O amém do Pobre

Reflexões bíblicas sobre a "inculturação" do Evangelho no mundo dos pobres

I – O QUE É "INCULTURAÇÃO"?

"Inculturação" da fé cristã é o seguinte[1]:

1) É a superação do "etnocentrismo", ou seja, o desvinculamento da fé cristã de uma só cultura, isto é, dos parâmetros ocidentais e europeus. É o *abandono do "monoculturalismo"* da fé cristã.

2) É a capacidade de viver Jesus Cristo *a partir* das diferenças; é o respeito pelas diferenças que, muitas vezes, são complementares e não contraditórias, excludentes.

3) É mais do que uma simples "aculturação" (= adoção mecânica da fé cristã) ou "endoculturação" (= implantação da fé cristã em outros contextos). "Inculturação" significa um "pensar" e "traduzir" da fé cristã *a partir* do novo lugar cultural, em que a mesma se "incultura". Com isso, "inculturação" é, na verdade, um ato de "recriação" da fé cristã a partir de novos contextos.

4) É um colocar-se no lugar do outro. Exige uma "opção" pelo mundo em que a fé cristã se "incultura". Com isso, a "inculturação" não se restringe a um ato meramente intelectual; é a prática de uma *identificação solidária* com os anseios daquela gente que vive no lugar da "inculturação".

T. Sundermeier observa que o termo "inculturação" foi criado, não por acaso, em analogia ao termo "encarnação" (= incarnatio)[2]. Quer dizer: "inculturação" é um ato de *"kénoosis"*, isto é, um ato de desprendimento. Costumeiramente a gente refere-se aqui a Fl 2,6s: Assim como Deus não se apegou a sua condição divina, mas esvaziou-se (em grego: "he'auton *ekénoosen*") de sua glória

1. A.A. da SILVA ("Toninho"). Evangelização e Inculturação. Em: VV.AA. *Dor, resistência e esperança cristã*. São Leopoldo, CECA & Sinodal, 1989, p. 90s.

2. T. SUNDERMEIER. Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung. Em: *Evangelische Theologie* 52 [3]: 194, Munique, Chr. Kaiser, 1992.

e de seu poder, tornando-se semelhante a nós, também a fé cristã deve passar por este ato de desprendimento, relativizando as suas expressões ocidentais de fé face a outras expressões culturais da mesma. O "monoculturalismo" da fé cristã deve "morrer" e a fé em Jesus Cristo deve "ressuscitar" como aquele "grão de trigo" em Jo 12,24, produzindo muito fruto.

Ora, não é que tais atos de "inculturação" da fé cristã não teriam acontecido. As Igrejas da África, da Índia, p. ex., a missão e a catequese indigenista aqui no Brasil[3], já passaram por suas fases de "kénoosis". No entanto, surgiram, nos últimos anos, *duas questões*, tomando conta do assunto da "inculturação".

A.A. da Silva formula a *primeira*: "Tudo que fizermos a partir da realidade que vivemos aqui precisa, depois, receber o aval de lá, para ver se procede ou não procede. Assim é na liturgia. Assim é na teologia. Assim é nos símbolos, assim é nas expressões, e assim por diante".

Volta aqui um conflito bem antigo: Já a fé em Jesus Cristo, originária do mundo *semita*, "inculturou-se", após a sua ascensão, no mundo *grego*, assimilando, junto com a terminologia e a sintaxe gregas, aspectos de sua cultura e filosofia. A oposição contra o apóstolo Paulo era, em grande parte, a oposição do "cristianismo dominante" em Jerusalém contra a "kénoosis" ou a "inculturação" da fé cristã no mundo *grego*. Significa: Quando a fé em Cristo recriou-se no mundo dos gentios, relativizou-se também a dogmática judaica da Primeira Comunidade.

A *segunda* questão é que se exige cada vez mais que a promessa especialíssima que o Evangelho dá *aos pobres* seja refletida *em suas relações* culturais, econômicas e sociais de *pobreza*. Descobre-se que a discussão sobre a "inculturação" da fé cristã não pode ser feita sem considerações *sociológicas*. A fé cristã não se "incultura" apenas em "dogmáticas" diferentes; ela "incultura-se", sim, também em realidades *sociológicas* diferentes que, *por sua vez*, produzem e criam as suas expressões de fé especiais.

Partindo da palestra de Chung Hyung-Kyung na 7ª Assembléia Geral do Conselho Mundial de Igrejas, Camberra, Austrália, de 07-20 de fevereiro de 1991[4], A. Langerak, em uma pesquisa recém-publicada, remete para o fato de que, em nosso mundo "pluricultural, multiétnico e plurirreligioso", são basicamente dois fatores – a "irrupção da consciência" entre os pobres, e a "realidade efetiva de pobreza, injustiça, militarização e desastre ecológico" – que começam a *desvincular* o Evangelho de sua "materialização" tradicional em uma só dogmática e em uma só liturgia cristã. No que diz respeito às expressões religiosas e culturais do Evangelho, alheias ao cristianismo dominante, trata-se de práticas e expressões de um cristianismo mormente vivido pelas populações *empobrecidas* do assim chamado Terceiro Mundo[5].

3. Cf. C. MESTERS & P. SUESS. *Utopia cativa – Catequese indigenista e libertação indígena* [Teologia Orgânica 15]. Petrópolis, Vozes, 1986.

4. O texto completo da palestra encontra-se em: C. HYUNG-KYUNG. "Vem, Espírito Santo, renova toda a criação!" Em: *Simpósio* nº 34, v. VII [2], ano XXII: 42s, São Paulo, ASTE, 1991.

5. Cf. A. LANGERAK. *Nova lenha para o fogo* [Coleção Ensaios e Monografias 1]. São Leopoldo, EST, 1992, p. 25. Cf. também V. WESTHELLE. Missão e poder – o Deus abscôndito e os poderes insurgentes. Em: *Estudos Teológicos* 31 [2]: 183s, São Leopoldo, EST, 1991.

O que deveria acontecer, portanto, para que também *os pobres* em todas as partes do mundo cristão possam falar *seu* "Amém!" (cf. 1Cor 14,16) quando querem celebrar um culto a partir de *suas* lutas por uma vida mais digna e justa? Será que a discussão *dogmática* sobre as particularidades confessionais, culturais e étnicas, sobretudo a acusação de "sincretismo" (= mistura indevida de religiões), simplifica esta questão toda, quando fica afastada de questões *sociológicas?*

No presente estudo gostaria de apresentar algumas considerações sobre *este* assunto à luz de textos do Antigo Testamento. Basicamente trata-se de duas perguntas a serem respondidas: Como o Evangelho se "incultura" no mundo dos pobres (II), e em que medida justamente o contexto de pobreza preserva a fé (III).

II – COMO O EVANGELHO SE "INCULTURA" NO MUNDO DOS POBRES

A tradição mais antiga sobre um culto no Antigo Testamento, Ex 24,11[6], é bastante clara! Este versículo fala de um encontro entre Javé e seu povo e de uma refeição festiva em meio à opressão e exploração.

"Ele (= Javé) não estendeu a mão contra os dignos de Israel; e eles viram a Deus, e comeram e beberam".

Merecem ser destacados aqui três aspectos:

1) O sujeito da "inculturação" é Deus

Em Ex 24,11 o sujeito da "inculturação" *é Javé*. Quer dizer: O caminho da "inculturação" do Evangelho não pode ser "dirigido" ou manipulado; tal caminho é imprevisível e exige respeito. O Evangelho está à procura de sua Igreja, e por isso "se incultura".

Javé se faz "adequado" à "cultura" dos pobres em vários sentidos: Ao contrário de muitas outras afirmações bíblicas (cf. Ex 33,20.23; Jz 6,22s; 13,22; Is 6,5; etc.), Javé, aqui, não ameaça ninguém. "Não estendendo a mão", *Ele* se "esvazia" de seu poder e de sua santidade ameaçadora (cf. Ex 4,24), considerando *todos* os israelitas *"dignos"*. A comunhão com Ele é sem intermediação hierárquica nenhuma; Ex 24,11 fala de uma comunhão cara a cara. Além disso, Javé alimenta o seu povo e efetiva um pacto com os indefesos. Quer dizer, o processo de sua "inculturação" atende às necessidades da cultura em que se "incultura". Trata-se, sem dúvida, de uma "inculturação solidária".

2) A "inculturação" de Deus não é sem "opção"

A "inculturação" de Javé se realiza como inversão da sociedade faraônica, criando uma "liturgia *de resistência*". Com Ex 24,11 não se trata de uma expressão religiosa qualquer. São várias as razões que levam a localizar o trecho

6. W.H. SCHMIDT. *Exodus, Sinai und Mose* [EdF 191]. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, p. 83s. Já a terminologia aramaica de Ex 24,11 é um sinal de grande idade.

de Ex 24,11 dentro do contexto de Ex 3,18; 5,3 e 7,16, onde o povo, sendo escravizado no Egito, pediu licença ao faraó para ir ao deserto e celebrar lá uma "festa" junto com Javé. É esta a festa da qual ouvimos em Ex 24,11[7].

No Egito, por ocasião da construção de uma nova capital (cf. Ex 1,11), o povo israelita afundava-se na massa de um enorme exército de mão-de-obra. Construindo palácios, erigindo templos, arrastando pilones, esculpindo as estátuas das divindades egípcias, os israelitas estavam sendo reprimidos em sua dignidade humana, em suas próprias línguas, artes e religiosidades; vivenciavam no Egito uma fase de repressão violenta e de imensa invasão cultural[8].

Em Ex 24,11 Javé se faz presente e alimenta o povo. Os dois verbos ("comer e beber)" aludem a antigos costumes de efetivação de pacto, costumes bastante difundidos em todo o Antigo Oriente. Quando, na época do Antigo Oriente, efetivava-se um pacto, havia também uma refeição (cf. Gn 26,30; 31,44s.54; Ex 18,12 etc.). A "opção" da "inculturação" de Javé é clara: Javé *dignifica* o povo de um pacto, resgatando, assim, a sua "nobreza" humana em todos os níveis: econômico, político, cultural e religioso. O quadro geral da vida na sociedade faraônica se inverte. Emerge, do meio do povo oprimido, uma sociedade "antifaraônica".

3) A "opção" pelos pobres faz a síntese

Em Ex 3,18; 5,3; 7,16 Javé aparece como "o Deus dos hebreus". Cabe dizer que o conceito "hebreu" (= "hapiru") não é um conceito étnico, mas um conceito sociológico e jurídico de grupos *etnicamente misturados* que viviam, de uma ou de outra maneira, fora da ordem social. Conforme a documentação extrabíblica, trata-se de fugitivos, cativos de guerra, escravos vendidos, trabalhadores forçados, mercenários socialmente desenraizados e "bandidos"[9].

Portanto, Ex 24,11 nos diz muita coisa sobre o modo como Javé se "incultura": Ele se "incultura" num contexto *pluricultural, multiétnico e plurirreligioso de pobreza*. O povo "israelita", que deixa o Egito, é um grupo "misto" (cf. Ex 12,38) de raça, sexo, proveniência geográfica, cultura e religião. Trata-se de uma "Igreja *dos pobres*" que, apesar de sua pluriformidade, recebe, em *uma mesma liturgia*, seu sustento, recupera sua dignidade humana, sua identidade religiosa e cultural e sua consciência de ser "gente". É importante ver, agora, que os aspectos "litúrgicos" não prevalecem sobre o *projeto* desta liturgia comum. O projeto é o mesmo, enquanto que a pluriformidade não morre. Portanto, *é esta "opção"* pela construção de uma sociedade e Igreja "antifaraônicas" de iguais que faz a síntese, ou seja, que faz o vínculo entre as mais diversas expressões culturais e religiosas.

7. W.H. SCHMIDT. *Exodus 1,1-6,30* [BK II, 1], Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1988, p. 252, pensa em Ex 18,12 que, no entanto, apresenta os mesmos parâmetros como Ex 24,11. Parece que, em ambos os casos, "Israel" é interpolação.

8. Cf. F.E. DOBBERAHN. Mães de libertadores no Antigo Testamento. Em: *Simpósio* n. 33, v. VII [1], ano XXI: 72s, 77s, São Paulo, ASTE, 1990.

9. Cf. H.A. TREIN. A situação histórica dos hebreus no Egito e no Antigo Testamento. Em: *Estudos Bíblicos* 16: 23s, Petrópolis, Vozes, 1988.

III – COMO O CONTEXTO DE POBREZA PRESERVA A FÉ

Existe a chance de recuperar e repetir este momento de Ex 24,11? Quem, já uma vez, saiu das cátedras acadêmicas e fez um trabalho com a Igreja lá onde ela renasce e se constrói uma sociedade "antifaraônica", este sabe que num bairro pobre ou numa favela *existem* tais momentos como em Ex 24,11. É o "Espírito da Liberdade" que se manifesta nesses momentos (cf. 2Cor 3,15s), dando a "síntese" pela "opção" da práxis. Volta aí a pergunta: Em que medida justamente o contexto da pobreza *preserva a fé*.

Continuamos, neste sentido, com uma análise de 2Rs 22,3–23,25. Neste texto, fala-se sobre "reformas cúlticas" ocorridas durante os governos de Ezequias (725/4-697/6 aC)[10] e de Josias (639/8-608/7 aC). Transparecem, por este material, *algumas reflexões orientadoras* sobre a "inculturação" do Evangelho em contextos de pobreza, 2Rs 22,3–23,25, que interpretamos a seguir, é de estrutura literária bastante complexa. Contudo, uma análise cuidadosa das diversas camadas redacionais[11] vale a pena, pois nos permite fazer algumas observações importantes.

1) Desocultar e derrubar os ídolos dos dominadores

Sobre aquilo que efetivamente aconteceu em termos de uma "reforma *de culto*" relatam 2Rs 23,4-15.19-20.21-23. O culto javista, nos séculos VIII e VII aC, estava em crise. Já em 2Rs 18,4-7 se diz que o rei Ezequias tinha empreendido uma reforma de culto. Ele libertou o culto javista do culto às divindades estatais dos assírios, tirando do Templo todos os utensílios feitos para "Ba'al, Ashera e o exército do céu" (= Assur, Ishtar e as divindades astrais dos assírios), os cavalos e carros dedicados ao sol (= ao deus babilônico-assírio Shamash), bem como os altares dos ídolos assírios (cf. 2Rs 23,4.11s e 2Cr 29,15s). O expurgo foi feito de maneira radical e conseqüente, pois junto com os ídolos transmitia-se uma mitologia opressora. Basta remeter aqui a uma análise feita por J.S. Croatto do mito de Atrahasis[12]. Este mito foi usado ideologicamente para "ensinar" que toda rebelião humana está destinada ao fracasso, o que levava as massas populares a "interiorizar" a servidão do trabalho como vontade divina.

A quem interessa a luta contra os ídolos? Deveria interessar a todos nós, pois são *os sacrifícios* aos ídolos que destroem vidas concretas. Sobretudo promovidos pelo cristianismo dominante, os ídolos se manifestam ainda hoje no sistema do mercado livre, na bolsa de valores, nos bancos e nos organismos financeiros internacionais. H. Assmann e F. Hinkelammert (e muitos outros também)[13]

10. Cf. S. TALMON. *Gesellschaft und Literatur in der Hebräischen Bibel* [Gesammelte Aufsätze I]. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1988, p. 65.

11. Sigo, contudo, só em parte a análise literária feita por E. WÜRTHWEIN. Die Josianische Reform und das Deuteronomium. Em: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73: 395s, Tübingen, J. C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1976; 2Rs 23,4.11s é da época de Ezequias; conforme 2Rs 18,4b (cf. Nm 21,9), a reforma dele proibiu também todas as imagens no Templo; cf. B. LANG. Só Javé – Origem e forma do monoteísmo bíblico. Em: *Concilium* 197: 48, Petrópolis, Vozes, 1985 [1].

12. J.S. CROATTO. Em: VV.AA. *A luta dos deuses*. São Paulo, Paulinas, 1985, p. 52s. Cf. o texto do mito em: VV.AA. *A criação e o dilúvio* [Documentos do Mundo da Bíblia 7]. São Paulo, Paulinas, 1990, p. 66s.

13. Cf. H. ASSMANN & F. HINKELAMMERT. *A idolatria do mercado* [Coleção Teologia e Libertação V, 5]. Petrópolis, Vozes, 1989, esp. p. 81s, 171s.

provaram que o cristianismo dominante, por ter aderido ao idealismo, favoreceu o desenvolvimento de um capitalismo desenfreado. Segundo a concepção da "Providência Divina", ou da "Mão Invisível", a história é um processo *carente* de autonomia. Ela só se realiza de acordo com um plano já decidido, de sorte que correções e mudanças de direção não são possíveis e nem desejáveis. Desejável é, isto sim, a sujeição: a cooperação humana com este plano mundial, já estabelecido pela "Providência Divina", e mais, sua aceleração em conformidade com as "regras do jogo". Deste modo, as "regras do jogo" acabavam sendo idolatradas[14]. A "inculturação" do Evangelho em contextos de pobreza pode exorcizar tais ídolos ocultos na cultura e linguagem do cristianismo dominante[15].

2) Superar as tendências de anexar "territórios religiosos"

Ao contrário da avaliação muito positiva pelo deuteronomista (cf. 2Rs 22,2.18s; 23,25; Jr 22,15), o período de Josias era um dos mais sombrios de imperialismo e de centralismo. O que se reflete pelo material histórico em 2Rs 23,15.19-20 é de terrível rigidez. É verdade que Manassés (696/5-642/1 aC), o sucessor de Ezequias, foi forçado a aceitar novamente os símbolos cúlticos dos assírios no templo de Jerusalém. Daí, havia nova emergência de libertar o culto javista das mitologias e práticas impostas pelo regime opressor dos neo-assírios. Parece, porém, que a destruição de muitos santuários no território do antigo reino setentrional, extinto pelos neo-assírios em 722/1 aC (cf. 2Rs 17,6)[16], não tinha por objetivo básico uma "reforma de culto".

Era uma ação que *acompanhava* apenas a expansão militar, empreendida por Josias[17], dando à mesma um respaldo ideológico-teológico[18]. Além disso, a destruição e profanação daqueles santuários pretendia também fortalecer a posição religiosa e econômica da capital. A introdução *obrigatória* da festa de páscoa em Jerusalém, no santuário central do Estado (cf. 2Rs 23,21-23 e Dt 16,5s), privou os israelitas do direito a um culto familiar[19] e obrigou-os a peregrinar anualmente para a capital. Isto causou uma afluência enorme da economia para os cofres do Estado (cf. Ex 34,23s). Assim sendo, Jerusalém, como terminal de peregrinações, tornou-se um centro econômico e religioso cada vez mais forte, o que também se percebe pelo fato de que, apesar do pesado tributo, pago ao faraó Necao (cf. 2Rs 23,33.35), Joaquim (608/7-598/7 aC), um dos sucessores de Josias, ainda conseguiu investir na arquitetura de seu palácio (cf. Jr 22,13s). A crítica profética contra esta política de centralização do poder ideológico e econômico *pela centralização do culto*, e vice-versa, dever-nos-ia dar muito o que pensar (cf. Jr 7,1s; 26,1s.20s; Sf 3,11s).

14. Cf. também F.E. DOBBERAHN. O método histórico-crítico entre idealismo e materialismo. Em: *Estudos Teológicos* 28 [1]: 37, São Leopoldo, EST, 1988.

15. P. VELÁSQUEZ FILHO. O conflito entre o novo e o tradicional na linguagem teológica. Em: *Simpósio* n. 25, V, ano XV: 72, São Paulo, ASTE, 1982.

16. Segundo J. PIXLEY (Em: VV.AA. *A teologia se fez terra*. São Leopoldo, Sinodal, CEDI, CPID, 1991, p. 80s) Ezequias já havia destruído os santuários locais de Judá em benefício da capital Jerusalém (cf. 2Rs 18,4).

17. As listas de cidades em Js 13; 15; 18; 19 são documentos autênticos da época de Josias e comprovam a anexação de territórios setentrionais a Judá; cf. também 2Rs 23,29.

18. Cf. F.E. DOBBERAHN. Um panfleto contra a "guerra santa". Em: *Boletim Teológico* 14: 67s, Brasília, Comunicarte, 1991.

19. G.V. PIXLEY, *Êxodo*. São Paulo, Paulinas, 1987, p. 86.

Depreende-se por este exemplo negativo de 2Rs 23,15.19-20 que a *superação* de tendências capitalistas e (neo-)colonialistas, que ainda hoje de certa maneira caracterizam a discussão e organização da ecumene, pode dar uma contribuição substancial para a unidade das Igrejas cristãs. Justamente a "inculturação" do Evangelho no contexto pluricultural, multiétnico e plurirreligioso de pobreza alerta o cristianismo dominante para a necessidade do desprendimento do poder eclesiástico – não somente em relação ao academicismo dogmático, mas também em relação ao modo de financiamento e de representação do "Terceiro Mundo" em projetos de pesquisa e comissões do Conselho Mundial de Igrejas.

3) Valorizar as próprias tradições e dizer quem somos

Uma das *outras* camadas literárias envolvidas (= 2Rs 22,8-11 e 23,1-3) remonta à situação nos meados do século VI aC, a saber, a situação desesperançosa após a destruição de Jerusalém pelos neobabilônios em 587/6 aC (cf. Lm 5). Uma "lenda etiológica" surgida nos meados do século VI aC conta como o Deuteronômio (pelo menos a parte mais antiga do quinto livro de Moisés) foi achado, e como o rei Josias desempenhava um papel de destaque no comprometimento do povo com as Palavras da Aliança. Ao que tudo indica, esta lenda nada tem a ver com uma "reforma de culto" propriamente dita. Mas a estruturação literária de 2Rs 22,3–23,25 mostra que em 2Rs 22,8-11 e 2Rs 23,1-3 se encontra o "cerne", em torno do qual as outras tradições literárias foram agrupadas. Assim sendo, a "lenda etiológica", dentro da estruturação redacional de 2Rs 22–23, diz o seguinte:

Em meio à miséria e dominação estrangeira, a única possibilidade de lutar por um futuro melhor estava no comprometimento do povo *com as Palavras da Aliança*, ou seja, com a tradição *autêntica* do povo de Deus desde os seus princípios no deserto. Chama a atenção que o impulso para a "reforma cúltica" sob Josias veio de Deus mesmo. Isto se diz pelo chamado *"passivo divino"* em 2Rs 23,2: Tratava-se de um livro que *"foi achado"* na casa de Javé. O chamado "passivo divino" indica a Javé mesmo como quem agiu (cf. p. ex., Dn 2,34.45). *Foi Deus mesmo* quem fez encontrar o livro da tradição autêntica. É ele, portanto, quem valoriza as tradições autênticas de fé que, no Antigo Testamento, giram em torno das Palavras da Aliança. A "inculturação" do Evangelho nos contextos pluriformes de pobreza e alienação *denuncia o caráter sacrifical* de processos de "globalização". As "globalizações", ou seja, "extinções" de diversidades, beneficiam, em última instância, as hegemonias existentes[20].

4) Desistir de práticas de culto excludentes

As informações sobre outras reformas cúlticas, contidas em 2Rs 23,24, foram acrescentadas mais tarde ainda ao material histórico dos séculos VIII a VII aC. Estas se referem à época pós-exílica, quando, como parece, unicamente a observação dos ritos públicos, ou seja, a observação dos ritos da fé comum,

20. Cf. J. de SANTA ANA, Espírito da Verdade, liberta-nos! Em: *Simpósio* n. 34, v. VII [2], ano XXII: 8s, São Paulo, ASTE, 1991.

garantia a sobrevivência da identidade judaica como "Igreja". Havia necessidade de "ritos" comuns, em que todos podiam participar.

A fé do "povo da terra", porém, estava influenciada por práticas *de adivinhação e de magia* (cf. Is 57,10; 65,5.11; 66,3.17), o que fragmentava a comunidade. A magia, assim diz E. Durkheim[21], por não se basear na solidariedade com um ser divino conhecido, mas em práticas ocultas com que divindades inimigas ou espíritos ameaçadores são forçados a prestar "favores", leva a comunidade a perder seu caráter solidário – com Deus e com o próximo – o que certamente ocorria na comunidade pós-exílica (cf. Is 57,3s; 65,1s; 66,3s).

Quanto às particularidades confessionais, vale a pergunta se existem, considerando-se 1Cor 4,7 e Gl 3,25, "propriedades religiosas" *excludentes*. Não é a pessoa humana que vem para a fé. É, sim, a fé que vem para a pessoa humana, desapropriando-a de *suas* "propriedades" religiosas e dogmáticas. Parece que especialmente as acusações de *sincretismo* baseiam-se em afirmações de "propriedades" religiosas *excludentes*. Neste sentido podemos tomar 2Rs 23,24 como um exemplo de práticas de culto excludentes. A "inculturação" do Evangelho em contextos de pobreza nos dá uma idéia da necessidade da celebração comum (não uniforme!) como fonte espiritual da solidariedade.

IV – O AMÉM DO POBRE COMO A VOZ MAIS IMPORTANTE NA ECUMENE

O nosso objetivo foi demonstrar como o Evangelho se "incultura" no mundo dos pobres (II), e como justamente o contexto de pobreza preserva a fé (III). Resta apenas fazer um breve resumo.

O contexto pluriforme de pobreza preserva a fé. As expressões e práticas religiosas das populações empobrecidas do chamado Terceiro Mundo merecem a nossa atenção, pois foi neste "grupo misto" do êxodo, ou seja, neste seu contexto pluricultural, multiétnico e plurirreligioso de pobreza que o "Deus dos hebreus" se "inculturou". Em virtude desta opção, tomada por Deus mesmo, a nossa opção não pode ficar indefinida, a não ser que não se aceite mais o próprio Deus como "sujeito da inculturação" do Evangelho. Já bem no início de nossas reflexões perguntamos em que medida uma discussão apenas dogmática sobre as particularidades confessionais, culturais e étnicas (e, sobretudo, a acusação de "sincretismo") simplifica indevidamente a questão da "inculturação" do Evangelho, quando fica afastada de questões *sociológicas*. Sem dúvida, à luz dos textos bíblicos, um afastamento das questões sociológicas seria fatal para tal teologia de "inculturação". *Dada* a "síntese" da "opção antifaraônica", o contexto de pobreza ajuda-nos a discernir, autocriticar e purificar as correntes tradicionais da nossa fé.

Finalmente, poder-se-iam tecer também algumas considerações sobre a liturgia da Santa Ceia. Quero deixar isto com os colegas do Novo Testamento. No entanto, parece-me que a história de Ex 24,11 *se repete e aprofunda com Jesus*. Também aqui Deus se "incultura" no gueto dos pobres, renovando e aprofundan-

21. Cf. E. DURKHEIM. *As formas elementares de Vida Religiosa* [Sociologia da Religião 7]. São Paulo,

do *na Cruz* a sua "kénoosis". A Cruz de Cristo indica como lugar da "kénoosis" de Deus o contexto universal de pobreza.

Assim sendo, Jesus mesmo (cf. Mc 14,22s) e a Primeira Comunidade (cf. 1Cor 11,23s) não entenderam a Santa Ceia como mera "liturgia", na qual Deus ter-se-ia "inculturado" em uma dogmática apenas. *A origem da Santa Ceia é a Cruz* (cf. Jo 19,34)[22], o que significa que a "kénoosis" não privilegia determinadas dogmáticas ou culturas, mas sim *opções*, para as quais o fator da luta por uma vida mais digna e justa é constitutivo. O que importa é o mistério (= "sacramento") da presença do Deus libertador e alimentador, no qual ele se manifesta como o "ser-para-o-outro" por excelência. Este mistério é tão universal, mas *ao mesmo tempo* tão determinado pela opção da resistência, de modo que o amém do pobre torna-se a voz mais importante na ecumene.

Friedrich Erich Dobberahn
Worringer Strasse 69
42119 Wuppertal Elberfeld-Süd
República Federal da Alemanha

22. Veja a ampla discussão em: F. TABORDA, SJ. *Sacramentos, praxis e festa* [Coleção Teologia e Libertação IV, 5]. Petrópolis, Vozes, 1990, p. 115s.