



CRISTIANISMO E MANDATO CULTURAL. UMA ANÁLISE BÍBLICA E HISTÓRICO-TEOLÓGICA DE MODELOS DE COMPREENSÃO DA RELAÇÃO ENTRE FÉ CRISTÃ E CULTURA

Claus Schwambach¹

RESUMO

O presente artigo aborda, num primeiro momento, os referenciais teológicos que determinam a visão cristã do que é “cultura”. Num segundo momento, trabalha-se a questão da relação entre revelação geral e revelação específica a partir de uma perspectiva bíblica e de uma perspectiva histórica, em suas implicações para a compreensão do mandato cultural. Num terceiro momento, é abordada a relação entre o macroecumenismo pós-moderno e o mandato cultural, buscando-se, nos modelos de compreensão de macroecumenismo, modelos de compreensão do mandato cultural. Ao final, o autor apresenta reflexões conclusivas sobre o que ele entende por uma compreensão cristã de “cultura”.

Palavras-chave: revelação geral; revelação específica; macro ecumenismo; cultura; mandato cultural.

1 Claus Schwambach (Dr.) é professor de teologia sistemática e ética e Diretor Geral da Faculdade Luterana de Teologia – FLT, com sede em São Bento do Sul, SC. O presente artigo é a transcrição de uma palestra apresentada pelo autor no *Simpósio de Teologia 2009*, ocorrido na Faculdade Luterana de Teologia, em São Bento do Sul, nos dias 3 e 4 de junho de 2009, sob o tema geral “O cristão e o mandato cultural de Deus”. O artigo permite reconhecer, quanto à forma de abordagem da temática, o *Sitz im Leben* original do texto, elaborado em forma de palestra.

ABSTRACT

The present article covers in a first instant the theological references that determine a Christian vision of what is “culture”. In a second moment, the question of the relation between general revelation and specific revelation is worked in a biblical and historical perspective, in its implications to the comprehension of the cultural mandate. In a third moment, it’s looked at the relation between the post-modern macro-ecumenism and the cultural mandate, searching in macro-ecumenism’s comprehension models for understanding the cultural mandate. At the end, the author presents a conclusive reflexion about what he understands for a Christian comprehension of “culture”.

Keywords: General Revelation; Specific Revelation; Macro-ecumenism; Culture; Cultural Mandate.

I. CLAREANDO A FORMULAÇÃO DO TEMA DESTA ABORDAGEM

1. Referenciais teológicos que determinam a visão cristã do que é “cultura”

O tema geral deste Simpósio de Teologia é “*O cristão e o mandato cultural de Deus*”. A palavra *mandato* vem de uma expressão latina que significa *dado às mãos*, isto é, “aquilo que foi dado nas mãos do ser humano”, aquilo que foi confiado à sua administração responsável. Nesse sentido, está-se tentando, neste Simpósio, detectar as *diferentes dimensões da responsabilidade cristã em relação à cultura e à sociedade*.

O que é cultura, neste caso? Teologicamente falando, trata-se de tudo o que está relacionado ao ato humano de “cultivar e guardar” o “jardim” no qual o ser humano está colocado (veja Gn 2.5ss); de tudo o que é pertinente ao exercício de “dominar” a terra (Gn 1.26-28, aqui 28). Toda forma de trabalho, o universo das profissões, as

múltiplas ciências e a pesquisa, toda e qualquer forma de ensino, as expressões da cultura e da arte dos povos, o desenvolvimento e o avanço científico-tecnológico, o pensamento sapiencial e filosófico dos povos – enfim: tudo o que o ser humano acumulou de conhecimento e de práticas voltadas a exercer o domínio neste mundo... Tudo isso faz parte da compreensão teológica de *cultura*. O termo é muito abrangente, portanto, o que dificulta bastante a abordagem. Teologicamente falando, vemos que, desde o princípio, a vida do ser humano está diretamente ligada ao estabelecimento da cultura neste mundo, e isso, a partir de uma incumbência do próprio Deus, enquanto criador deste mundo e do ser humano. Poderíamos dizer que o estabelecimento da cultura – entendida aqui de forma genérica – é da vontade do criador. O estabelecimento da cultura em todos os níveis é um *mandato de Deus*, i.é, uma incumbência que Deus deu à humanidade toda desde o princípio. Esse mandato não valia só para o povo eleito, mas já foi dado a todos os seres humanos no princípio, na criação. Todos os povos de todos os tempos, bem como todos os seres humanos de todos os tempos fazem parte deste “mandato”, desse projeto humanitário. A todos é dito: “*cultivai e guardai o jardim, subjugai e dominai a terra*”.

O fato de que a ordem de estabelecer cultura neste mundo veio de Deus, o criador de tudo, é uma *primeira referência bíblico-teológica* firme que precisamos considerar. Existe, porém, uma *segunda referência bíblico-teológica* fundamental que precisa ser levada em conta. Trata-se do relato da queda (Gn 3) e do pecado humano. Se lermos o AT e o NT, vamos ver que a realidade do pecado corrompeu os seres humanos e tudo o que eles pensam, falam, fazem, constroem, inventam etc. Isso significa que toda a produção cultural da humanidade está afetada pela realidade do mal, da queda, do pecado. O exercício de qualquer profissão, o ensino em

todos os níveis, toda a ciência, toda a tecnologia, toda política, toda a arte, mas também todos os tipos de pensamento humano – toda a elaboração filosófica, ideológica, cultural e até mesmo religiosa... Nenhuma dessas realidades ficou sem ser atingida pela trágica realidade da queda.

Faz-se necessário considerar ainda um *terceiro ponto de referência bíblico-teológico* relevante. Deus enviou seu filho Jesus Cristo para redimir o mundo (Jo 1.1ss; Fp 2.6-11). Em decorrência disso, muitas pessoas abraçam a fé cristã e passam a viver sob o senhorio de Cristo e na perspectiva do Reino de Deus e de novos céus e nova terra. Sua postura em relação a todas as coisas que elas pensam, falam e agem aqui neste mundo; sua postura em relação à cultura muda – ao menos em relação às coisas de suas culturas que elas, ao ouvirem e compreenderem o evangelho, reconhecem que estão marcadas pelo pecado (Rm 12.1ss). A irrupção do escatológico Reino de Deus em e através de Jesus Cristo já agora, no tempo e no espaço deste mundo, torna relativas todas as demais realidades deste mundo passageiro e provisório para todo aquele que nele crê. A glória e a miséria deste mundo, a riqueza e a pobreza, as propriedades e a falta destas passam a ser vistos como realidades penúltimas, transitórias e passageiras em relação à vida com Cristo, ao Reino de Deus, à esperança de novos céus e nova terra enquanto realidades últimas da existência humana. Cristãos vivem no espírito do que Paulo escreveu aos Coríntios: *O que quero dizer é que o tempo é curto. De agora em diante, aqueles que têm esposa, vivam como se não tivessem; aqueles que choram, como se não chorassem; os que estão felizes, como se não estivessem; os que comprem algo, como se nada possuíssem; os que usam as coisas do mundo, como se não as usassem; porque a forma deste mundo está passando* (1Co 7.29-31). Essa relativização de tudo que é penúltimo por parte do cristão

abrange também sua postura em relação a todos os bens culturais da humanidade. Ele sabe acerca de sua provisoriedade, transitoriedade e efemeridade. Ele usufrui desses bens culturais, mas *como se não* deles dependesse, sabendo que são passageiros e que vive em direção ao novo mundo de Deus.

Se quiséssemos, poderíamos até mesmo mencionar um *quarto ponto de referência bíblico-teológico*, a consumação. Trata-se da pergunta, quais elementos da cultura ou de culturas diversas que me marcaram, que se tornaram parte de minha história e identidade, que foram incorporados em minha existência cristã e que vão ressuscitar comigo no último dia? No entanto, talvez esta questão já leve o assunto longe demais...

Se a proposta deste Simpósio é a de discutir a tarefa atual da igreja e do cristão em relação ao estabelecimento da cultura neste mundo, então isso envolve, ao que parece, a tarefa de avaliar criticamente as diversas manifestações culturais. E, ao mesmo tempo, envolve a tarefa de promover cultura e desenvolver cultura a partir do resgate de uma visão hebraico-cristã, para dentro da qual o falar e o agir de Deus aconteceu na história. Temos a tarefa de responder, em relação à cultura em que nós mesmos vivemos – naquele sentido bem *amplo* de cultura! –, bem como em relação a outras culturas, como o cristão está enxergando tudo isso. E precisamos fazê-lo levando em conta pelo menos aqueles três pontos de referência bíblico-teológicos: (a) o mandato cultural da criação; (b) a realidade da queda; (c) a redenção escatológica em Cristo. Precisamos levar em conta que crentes e descrentes vivem em diversas culturas e em diversos ambientes religiosos neste mundo. Ou seja, é necessário considerar que, quando vamos avaliar a questão da “cultura” sob o ponto de vista teológico, sempre precisaremos considerar também a questão religiosa, pois as diferentes “culturas” se desenvolvem nos

mais diferentes ambientes religiosos, e dificilmente será possível separar a dimensão cultural da dimensão religiosa. Não creio que exista uma cultura religiosamente neutra.

E é diante desse quadro, no fundo bem complexo, que temos que clarear algumas questões em relação ao nosso sub-tema: *Revelação geral e revelação específica e o macroecumenismo como expressão cultural da Pós-modernidade*. O que, afinal, a distinção entre “revelação geral e específica” tem a ver com o problema da cultura? E, o que, afinal, o “macroecumenismo” tem a ver com o mandato cultural? A introdução desses temas todos nesta abordagem precisa realmente ser explicada. Sugiro clarearmos essa relação por etapas, para que percebamos a conexão dos temas e, assim, compreendamos melhor a intenção da presente abordagem.

2. A relação entre “revelação geral e específica” e o mandato cultural

Há uma maneira simples de explicar a interconexão desses temas. Sempre que se fala da tarefa de estabelecer cultura que foi dada a todos os povos de todas as épocas, surge a pergunta inevitável, se tudo o que os povos fizeram no passado e fazem hoje, em termos culturais, pode ser visto como bom e positivo pela teologia. Se foi Deus mesmo, o criador e mantenedor do mundo, quem deu a ordem para que a cultura fosse estabelecida, isso quer dizer que todas as culturas, bens culturais, tecnologias, ciências, filosofias, artes etc. são bons? Seria a cultura sempre algo bom, ou no mínimo neutro, por ser algo querido pelo Criador desde o princípio? As mais diversas respostas foram dadas a essas perguntas. Alguns teólogos enfatizam mais essa ordem de estabelecer a cultura, dada no princípio, e tendem a ver a cultura de forma bastante positiva ou, no mínimo, neutra. Já

outros lembram que o ser humano que estabelece cultura não é mais o ser humano do princípio, mas aquele que foi marcado pela terrível realidade da queda e do pecado. Dessa forma, toda a sua cultura em suas múltiplas manifestações estaria manchada tragicamente pelo pecado humano. Esses teólogos veem a cultura principalmente sob um viés negativo. Quem terá a razão? Cultura, artes, filosofia, religiões, ciências, profissões, tecnologias etc. são sempre boas? Sempre ruins? Ou em parte boas e em parte ruins? Os povos pagãos, adeptos de outras confissões religiosas, podem produzir algum tipo de cultura boa, ou apenas uma cultura idolátrica? E o povo eleito de Deus, a quem ele se revelou – será que tudo o que o antigo Israel ou, mais tarde, os cristãos, produziram culturalmente, era bom? Será que Israel e os cristãos cumpriram sempre com excelência o mandato cultural de Deus, somente por serem povo de Deus, a quem ele deu uma revelação especial e específica, ao dar a *Torah* aos judeus e ao enviar seu Filho Jesus Cristo ao mundo? No entanto, por outro lado, se todos os seres humanos foram criados por Deus no início como sendo imagem desse Deus, será que se pode afirmar que tudo o que fazem está errado, por causa do pecado? Será que não há dimensões da cultura que eles estabeleceram que poderiam ainda estar sob a bênção e sob o agir do Criador? O que poderia ter surgido como resultado de um agir e um falar de Deus como Criador a eles? Como avaliar questões tão complexas? Como já afirmamos acima, *teologicamente falando, a questão da “cultura” sempre precisa ser avaliada mediante consideração da questão religiosa.*

E é justamente no contexto de tal tipo de reflexão que alguns teólogos introduziram nas discussões a distinção entre *revelação geral e específica de Deus*. Eles estavam convictos de que somente conseguiriam responder a assuntos tão complexos e difíceis com um pouco mais de propriedade fazendo algumas *distinções*. Afirmaram

que, se podemos considerando *tanto a revelação geral de Deus, dada a todos os povos, quanto a revelação específica, dada a Israel e, em especial, dada por meio de Jesus Cristo*, aprimoraremos nossa resposta e conseguiremos avaliar melhor a complexa questão da cultura, seja a nossa ou a dos povos antigos e atuais, a partir do ponto de vista cristão.

Concluindo, esta é precisamente a razão pela qual precisamos abordar a distinção entre *revelação geral e específica*. Ela nos ajudará a avaliar melhor a questão do mandato cultural. Nos capítulos que seguem nos caberá: (a) apresentar essa distinção; (b) apresentar as diferentes posições teológicas em relação a essa distinção; (c) avaliar até que ponto ela ainda pode ser útil hoje.

3. A relação entre macroecumenismo pós-moderno e mandato cultural

O que o macroecumenismo tem a ver com o mandato cultural? A relação entre ambos também não é tão evidente assim. Para responder à pergunta, temos que caracterizar melhor o que vem a ser o *macroecumenismo*, para daí tentarmos relacioná-lo com a questão da cultura.

Primeiramente importa perceber que o macroecumenismo está preocupado com o relacionamento e o diálogo entre o cristianismo e as religiões. Como o nosso sub-tema já indica, vale ressaltar que o macroecumenismo desponta num contexto “pós-moderno”. Mais, ele é expressão de uma preocupação da *cultura pós-moderna*. E esse é outro ponto que precisamos aprofundar, para entender por que macroecumenismo e mandato cultural estão ligados.

A assim chamada *cultura pós-moderna* tem sido caracterizada como um período histórico marcado por linhas de pensamento e

modos de expressão que questionam e contrariam o modelo cultural iluminista. Vê-se o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas e interpretações desunificadas. Essa percepção gera um forte grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história, da ética e das normas. Um *relativismo cultural, ético, histórico e religioso* sem precedentes caracteriza a pós-modernidade. Fala-se da falência das assim chamadas “metanarrativas” e afirma-se que não existe mais uma espécie de “verdade” ou de “valor” que pudesse reivindicar algum tipo de validade universal. Entende-se que todas as culturas são válidas e cada uma possui uma série de verdades espalhadas em sua cultura e em suas formas de religiosidade, mas nenhuma pode reivindicar exclusividade. As pessoas pós-modernas tendem a tornar-se céticas diante das narrativas interpretativas totalizantes, como as grandes religiões e as doutrinas laicas como Marxismo e Positivismo. Da mesma forma, tende-se a relativizar a cultura erudita e o conhecimento científico, em favor da cultura popular e do conhecimento comum. Em decorrência disso, há um desbastamento da figura da “instituição” como algo “estável” em todas as suas versões. Família, estado, escola, universidade, partido, igreja etc., que sempre foram instâncias representativas na cultura ocidental, tornaram-se hoje, em tempos pós-modernos, instituições culturais em franco processo de relativização, transformação e decadência. Caíram no descrédito de muitos. Como nada mais é perene nem estável, as pessoas vivenciam o mundo atual como uma totalidade heterogênea e fragmentada, marcada por singularidades e não passível de homogeneidade. Elas aceitam a descontinuidade como característica própria da condição humana atual. Consequentemente, acabam perdendo uma identidade estável, e passam a viver à deriva, ao sabor de identificações sucessivas e provisórias: hoje

se identificam com isso, amanhã com aquilo, depois de amanhã com outra coisa. Surgem novas ideologias, novas culturas, novas religiões, mas cada um faz o seu “mix” – cada um tem a sua cultura, a sua crença, a sua ética e os seus valores. A cultura, a ética, a crença e os valores dos outros não importam muito. Não por acaso, fala-se que, na pós-modernidade, surge um tipo de *neo-individualismo*. Por isso, a cultura pós-moderna é marcada por um forte “*presenteísmo*”. Deseja-se viver o presente, viver intensamente o momento aqui e agora, usufruir os produtos que o mercado oferece hoje. Há uma busca desenfreada pelo prazer, em detrimento da segurança individual. Como está ocorrendo uma verdadeira explosão da informação e o concomitante crescimento das tecnologias de informação, as pessoas preferem cada vez mais a comunicação via internet, não raro em detrimento ao encontro pessoal. O mundo informatizado tem representado uma revolução cultural sem precedentes. Vive-se a vida assistindo à TV, conectando-se à net. Devido às novas tecnologias, há uma preocupação com a instantaneidade das informações, das experiências, dos resultados – tudo precisa ser “instantâneo” e “me satisfazer”, proporcionando “alegria e prazer”. Há uma ênfase tão grande nesse tipo de presenteísmo efêmero, que surge uma forte perda da noção de continuidade histórica. As pessoas vivem como se não houvesse história, curtem só o presente. O tipo humano pós-moderno, se nós o caracterizarmos de forma radical e artificial, é portanto, um tipo um tanto irônico, um tanto cínico, fragmentado, perdido no presente de um mundo virtual e relativo e sem muita preocupação com o futuro, e alguém até certo ponto meio esquizofrênico, que não sabe direito quem é e qual sua identidade. A inconstância da vida e a relatividade de todos os valores e de toda a cultura, de tudo o que sabe e de tudo o que faz é sua maior constância.

Diante de todo este quadro, percebemos que é urgentíssimo

que nos perguntemos: como a fé cristã deve posicionar-se em relação à cultura pós-moderna? Como ela deve desenvolver seu mandato e sua responsabilidade cultural neste cenário informatizado, pluralista e globalizado? Como se podem resolver os grandes dilemas da humanidade pós-moderna? Como fazer com que as nações, os povos, as religiões e as mais diferentes ideologias conversem mais entre si, para que cada uma contribua para o bem da humanidade? Será que, nesta época confusa, marcada pelo relativismo, na qual cada pessoa ou grupo tende a só pensar em si, ainda é possível conquistar as pessoas do mundo todo, de diferentes culturas, regiões e religiões para cooperarem no grande e complexo humanitário, de “cultivar e guardar o jardim” e de “dominar a terra”?

Vemos que essas perguntas são fundamentais para os dias de hoje. Se quisermos, como cristãos, levar o mandato cultural de Deus a sério, não poderemos nos isolar num gueto. Temos que avaliar criticamente nossa cultura pós-moderna, temos que conversar com representantes de outras culturas, regiões e religiões. Afinal, temos uma tarefa comum em relação ao nosso mundo – uma tarefa que, desde o princípio foi dada a todos os povos e pessoas, e que ainda continua valendo hoje.

É justamente essa tarefa que os representantes do “macroecumenismo” tentam levar a sério. Querem ver como as culturas das nações, povos e religiões podem ou não contribuir para o “mandato cultural” dado por Deus. E é dessa forma que macroecumenismo e mandato cultural estão ligados.

4. Algumas conclusões preliminares

Se tentarmos, ao final deste primeiro capítulo, resumir o que foi tratado até aqui, poderíamos fazê-lo da seguinte forma.

Nosso simpósio propõe abordar o tema: “O cristão e o mandato cultural de Deus”. Nosso sub-tema nos remete, por sua vez: (a) para a distinção entre revelação geral e específica e (b) para a proposta do macroecumenismo.

Na verdade, ambos – a distinção entre revelação geral e específica e o macroecumenismo – são como que *modelos* cristãos de se lidar com a grandeza “cultura”. São modelos de avaliar cultura, de entender o papel da cultura dos povos e nas diferentes tradições religiosas numa perspectiva cristã. São modelos de pensamento teológico que querem ajudar os cristãos a lidarem com o fenômeno complexo da religião e, por conseguinte, também da cultura de nosso mundo.

Sendo assim, na abordagem que segue, pretendemos apresentar cada um desses modelos, mostrar como foram entendidos e desenvolvidos ao longo da história e, ao final, efetuar uma avaliação crítica de ambos, tendo em vista o desafio que temos de viver num mundo pluralista e globalizado pós-moderno.

II. O MODELO TEOLÓGICO DA DISTINÇÃO ENTRE REVELAÇÃO GERAL E REVELAÇÃO ESPECÍFICA

1. Pano de fundo bíblico

Conforme o testemunho bíblico do AT e do NT, de modo geral, Deus é um Deus que se revela. Ele se revelou a Abraão, fez de sua descendência seu povo eleito (Gn 12.1ss) e deu a este povo a lei (*Torah*, Êx 20.1ss) e falou a eles por meio de profetas, agiu por meio de sacerdotes, reis e juízes, interveio na vida de pessoas

individuais e em diversas experiências coletivas desse povo. E, acima de tudo, ele se revelou em Cristo como o salvador exclusivo da humanidade (At 4.12; Jo 14.6; 1Co 3.11). De um lado, ele revela basicamente sua graça e sua salvação (Rm 1.17; 3.20ss; Lc 2.32; Ef 3.4f; 1Tm 3.16; 2Tm 1.9s). Entretanto, de outro lado, ele também revela a sua ira e seu juízo para com o pecado humano (Rm 1.18ss). Para o apóstolo Paulo, entretanto, Deus não se “revelou” apenas aos judeus e nem se revela apenas àqueles que se tornaram cristãos. Ele também já se “revelou” aos gentios (Rm 1.18-20 – ler!), sendo que essa revelação não aconteceu por meio de palavras, mas através das “obras da criação”. É uma revelação que aconteceu antes e acontece ao lado, de forma paralela à sua revelação ao antigo Israel ou às pessoas que aderem à fé cristã, desde Cristo até hoje. As obras da criação são “revelação” de Deus a todas as pessoas. Paulo afirma que o ser invisível de Deus e sua eterna majestade foram e estão sendo revelados a toda a humanidade. Se alguém não tiver acesso à *Torah* (a lei dada aos judeus) ou se alguém não tiver acesso a Jesus Cristo e ao evangelho, essa pessoa tem acesso a uma revelação mais geral, que Deus deu na sua criação. As obras da criação falam de Deus, dão testemunho de Deus a todos os povos. E, justamente por isso, diz o missionário Paulo, ninguém é desculpável. Os gentios são marcados pela ignorância acerca de Deus, mas nem por isso desculpáveis. Traduzindo para uma linguagem de hoje: ninguém neste mundo, seja em tempos antigos ou hoje em dia, seja no Brasil, na África, na Ásia ou em qualquer recanto deste mundo, pode dizer que não teve ou tem contato com alguma revelação de Deus. Inclusive, Paulo constata em Romanos 1.18ss, que os gentios, por terem acesso à revelação de Deus nas obras da criação e por não terem adorado a ele, estão sob o juízo vindouro de Deus – Deus os entregou ao juízo! Pecaram contra Deus e são indesculpáveis. Tiveram e têm a possibilidade de

conhecer a Deus, mas na vida deles essa possibilidade não se tornou em realidade, não se tornou em verdadeiro conhecimento. Antes, eles se tornaram idólatras, ingratos e pervertidos. Paulo menciona, em Romanos 2.14 e 15, também a consciência dos gentios. Ela é uma instância no ser humano que aponta, de alguma forma, para coisas certas e erradas. A pessoa faz alguma coisa, e seus próprios pensamentos, movidos pela consciência, acusam-na ou a defendem. A consciência é um foro de acusação e defesa interna, que funciona em todos os seres humanos. E sempre que a consciência acusa alguém, é sinal de que ela cometeu alguma coisa errada. É sinal de que a pessoa não viveu de acordo com algum valor, norma ou lei que ela aprendeu ou que faz parte do ambiente dela. No caso do texto aqui, para Paulo, mesmo que esses gentios não tenham recebido a revelação da *Torah*, Deus mesmo já escreveu a lei nos corações deles na criação! E é por causa desse fato, de Deus ter escrito a lei nos seus corações, que quando a consciência deles acusa isso é sinal de pecado contra Deus, o Criador. Para Paulo, esse acusar da consciência também mostra que os gentios, mesmo sem ter a lei (*Torah*), simplesmente estão fazendo coisas que estão de acordo com a lei, e outras que estão em desacordo. E por fazerem também coisas que estão em desacordo, mesmo que não tenham a *Torah* e nem o evangelho, são indesculpáveis. Por isso, também eles precisam do evangelho. Ou seja: Paulo anuncia que o dia do juízo se aproxima e que Deus julgará os judeus conforme a *Torah* revelada e os gentios conforme essa lei inscrita nos corações por Deus. Paulo constata que nenhum ser humano, judeu ou gentio, cumpriu a lei, que servirá de critério para o juízo divino. E por isso, todos estão perdidos e a todos deve ser anunciado o evangelho. Esse é um dado central de sua teologia da missão, se assim o quisermos dizer. Nesse sentido, Paulo tratava aos judeus e gentios de modo diferente. Por um lado,

não deixou de conclamar os gentios a que abandonem seus cultos idolátricos (1Ts 1.9). Ele também criticou a ética deles severamente, em alguns momentos (1Co 5.9ss; Gl 2.15; Rm 1.18-32). Por outro lado, entendia que os gentios também tinham uma consciência bastante apurada, uma noção mais ou menos clara do que é bom e mau, a ponto de servirem até de exemplo para os cristãos (1Co 5.1; Fp 4.8s). Há pesquisadores que afirmam, neste ponto – p. ex. Stuhlmacher² – que Paulo seguia aqui uma tradição sapiencial, de acordo com a qual Deus criou o mundo pela sua palavra – que é uma palavra de sabedoria – e que colocou nas suas criaturas um senso para Deus e para a sua vontade (Pv 8.12-36; Jó 28; Sir 24.1-6; Sab 7.15-8.1; 9.1-3). E justamente essa é a razão pela qual Paulo não tem dúvidas em considerar também os gentios sem lei revelada, sem *Torah*, culpados (1Co 1.21; Rm 1.18ss; 2.14s).

Outro dado bíblico teológico relevante em relação ao assunto da revelação é o discurso de Paulo no Areópago, em Atos 17. Paulo estabelece aquilo que chamamos na teologia de um *ponto de contato* com a cultura e, mais especificamente, com a religiosidade dos Atenienses. E o pano de fundo é a mesma convicção de Paulo, ao que tudo indica, de que os gentios têm, a partir da criação, um anseio por Deus, que se expressa na religiosidade, mas que no fundo acaba sempre errando o alvo – eles têm sede de Deus, criam deuses e ídolos, mas nunca encontram o Deus vivo, revelado a Israel e em Jesus Cristo, em seus anseios e expectativas. Por isso são culpados e, ao mesmo tempo, devem ser evangelizados. Paulo não despreza essa noção de Deus, essa religiosidade, embora ela seja deturpada. Ela serve de ponto de contato para anunciar a Deus, o Criador, que os

2 Peter STUHLMACHER. *Der Brief an die Römer*. (NTD, 6). Göttingen/Zürique: Vandenhoeck & Ruprecht 1989, p. 43ss.

mantém vivos e que mandou Jesus Cristo para morrer e ressuscitar por eles (2Co 5.10). Importante é percebermos aqui que a religiosidade dos gentios “erra o alvo”, quer encontrar a Deus, porque tem isso de alguma forma desde a criação, mas acaba só criando deuses. Por isso, Paulo não vê valor salvífico nessa religiosidade, mas a encontra também criticamente por meio do anúncio de Cristo.

Vale observar que, quando Deus se revelou ao povo de Israel ou ao povo da nova aliança, ele também não o fez somente por meio de palavras (lei, mandamentos, palavras proféticas etc.), mas também através de obras (libertação do Egito – êxodo; morte e ressurreição de Cristo na cruz, etc.).³

Relevante para nossa abordagem é a seguinte constatação: as Escrituras não conhecem apenas uma revelação ao povo de Deus da antiga ou da nova aliança, mas conhecem também uma revelação mais universal, feita a todos os povos. Enquanto que a revelação a Israel e ao novo povo de Deus da nova aliança é uma revelação através da palavra e da ação na história, a revelação universal acontece através das “obras da criação”.

2. Etapas da discussão na história da teologia e implicações para a compreensão da “cultura”

A constatação de que Deus fala de forma específica e diferenciada para seu povo no AT e no NT, e de que ele fala através de obras da criação a toda a humanidade, já cedo levou a uma série

3 Cf. Horst Georg PÖHLMANN. *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium*. 5. ed. ampliada. Gütersloh: Gütersloher Verlag 1990, p 41ss. Para a abordagem deste capítulo, basicamente nos ateremos a sintetizar, referir e traduzir de forma livre e seletiva à excelente exposição de Pöhlmann, cuja introdução à dogmática tornou-se, entretanto, numa obra clássica de introdução aos grandes temas da dogmática no contexto da universidade europeia.

de conclusões e discussões. Queremos agora apresentar algumas das principais posições defendidas ao longo da história da igreja, e que se tornaram relevantes para nosso assunto. Pretendemos, ao mesmo tempo, mostrar que tipo de implicações essas posições tiveram para a questão do “mandato cultural” ou para a visão da “cultura”.

2.1 Igreja Antiga

Já na Igreja Antiga encontramos dois modelos de ver a revelação de Deus. Em alguns Pais da Igreja predominou um modelo *exclusivista* de compreender a revelação. Para eles, somente as Escrituras divinas contêm revelação de Deus. **Tertuliano** (*De praescr.* 7), por exemplo, que era um inimigo declarado da filosofia, afirmava que não há “nada em comum entre Atenas e Jerusalém e nem entre a Academia [platônica] e a Igreja”. Por isso, eles rejeitam todas as afirmações e verdades da filosofia e de outras religiões. No entanto, havia também outra corrente, representada pelos Apologetas, que tinham um modelo mais *inclusivista* de compreender a revelação. **Justino** (*Apol. I, 46*), por exemplo, entende que a história da salvação é uma continuação da história profana. Segundo ele, o *logos* divino age tanto na história profana quanto na sagrada. Ele via que esse *logos* também estava presente nas filosofias e religiões de sua época, na forma de uma espécie de “sementes do logos” – *logos spermatikós*. Os cristãos vivem, na verdade, mas os demais seres humanos possuem uma espécie de sementes ou centelhas da verdade divina neles. Por isso, eles são capazes de dizer e fazer muitas coisas de acordo com a verdade divina. Deus mesmo semeou sementes da sua verdade por toda a sua criação. O Pai da Igreja, **Clemente de Alexandria** (*Stromateis I,5*), foi numa direção parecida. Segundo ele, Deus se revelou de forma parecida aos gentios e aos judeus. “A

filosofia educou o Helenismo da mesma forma como a lei educou os Hebreus, conduzindo-os a Cristo”. Ou seja, ele via que a filosofia grega tinha o mesmo papel que a lei judaica, que era a de preparar e conduzir as pessoas para Cristo.⁴

Implicações: em relação ao nosso tema da “cultura”, as posições mais exclusivistas negam que a cultura pagã possa ter coisas boas e verdades. Já as posições mais inclusivistas entendem que os valores culturais, filosóficos e religiosos apresentam uma série de verdades, que podem ser assumidas por cristãos, e que preparam os seres humanos para um encontro com Cristo.

Na verdade, as discussões caminham assim até a Idade Média, sendo que uns teólogos e pais possuíam posições mais exclusivistas e outros mais inclusivistas.

2.2 Martinho Lutero

O reformador Lutero possuía uma compreensão da revelação de Deus que marcou fortemente as igrejas da Reforma. Ele distingue entre um **conhecimento de Deus natural e “geral”**, que sempre será apenas o conhecimento da *lei de Deus*, mas nunca será o conhecimento do *evangelho*, e um **conhecimento salvífico** de Deus, que será o conhecimento da *graça e do evangelho*. O ser humano natural não tem condições de saber nem conhecer nada sobre a salvação e o evangelho. O ser humano natural, os filósofos e as religiões podem apenas ter um conhecimento vago, difuso, sobre o que deveriam fazer – um conhecimento que Lutero chama de “lei”. Vemos assim que, ao falar da revelação de Deus, Lutero distingue

4

5 Cf. Horst Pöhlmann, op. cit., p. 42.

entre lei e evangelho.⁵

Importante, neste contexto, é também o fato de Lutero ter ensinado, em relação à Palavra de Deus como lei, um *duplo uso da lei*, a saber, um *uso político* (lei como norma para combater o pecado e o mal na sociedade humana) e o *uso teológico* (lei que tem a função de exigir o seu cumprimento por parte das pessoas e mostrar que elas não o conseguem; lei que mostra que as pessoas são pecadoras e precisam de Cristo).

Outro aspecto relevante no ensino de Lutero é que ele entendia que, como criador e mantenedor, Deus age de forma abscôndita no mundo todo e entre todas as pessoas. Tudo o que acontece no mundo precisa ser visto como estando sob o senhorio de Deus. Entretanto, esse agir de Deus será experimentado como algo incompreensível, misterioso, intangível, confuso. Lutero chama essa experiência universal de Deus de *deus absconditus*. A experiência religiosa dos povos é a experiência do *deus absconditus*. Somente quando a Palavra de Deus é anunciada como lei e evangelho as pessoas poderão ter um conhecimento firme do Deus vivo, que se revelou em Jesus Cristo. Lutero chama essa experiência que pessoas fazem com Cristo, por meio da pregação da Palavra, de um encontro com o *Deus revelatus et in Christo praedicatus*.

No contexto do agir do Deus abscôndito, Lutero via ainda que Deus usa os pagãos e as culturas, as filosofias e até os ensinamentos de religiões como uma espécie de manifestações abscônditas do seu agir como criador e mantenedor da vida e do mundo. Ele diz que isso tudo são “larvas” do agir do *deus absconditus*, através das quais ele conserva o mundo e mantém a sua criação. Reis, príncipes e soberanos, sejam cristãos ou pagãos, bem como as pessoas que

Cf Horst Pöhlmann op cit p 43

atuam nas mais diversas vocações (profissões) seculares, são tais larvas do agir de Deus – o criador e mantenedor as usa como seus *cooperadores* e instrumentos para manter a vida, combater o mal e edificar a sociedade humana em todas as frentes.

Implicações: o que o ensino de Lutero representa para a questão do “mandato cultural”? Os valores da cultura humana, das religiões, da filosofia, podem conter apenas noções vagas de um ser divino. O ensino das culturas, filosofias e religiões pode conter muitos aspectos positivos, mas que não passam de “lei”. Isto é, dizem às pessoas o que elas precisam ou deveriam fazer para alcançar felicidade e sentido, mas não passam de exigências que as pessoas, no fundo, não conseguem, de fato, cumprir – elas são lei. Esses ensinamentos e valores também ajudam a manter o curso da vida no mundo, embora não ajudem em absolutamente nada em relação à salvação. Lutero não refletiu as implicações disso para o “mundo das religiões” de forma muito ampla, mas pode-se dizer, a partir do horizonte de sua teologia, que a vaga noção do divino encontrada nas culturas universais nunca salva, embora possa ajudar as pessoas a viverem sua vida pública, praticar suas profissões de forma digna e até a mostrar para as pessoas que elas são falhas em cumprir as normas propostas por suas culturas, filosofias e religiões. Obviamente, ele também não deixou de apontar para o profundo pecado existente no mundo que não adora a Deus. Em resumo, no âmbito cultural das religiões e filosofias humanas há muita sabedoria, que ajuda a viver aqui neste mundo, mas não ajuda a encontrar a salvação em sentido restrito. Deus age como *deus absconditus* entre essas culturas e até utiliza os pagãos como seus cooperadores, no intuito de promover e conservar e manter a vida, assim como também muitos males acontecem por meio dessas culturas. As culturas universais estão sob o agir do Criador, estão simultaneamente marcadas pelo pecado

e, a elas Cristo deve ser anunciado, para que encontrem a salvação. A vivência conforme os valores das culturas mundiais promove, por assim dizer, o que Lutero entende por *iustitia civilis* (justiça civil). Ainda assim, a prática da justiça civil, de si mesma, não é salvífica – apostar na justiça civil como fundamento de salvação é, para o reformador, apostar na salvação por obras próprias. A salvação, por sua vez, é fruto única e exclusivamente da *justiça da fé* em Cristo.

2.3 A Ortodoxia luterana

A Ortodoxia luterana⁶ construiu sua posição em cima da posição dos reformadores, e desenvolveu uma terminologia mais ampla para discutir a questão da revelação divina. D. **Hollaz** (*Examen-theol. Acr. [1707] Proleg. III Q 2*) fez as seguintes distinções no conceito de *revelação*.

1. **Revelação geral** (*revelatio generalis sive manifestatio generalis*) – ou seja, a revelação geral ou natural, que foi dada a todos os seres humanos de todos os tempos.

2. **Revelação especial ou sobrenatural** (*revelatio specialis et supernaturalis*) – ou seja, a revelação especial ou sobrenatural, que acontece por meio da “palavra” de Deus. Dentro da revelação especial, Hollaz ainda faz mais uma distinção:

2.a **Revelação imediata** (*revelatio immediata*) – a revelação imediata, que os autores das Escrituras tiveram, que seria a *inspiração* divina.

2.b. **Revelação mediata** (*revelatio mediata*) – a revelação mediada pela palavra das Escrituras do Antigo e em especial do

⁶ Continuamos seguindo aqui, em parte traduzindo livremente, em parte complementando com dados próprios, a obra de Horst PÖHLMANN, op. cit., p. 43ss.

Novo Testamento, que é a revelação que nós temos hoje.

A distinção entre *revelação geral e especial*, feita no período da Ortodoxia, entrou para a história da igreja e da teologia, tornando-se em terminologia técnica para a abordagem desse assunto.

Além disso, na Ortodoxia, entende-se que a revelação ocorrida através da Palavra de Deus acontece, como já afirmava Lutero, como *lei e evangelho*. A **Fórmula de Concórdia** ensinava, de acordo com isso, um *uso triplo da lei*:

a. **Uso político da lei** – a lei como meio de coação externa, que ajuda a combater os crimes, o mal e os maus na sociedade. A lei é como uma “cerca” que protege a pessoa e a sociedade do mal e do pecado.

b. **Uso pedagógico ou teológico** – a lei como meio de mostrar às pessoas que são pecadoras, para que elas, tomando conhecimento de seus pecados, procurem o perdão de Cristo. Nesse uso, a pregação da lei convence do pecado e conduz as pessoas a Cristo. A lei é como que um “espelho”, que mostra às pessoas como elas são, a saber, pecadoras.

c. **Uso didático** – é a lei que mostra para os cristãos o que eles devem fazer. A lei é como uma “regra” que mostra aos renascidos como devem viver de acordo com a vontade de Deus.⁷

Implicações: de forma geral, a distinção básica entre revelação geral e específica e a ênfase nos usos da lei mostram que a Ortodoxia tendia a avaliar diferenciadamente o valor da cultura humana, vislumbrando nela a influência da revelação geral de Deus. Deus age nas culturas dos povos, mas não de forma salvífica. O âmbito cultural também está fortemente ligado ao conceito de lei no seu uso político.

7

8 Cf. Horst PÖHLMANN, op. cit., p. 44s.

2.4 Iluminismo

No Iluminismo,⁸ diversos pensadores acabam tornando-se bastante céticos em relação à revelação especial ou sobrenatural de Deus. Eles tendem a negar uma revelação “sobrenatural” e a ver a revelação geral ou natural de Deus como a norma de seu falar. Para G. E. **Lessing** (*Ringparabel, Das Testament Johannis*), o valor das religiões reveladas deve ser avaliado a partir da *religiosidade natural* do ser humano, que se resume no amor ao próximo. I. **Kant** (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [1793]), entende que a “fé da igreja” (alem. “*Kirchenglauben*”) deve ceder lugar à “pura religião moral”, baseada na razão humana. F. D. E. **Schleiermacher** (*Über die Religion. Reden* [1779]) via que cada pessoa tinha a revelação divina já sempre dentro de si, em seu coração, embora de forma bastante difusa, naquilo que ele definia como o “sentimento de dependência do Absoluto”. A assim chamada revelação especial tinha apenas a função de fortalecer esse sentimento de dependência do Absoluto, que cada um trazia naturalmente dentro de si. Porque todos os seres humanos possuem um “sentimento de dependência do Absoluto”, todos possuem essa forma elementar de conhecimento divino.⁹ Vale destacar que essa concepção de Schleiermacher, de uma religiosidade universal, influenciou diversas das modernas teologias das religiões.

Na mesma direção foi também o teólogo **Ernst Troeltsch**, para quem, a revelação é um acontecimento “imediato”, i. é, que não

O trecho que segue é uma tradução livre de Horst PÖHLMANN, op. cit., p. 45s.

9 Cf. Horst Pöhlmann, op. cit., p. 45s.

precisa de mediação. Para ele, todos os seres humanos possuem um “*a priori* religioso” (Troeltsch, in: *Gesammelte Schriften II*, editadas em 1913, p. 754ss). Esse *a priori* religioso é uma espécie de antena natural para a revelação de Deus. Revelação é, então, um “*impulso interior*” (alem. “*innere Erregung*”) na pessoa, que surge em nós a partir do “mistério da conexão entre o espírito divino e o espírito humano”. Troeltsch afirmava que esse tipo de revelação acontece “em todo lugar, onde o espírito [humano] está”, e que tal revelação não necessita de “comunicações sobrenaturais” (Troeltsch, in: *Glaubenslehre* 1925, p. 41). Pelo fato de a revelação de Deus surgir deste *a priori religioso* e acontecer em qualquer pessoa, Troeltsch entende que o Cristianismo não pode ter uma visão exclusivista quanto à revelação de Deus, pois ela acontece também em outras religiões e em todas as pessoas. O Cristianismo é, para ele, uma revelação entre muitas, embora seja a “maior” das revelações.¹⁰ É importante ver também que, para Troeltsch, a revelação não está encerrada com a revelação cristã (Escrituras Sagradas). Porque ela acontece no íntimo dos homens, ela continua acontecendo até hoje, seja no meio cristão, seja no meio de outras religiões. Para ele, a revelação divina não está encerrada, mas é *progressiva*. Ele defendia que a revelação acontece em três níveis: 1. A *revelação central e fundamental*, registrada na Bíblia; 2. A *revelação progressiva*, que acontece na história da tradição da igreja cristã e no mundo moderno das religiões; 3. A *revelação atual*, que é a experiência religiosa que cada ser humano faz.

Implicações: de forma geral, vemos que a tendência dos pensadores arrolados é a de valorizar mais a revelação geral de Deus e a de relativizar o valor da revelação especial de Deus. À

10 Cf. Horst Pöhlmann, op. cit., p. 45s.

medida que desponha um conceito universalizante de “religião” e que se afirma um “sentimento de dependência do Absoluto” ou um “*a priori* religioso”, aquilo que a ortodoxia denominava de revelação geral passa a ser vista como contendo, em pequena escala, aquilo que somente a revelação especial traz. Ou seja, não há uma ruptura qualitativa ou uma diferença categorial entre revelação geral e específica, mas apenas uma *diferença quantitativa*. Nesse sentido, há dimensões por assim dizer “salvíficas”, em sentido restrito, já na revelação natural. A revelação especial não traz algo radicalmente e absolutamente novo, apenas dinamiza as forças salvíficas latentes e já sempre existentes no “*a priori* religioso” do ser humano. Isso implica numa valorização da cultura em seu sentido mais amplo, abrangendo filosofia, religiões, ciência etc. Sob essas premissas, todas as culturas podem ter certas dimensões, verdades e ensinamentos salvíficos, embora em quantidades ou em densidades menores que no cristianismo. Não por acaso foi possível construir sobre esses fundamentos as mais diferentes teologias das religiões no séc. XX.

2.5 O Concílio Vaticano II

Interessante para a discussão deste assunto também é a posição do **Concílio Vaticano II** (1963-1965). Na Constituição *De divina revelatione*, os pais conciliares católicos negam que, ao lado das Escrituras Sagradas, haja uma “nova revelação pública” de Deus no período entre a primeira e a segunda vinda de Cristo. Afirmam também que, com a vinda de Jesus e a atuação dos apóstolos, a revelação de Deus, iniciada no povo de Israel, está encerrada (Hb 1.1s; Jo 1.1-18). Nessa direção, **Oscar Cullmann** afirmou que a revelação cristã, que originou o NT, aconteceu nos anos desde o nascimento de Cristo até a morte do último dos apóstolos que foi

testemunha ocular de Jesus, ou seja, entre os anos 1 a 70 ou 80 d.C.

2.6 As discussões do Séc. XX

Se olharmos para o **séc. XX**, vamos ver que as discussões sobre o assunto foram muito acaloradas.¹¹

2.6.1 O teólogo reformado **Karl Barth**, por exemplo, defendeu com veemência e radicalidade uma compreensão *exclusivista* de revelação de Deus. Ele nega que exista um “conhecimento natural” de Deus e que exista uma “revelação natural” de Deus (no sentido da *revelação geral* da Ortodoxia). Fora ou ao lado da revelação de Deus em Jesus Cristo, conforme foi profetizada no Antigo Testamento, não há nenhuma outra revelação de Deus. Portanto, a revelação *especial* de Deus, ocorrida em Cristo, não tem nenhum “*ponto de contato*” com o mundo das religiões. Antes pelo contrário: a revelação que aconteceu em Cristo é a superação das religiões. Para Barth, as religiões mundiais não têm nada a ver com Cristo, e não passam de “ficção”, “idolatria”, “justiça das obras” e “incredulidade”. Religiões e revelação cristã são duas coisas distintas. As religiões não passam de mero *fenômeno antropológico*, produtos da criação idólatra de seres humanos. Os deuses que elas criam não têm nenhuma relação com o Deus vivo revelado em Cristo, mas são antideuses e falsos deuses. Jesus Cristo é a única e exclusiva revelação de Deus. Barth também rejeitou enfaticamente todo e qualquer tipo de *a priori religioso*, como aquele defendido por E. Troeltsch e outros. Da mesma forma rejeitou o “sentimento de dependência do Absoluto” de Schleiermacher como

11 Cf. novamente Horst PÖHLMANN, p. 45ss, a quem seguimos na abordagem deste tópico, traduzindo livremente e complementando seu texto.

manifestação de Deus. Para Barth, a religiosidade natural humana, que se manifesta em sentimentos religiosos do ser humano natural, sem Deus, não passa de idolatria e pecado. Na história da teologia, essa visão de Karl Barth ficou conhecida como uma visão *monista da revelação* (alem. “*Offenbarungsmonismus*”).¹²

2.6.2 Uma posição diferente da de Barth defenderam os teólogo protestantes Paul Althaus, Emil Brunner, Karl-Heinz Ratschow e os teólogos católico-romanos Karl Rahner e Hans Küng, cada um deles ao seu modo. Comum a eles é uma visão mais *inclusivista* da relação entre revelação geral e específica, embora as posições deles apresentem bastantes diferenças entre si e não possam, de forma alguma, ser simplesmente identificadas.

2.6.2.1 Segundo **Paul Althaus**, a Escritura mesma dá testemunho de que ela não é a única revelação, mas de que ao lado da *revelação através da palavra* existe também uma *revelação através das obras da criação*. Essa revelação primordial (alem. “*Ur-Offenbarung*”) é um “autotestemunho original” de Deus a todas as pessoas, sendo que Althaus se baseia em Romanos 1.18ss, 2.15 e Atos 14.15-17 e 17.23 para fundamentar sua posição. Trata-se de uma revelação bem geral. Para Althaus – e esse é um detalhe importantíssimo em sua posição – essa revelação geral é um pressuposto indispensável da revelação especial, acontecida em Jesus Cristo. Pois essa revelação geral possui a função de apontar para a “culpa” das pessoas, a fim de que elas aceitem a “mensagem do perdão da culpa”. Nesse sentido, a revelação cristã precisa da revelação geral, pois esta é o “ponto de

12 Cf. Horst Pöhlmann, op. cit., p. 50s. Pöhlmann remete para as seguintes referências em Barth: *Kirchliche Dogmatik*, vol. II/1, p. 113, 119, 131, 133ss; vol. I/2, p. 304ss, 328ss, 331, 343.

contato” daquela. A revelação geral prepara o terreno para a revelação especial. O evangelho, por conseguinte, tenta estabelecer pontos de contato com as verdades das religiões, haja vista que nelas é possível encontrar uma espécie de conhecimento natural do Deus verdadeiro, mas que consiste, de fato, mais numa noção vaga de que as pessoas devem obediência a Deus e são culpadas perante ele. Althaus afirma, por outro lado, que as religiões não contêm apenas verdades, mas também “engano”, pois suas propostas acabam indo sempre na direção de uma “autoredenção” do ser humano por obras.¹³ Uma posição similar a de Althaus foi defendida por **Emil Brunner**.¹⁴

2.6.2.2 O teólogo luterano **Carl Heinz Ratschow** vai numa direção similar. Para ele, as religiões são parte do agir universal do Deus triuno (alem. “*Welt-Walten des dreieinigen Gottes*”). Este agir de Deus no âmbito das religiões permanece, porém, abscondito, misterioso, incompreensível e coloca as pessoas diante de tentações e dúvidas, até que este agir seja clareado e interpretado melhor quando a pessoa tem um encontro com a revelação na pessoa e na obra de Jesus Cristo e experimentar o agir do Espírito Santo. Para Ratschow, a reivindicação de exclusividade feita pelo Cristianismo em relação às outras religiões é válida, mas apenas de forma relativa, pois somente os cristãos realmente reconhecem e confessam que só Cristo é o Salvador. As demais pessoas não estão em condições de reconhecer e nem de entender que só Cristo salva. Por isso, as reivindicações de exclusividade que as outras religiões fazem a respeito delas mesmas, afirmando que os seus rituais, mitos,

13 Cf. Horst Pöhlmann, op. cit., p. 51s (Pöhlmann cita Paul Althaus. *Die christliche Wahrheit*. 7 ed. 1966, p. 41s).

14 Cf. Horst Pöhlmann, op. cit., p. 52 (Emil Brunner. *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik*. Vol. I. 2 ed. 1953, p. 138ss)

costumes e comunidades religiosas é que salvam, não podem ser aceitos pelo Cristianismo. Para o Cristianismo, essas reivindicações das religiões não passam de afirmação humana, através da qual, religiosidades criadas pela cultura humana são elevadas a um status divino. Ratschow denomina isso de “demonização da religião”. Ao mesmo tempo, Ratschow deixa claro que assim como o Cristianismo não aceita a reivindicação de exclusividade das religiões, e nem as religiões aceitam a reivindicação de exclusividade do cristianismo, o Deus triuno age de forma abscondita como criador e mantenedor no âmbito de todas. Nesse sentido, também Ratschow admite que Deus age no âmbito das religiões, embora não de forma salvífica. De forma salvífica ele age apenas lá onde Cristo é anunciado.¹⁵

Enquanto que os teólogos protestantes mencionados até aqui entendem que Deus também age no âmbito das religiões e suas culturas, mas fazem uma distinção mais forte entre revelação geral e específica, o teólogo católico-romano **Karl Rahner** possui uma posição *inclusivista* ainda mais declarada. Ele defende o pluralismo religioso e afirma que, antes de conhecer a Cristo, as religiões não-cristãs também são “caminhos legítimos” (alem. “*legitime Heilswege*”) da salvação, pois cada ser humano, independente de sua religião, possui dentro de si aquilo que Rahner denomina de “existencial sobrenatural” (alem. “*übernatürliches Existential*”). Trata-se de uma espécie de disposição natural do ser humano, que faz dele um ser naturalmente aberto para Deus. Para Rahner, entretanto, quando uma pessoa de outra religião ouve a mensagem de Cristo com clareza, a ponto de ela reconhecer a sua culpa e reconhecer que só Cristo salva e que Cristo é aquilo que ela procurava em sua religião e

15 Cf. Horst Pöhlmann, op. cit., p. 53 (C. H. Ratschow. *Die Religionen*. 1979, p. 122).

religiosidade original, então – e tão-somente então – aquela religião deixa de ser para ela um caminho legítimo para Deus e a salvação, pois agora ela já conhece a Cristo e sabe que ele é o salvador. Entretanto, Rahner entende também que não se pode simplesmente condenar as pessoas de outras religiões que, ouvindo a mensagem de Cristo, e por uma questão de fidelidade à própria tradição religiosa e num ato de fidelidade à consciência delas, acabam rejeitando a Cristo. Elas estão simplesmente agindo de acordo com sua consciência. Nesse sentido, as religiões não-cristãs podem ser também, depois da vinda de Cristo ao mundo, caminhos legítimos para encontrar a salvação. Rahner entende, por outro lado, que as religiões não-cristãs são apenas caminhos provisórios da salvação, pois o caminho de salvação proposto pela igreja cristã (católica romana) e que culmina em Cristo é o alvo final da salvação. O Cristianismo é, nesse sentido, o caminho supremo para encontrar a salvação, embora não seja o único.¹⁶

2.6.2.3 Na mesma direção que Rahner, caminha o teólogo católico-romano **Hans Küng**. Só que ele vai ainda mais longe. Ele defende um *universalismo cristão inclusivo*. As religiões não-cristãs são, para ele, caminhos legítimos para encontrar a salvação. O Cristianismo não pode reivindicar exclusividade salvífica para si. Küng condena um domínio arrogante de uma só religião, conforme ele é defendido por Karl Barth. Küng, por outro lado, critica a mistura sincrética de religiões, pois cada religião possui suas peculiaridades e valores. Para ele, embora o Cristianismo não possa reivindicar para si o ser a única e exclusiva revelação salvífica de Deus, deve exercer um importante

16 Cf. Horst Pöhlmann, op. cit., p. 53s (cf. Karl Rahner. *Schriften zur Theologie*. Vol. VIII, p. 370, 372s).

papel no mundo. Ele deve ser um ponto de cristalização crítico dos valores de todas as outras religiões. Nesse sentido, Küng vê que o Induismo e o Cristianismo possuem algumas semelhanças, em especial no caminho induísta do “*Bhakti-Marga*”, que é o caminho da entrega incondicional, da confiança, da fé, do amor. Ele até vê que nesse caminho induísta há uma proximidade com a salvação por graça e fé defendida pela reforma protestante. Ele também pleiteia por uma valorização maior do Islamismo. Quer que Mohammed seja visto pelos cristãos como um profeta legítimo e que o Corão seja reconhecido pelos cristãos como sendo também a “palavra de Deus”, ao lado da Bíblia cristã.

Implicações: a primeira observação que precisamos fazer é que temos que avaliar os autores em separado. Barth vê tudo o que tem a ver com cultura num viés basicamente negativo, ligando a cultura com o pecado e com a idolatria. Já Althaus, Brunner e Ratschow vão, ressaltadas certas diferenças, fortemente na direção já indicada pela Reforma. Vê-se o agir de Deus nas culturas humanas, nas filosofias, religiões, etc., mas não se confere a esse agir de Deus um caráter salvífico. Já Rahner e, em especial, Küng, tendem a vislumbrar o âmbito das culturas como estando muito marcado pelo agir salvífico de Deus. Eles não distinguem lei e evangelho como os primeiros, mas veem a revelação geral e específica numa relação mais de complementaridade. Eles não enfatizam tanto as rupturas, mas mais a proximidade. Vale ressaltar que todas as posições apresentadas apresentam critérios mais ou menos claros, que auxiliam a fé cristã a dialogar teologicamente sobre o tema “fé cristã e cultura”. Como o assunto será mais explorado abaixo, podemos deixar a questão por aqui, neste tópico.

III. O MODELO DO MACROECUMENISMO

O *macroecumenismo* trata, no fundo, da mesma problemática que já abordamos acima, ou seja, da questão da manifestação de Deus no âmbito das religiões. Poderíamos, sob certo ponto de vista, até dizer que o macroecumenismo também contém propostas específicas sobre como se deveria relacionar a revelação geral e específica de Deus. Da mesma forma, ele está preocupado em verificar até que ponto é possível fazer com que as tradições das grandes religiões mundiais, que são tradições culturais específicas, entrem num diálogo.

O conceito surgiu como uma *ampliação* do modelo do diálogo ecumênico entre denominações e vertentes cristãs. Hans Küng, já citado acima, foi um dos teólogos recentes que defendeu enfaticamente que o diálogo ecumênico não deveria ficar restrito ao âmbito cristão, mas deveria ser ampliado também ao âmbito das outras religiões. Walter Altmann, no posicionamento oficial da IECLB sobre o diálogo inter-religioso, propõe que o termo ecumenismo seja reservado mais para o diálogo entre as igrejas cristãs, optando por¹⁷ denominar o diálogo entre as religiões de “diálogo inter-religioso”, ao invés de macroecumenismo.¹⁷

Cf. Walter ALTMANN (Ed.). *Diretrizes teológico-pastorais para atos e diálogos inter-religiosos*. Porto Alegre, 2009 (material não publicado). Cf. também Gottfried BRAKEMEIER, *Preservando a unidade do Espírito no vínculo da paz. Um curso de ecumenismo*. São Paulo: ASTE 2004, p. 113ss. Brakemeier

A proposta do macroecumenismo¹⁸ ou do *diálogo inter-religioso* leva em conta uma série de desenvolvimentos que estão ocorrendo no mundo pós-moderno. Com a crescente globalização e informatização tem ocorrido uma significativa aproximação das diferentes culturas. Os limites de tempo e espaço estão sendo relativizados e superados com a facilidade da informação e do deslocamento – em especial aéreo – pelo globo. As fronteiras culturais e religiosas se tornam bastante fluidas. À medida que correntes de pensamento relativistas e, ao mesmo tempo, pluralistas, ganham adesão, representantes do Cristianismo e de outras tradições religiosas têm percebido o potencial de conflito e, ao mesmo tempo, a necessidade do diálogo. Nesse sentido, o macroecumenismo busca “alcançar ‘consensos inter-religiosos’, cooperação em assuntos práticos, intercâmbio de experiências, identificação de caminhos à paz”.¹⁹

À medida que tal diálogo inter-religioso é promovido, surge também a inevitável pergunta pelo “valor salvífico” das religiões que não confessam a Jesus Cristo e o rejeitam como revelação de Deus. Será que haverá salvação à parte da fé cristã? Em resposta a essa pergunta surgiram três modelos de articulação no âmbito do macroecumenismo, que são uma espécie de **teologia das religiões**.²⁰

propõe, primeiramente, que “o termo **ecumene deva ter resguardada a conotação teológica (!)**” [grifo no original]. Propõe, além disso, que “*há que se distinguir cuidadosamente entre a ecumene cristã e a ecumene inter-religiosa, sem inversamente divorciar*” (p. 114, grifo no original), pois a “dimensão universal da ‘ecumene’ é constitutiva para o próprio conceito” (p. 114).

O termo macroecumenismo é originário da América Latina (P. Casaldáliga).
19 Cf. Gottfried BRAKEMEIER, op. cit. 115.

20 Cf. Gottfried Brakemeier, op. cit., p. 113.

Gottfried Brakemeier, op. cit., p. 115: “Uma tal teologia procuraria ver as religiões em conjunto, articulando suas diferenças e semelhanças à procura de um

a) O exclusivismo: segundo ele, há salvação somente em Cristo e mediante a fé. “Para ser salvo é preciso ser cristão. A perspectiva é *eclesiocêntrica*. Entre a fé cristã e as demais religiões não há senão descontinuidade e antagonismo. É a posição de confronto”.²¹

b) O inclusivismo: “Ele afirma que somente em Cristo e por ele há salvação. Sustenta, porém, que Jesus Cristo atua também fora da igreja, ainda que de maneira oculta e anônima. ... É a posição de *harmonização*”.²²

c) O pluralismo: ele “não nega a singularidade de Jesus nem sua importância como salvador cristão. Nega-lhe, isto sim, a exclusividade. Acredita que também outras religiões conduzem a Deus. ... É a posição da *parceria*”.²³

Segundo Gottfried Brakemeier, todos os três modelos apresentam problemas e nenhum deles oferece uma solução plenamente satisfatória. Ele também mostra que, no atual clima pós-moderno, é o modelo pluralista que tem obtido, de forma geral, as maiores simpatias. Nesse contexto, importa ressaltar que, na prática do diálogo inter-religioso, não só a questão estritamente religiosa, mas também a responsabilidade comum das religiões é tratada. Discutem-se, em especial, questões relativas à paz entre os povos, ao bem-estar da sociedade e do mundo, a preservação do meio ambiente, à política populacional, à saúde social etc.

Implicações: para nossa abordagem da pergunta pelo mandato cultural, pode-se afirmar que os três principais modelos

denominador comum”.

21 Gottfried Brakemeier, op. cit., p. 116.

22 Gottfried Brakemeier, op. cit., p. 116.

23 Gottfried Brakemeier, op. cit., p. 116.

do macroecumenismo (exclusivismo, inclusivismo e pluralismo) precisam ser vistos, também, como três modelos para se compreender o valor das culturas dos povos ou da cultura em geral (i.é, artes, política, ciência e pesquisa, tecnologia etc.). O exclusivismo não dará muito valor às mesmas. Já nos modelos inclusivista e pluralista haverá uma visão muito mais diferenciada e até positiva da cultura em âmbitos religiosos.

IV. AVALIAÇÃO CRÍTICA DOS MODELOS – UM BREVE ENSAIO

Na abordagem feita acima, vimos vários modelos de compreender a relação entre a revelação de Deus no contexto das religiões e da cultura ou das culturas dos povos. A pergunta que sempre aparece é, se a cultura humana, se a cultura dos povos pode, afinal, ser vista como algo bom, se existe algum “valor salvífico” nelas ou não, se nós, como cristãos, devemos, afinal, criticar ou elogiar as coisas da cultura, seja da nossa ou de outros povos. Todas as posições que apresentamos se posicionaram de alguma forma em relação a isso. Nossa intenção nesta parte final é a de encontrar uma *posição própria* sobre esse assunto, levando em conta os debates havidos na história da igreja.

Nesse intuito, seguem algumas teses, em caráter de “ensaio”:

1. De acordo com Romanos 1.18ss e 2.14s, temos que ver que Deus, de fato, possui uma revelação mais geral e outra mais específica. A distinção é realmente útil à teologia cristã. Deus se revelou a

todos os povos através das obras da criação. E ele se revelou de modo especial a Israel e por meio de Jesus Cristo. Concordamos com todos os teólogos que articulam essa distinção. Entretanto, a revelação geral de Deus não pode ser vista como “salvífica”. Antes, como ensina o apóstolo Paulo, a revelação geral é uma revelação da lei e da ira de Deus, mas nunca do evangelho em seu sentido soteriológico restrito, que foi trazido só por Jesus Cristo. Por essa razão, os povos e as culturas humanas, em todas as suas formas, contêm uma série de valores, afirmações, ensinamentos e práticas culturais que podem ser e realmente são bons e úteis, mas que em hipótese alguma *salvam*, na acepção bíblico-teológica desse termo. Existe lá a noção de um ser superior, divino, mas uma noção vaga, e não um verdadeiro conhecimento de Deus. Sem a revelação de Cristo, os seres humanos imaginam e anseiam por Deus, mas só conseguem criar ídolos. Da mesma forma, existe uma noção do que é certo e do que é errado na consciência deles, mas não a capacidade de fazer sempre o que é certo. Assim, pode-se dizer que o âmbito da cultura humana é um âmbito em que o ser humano experimenta a Deus como *deus absconditus*. As religiões e a cultura em geral contêm uma série de indicações sobre o que as pessoas devem fazer, são *lei*, mas mostram também o fracasso e a culpa das pessoas no cumprimento do que devem fazer. Existe muita coisa boa, que ajuda as pessoas, que promove a vida, a paz e a justiça. No entanto, essas coisas boas não salvam, esta é a questão decisiva. Salvação é algo que só Cristo trouxe.

2. É a partir dessa constatação que podemos nos posicionar em relação a vários teólogos. Karl Barth enxerga cultura e religiões apenas sob o ponto de vista de sua contribuição para a salvação. Por essa razão, ele afirma que tudo o que se ensina e pratica no âmbito de

outras religiões ou da cultura, em geral, é marcado pelo pecado e não pode salvar. Tudo é idolatria. De um lado, ele viu corretamente que não existe salvação nas religiões e que a cultura humana também não é salvífica. Ele viu que o pecado corrompeu a cultura e as religiões. Por outro lado, Barth parece não ter levado suficientemente a sério a revelação geral de Deus e seu caráter de dádiva. Ele não percebe que Deus não está interessado só na salvação das pessoas, mas age e se revela também como criador e mantenedor do mundo e faz uso de todos os seres humanos para tal. Por isso, é necessário valorizar todas as coisas boas que as pessoas fazem, mesmo sabendo que elas não salvam. E nisso Barth teve dificuldades.

Já os teólogos católico-romanos Karl Rahner e Hans Küng vão, segundo nossa avaliação, longe demais na posição inclusivista deles. Também os teólogos protestantes Schleiermacher e Troeltsch. Da mesma forma, a posição *inclusivista* do macroecumenismo. Todos eles admitem que existe nas religiões e culturas humanas algo da salvação presente, mas tendem a diluir demasiadamente a particularidade e a exclusividade da salvação em Cristo. O conceito de “salvação” é, em nossa avaliação, excessivamente ampliado – tão ampliado, que tende a perder a radicalidade de sua dimensão estritamente soteriológica, tornando-se difuso e, com isso, abstrato. Esse grupo de teólogos tende a não ver que, por mais que se pratiquem coisas boas em determinadas religiões, essas coisas não vão salvar no sentido restrito, cristocêntrico do termo, mesmo que ajudem as pessoas.

De forma geral, não podemos cair nem no extremo radical do *exclusivismo* Barthiano, nem no extremo radical do *inclusivismo* destes últimos. Antes importa fazer *distinções* o tempo todo, a exemplo de Lutero, da Ortodoxia, bem como de Althaus e Ratschow.

3. Quando nós formos avaliar hoje, como cristãos, as contribuições da ciência, da tecnologia, de alguma filosofia, de alguma religião mundial, de ensinamentos a respeito de qualquer assunto, a melhor coisa a fazer é, no fundo, aplicar a distinção entre revelação geral e especial e a distinção entre lei e evangelho. Essas duas distinções nos ajudarão a ver tanto as coisas positivas da cultura, mas também as coisas negativas, à luz da irrupção escatológica do Reino de Deus, que faz do mundo atual com todos os seus bens culturais o “velho” mundo. Essas distinções nos ajudam a identificar o penúltimo em sua efemeridade à luz da irrupção do que é último. Elas irão nos ajudar a valorizar tudo aquilo que promove a paz, a justiça civil, o amor, a solidariedade, o crescimento da humanidade. Irão nos ajudar a ver que, se alguma descoberta científica, por exemplo, contribuiu para o bem da humanidade, isto é uma bênção e uma dádiva do criador e mantenedor. Irão nos ajudar, por outro lado, a ver que essa descoberta não salva aquele que a fez, por mais valiosa que seja. Todas as coisas boas que a cultura humana produz podem ser vistas como fruto do agir abscondito de Deus, como bênção do Criador, mas nem por isso salvam, porque só Cristo salva.

Poderíamos dizer, então, que como cristãos, enxergamos a cultura a partir de uma forte *ambiguidade*, ora sob a perspectiva da lei, ora sob a perspectiva do evangelho; ora sob a perspectiva da revelação geral, ora sob a perspectiva da revelação especial de Deus em Cristo, ora sob a perspectiva do juízo, ora sob a perspectiva da graça, ora sob o ponto de vista da presença universal criadora e mantenedora de Deus, ora sob o ponto de vista da presença universal redentora dele. Isso exige um olhar complexo e diversificado para a realidade da cultura humana.

4. A partir dessa posição, temos também um critério para o diálogo inter-religioso. No fundo, temos que concordar que, nos nossos dias, é necessário que haja o diálogo entre as religiões. No entanto, nesse diálogo, cada religião deve respeitar a “exclusividade” afirmada pela outra. Porque Deus se revelou a toda humanidade através das obras da criação, o cristão pode estar aberto a reconhecer os valores positivos e bons de outras tradições, desde que contribuam para a paz e a justiça mundial. E, em tudo o que diz respeito à ordem de cultivar e guardar o “jardim”, isto é, de estabelecer cultura em todos os âmbitos imagináveis, poderá e até deverá haver uma cooperação entre cristãos e não cristãos. A ideia de que o diálogo inter-religioso vai tentar unir as religiões em prol da paz e da justiça terrenas deve ser elogiada e almejada. Criticada deve ser apenas a ideia de que a busca da paz terrena seja identificada por cristãos acriticamente com a paz que só Cristo traz. Cristãos podem e devem trabalhar juntos com não cristãos na edificação da sociedade terrena, da cultura, da arte, da ciência e da técnica. É a vocação terrena universal de todos. Todavia, terão sempre de manter a clareza de que tudo o que fizerem lá não poderá servir para salvá-los, no sentido mais restrito da palavra.

5. Essas distinções nos guardam de cair nos extremos de endeusar ou de demonizar a cultura. Nem endeusamento acrítico e nem demonização hipercrítica das culturas humanas e dos bens culturais da humanidade representam posturas coerentes com o centro da fé cristã. Nesse sentido, a posição aqui articulada quer oferecer apenas um norte geral para a reflexão deste assunto, propondo que os critérios gerais aqui apresentados sejam aplicados a casos concretos,

para que se tornem frutíferos no âmbito social e cultural.

V. OBSERVAÇÕES CONCLUSIVAS

A presente abordagem não esgota o assunto nem de longe. Deixa muitos aspectos de certa forma ainda um tanto abertos. Arrisca assumir posições diante das opções teológicas existentes, ciente dos riscos implícitos nesse procedimento. No fundo, ela aponta para uma direção e convida para um diálogo. Tenta evitar extremos que se tornaram evidentes na discussão teológica a que o autor teve acesso e encontrar uma posição diferenciada e ponderada. Tenta avançar na reflexão teológica, buscando alternativas para além de um inclusivismo difuso e profuso demais, de um exclusivismo estreito e “cristomonista” demais e de um pluralismo que não opera com distinções suficientes. A avaliação do êxito do empreendimento e a continuidade da reflexão crítica sobre esse tema ficam por conta de cada leitor e avaliador...