimentos teológico-epistemológicos, de teoria da cultura e também metodológicos; necessita uma competência hermenêutica ao lidar com a alteridade, a pluralidade e o que é estrangeiro; e, não por último, também é necessária uma análise esclarecida em termos de conteúdos a respeito dos contextos de vida e de fé específicos da igreja local, sobretudo, no entanto, a abertura interior para se envolver com encontros que transformam – também isso, aliás, um distintivo da fé cristã.

A este respeito há que ser considerado o seguinte “imperativo filosófico”, que Ram Adhar Mall certa vez formulou: “não tome nenhuma perspectiva por verdadeira, boa e bonita quando ela

⁶⁸ ESSEN, Georg. *Interkulturelle Theologie*. STRAUB, J.; WEIDEMANN, A.; WEIDEMANN, D. (Eds.). *Handbuch interkultureller Kommunikation und Kompetenz*. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder. Weimar/Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 2007. p. 283-293. à p. 290.

se coloca no nível de absoluta e não reconhece nenhuma outra a seu lado. Com isto, a própria perspectiva cultural não é, por sua vez, uma perspectiva adicional; ela é a compreensão, conhecimento, reconhecimento, uma atitude de que nenhuma perspectiva é *a perspectiva*".⁶⁹ A teologia intercultural tampouco quer oferecer uma sobre-perspectiva no sentido de uma totalidade intercultural, mas sim ajudar a esclarecer e a compreender o que se coloca como pergunta, desafio e problema em uma comunidade de fé constituída mundial-eclesiasticamente; ela é a forma discursiva da catolicidade que concebe o Evangelho de Jesus Cristo não como posse de *uma* tradição cultural, mas como mensagem de salvação à "família humana inteira" (GS 2).

[Traduzido por Eneida Jacobsen]

⁶⁹ MALL, Ram Adhar. Tradition und Rationalität. Eine interkulturelle philosophische Perspektive. In: *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik*. Interkulturelle philosophische Perspektiven (SIP 16). Amsterdam-New York: Editions Rodopi, 2006. p. 19-48. à p. 21.