

Fé em Deus e crítica das culturas

1.

As relações entre a religião e a cultura são complexas. Por um lado a cultura encontra os seus fundamentos na religião. Isto é óbvio no caso de todas as culturas antigas e pré-modernas. Mas segundo Talcott Parsons, um sociólogo proeminente dos meados do séc. XX, isto também se aplica às culturas seculares modernas, pois a religião é o fundamento último das normas culturais. Segundo Parsons, o sistema social baseia-se na cultura. A coesão da sociedade depende da cultura, cujos valores são partilhados pelos seus membros. Todavia, o sistema cultural assenta na religião, porque a força vinculativa dos valores e normas culturais depende em última instância do fundamento religioso da cultura. Até mesmo um neomarxista como o filósofo de Frankfurt Max Horkheimer afirmou que todas as normas morais dependem em última análise da religião: “se não existe um Deus, então tudo é permitido”.

Contudo, a importância fundamental da religião no seio do sistema cultural da sociedade não impede tensões entre a religião e a cultura. Poderão desenvolver-se certas tendências na cultura que levem à desconsideração das normas religiosas, e nas sociedades seculares é característica a emancipação das raízes religiosas da cultura. Numa tal situação, a religião pode adaptar-se às mudanças sociais ou resistir e criticá-las, tentando transformar os filões da cultura através de uma renovação religiosa.

Todos estes aspectos da relação entre a religião e a cultura podem já ser observados no antigo Israel. Por um lado, a crença no Deus que escolheu Israel para se tornar o seu povo particular foi e continua a ser o fundamento da cultura judaica. Por outro lado, as escrituras bíblicas, em

especial as tradições proféticas estão repletas de lamentações porque o povo abandonou o seu Deus, desrespeitando os mandamentos e procurando mesmo outros deuses para além dele. O encontro com outras culturas, especialmente a cananeia e mais tarde a babilónica (sentidas como atractivas para muitos membros do povo), conduziu a controvérsias e a lutas, as quais resultaram por sua vez parcialmente ora na apropriação de elementos da outra cultura, ora na rejeição de outros.

A pregação de Jesus sobre o reino de Deus continuou a tradição profética da convocação do povo para o seu Deus e da pretensão sobre as suas vidas. Este chamamento ao arrependimento mais uma vez exemplifica a tensão entre a cultura e a religião, mesmo tendo em conta que a cultura judaica tem a sua origem na fé no Deus de Israel. Quando a fé cristã se tornou uma religião missionária, entrando no contexto de uma outra cultura com relações a outras tradições religiosas, desenvolve-se uma nova complexidade de relações entre a fé e a cultura.

2.

O caso paradigmático para as missões cristãs da entrada num novo contexto cultural foi a proclamação da boa nova cristã no mundo da cultura helénica. Aqui, como em outros sítios, a pregação missionária cristã começou do monoteísmo judaico e argumentou contra os cultos e atitudes populares politeístas. Mas no caso da cultura helénica este argumento podia servir-se de um elemento daquela mesma cultura – o monoteísmo filosófico que parecia convergir com a fé judaica num único Deus. Quando os missionários cristãos iniciaram o seu trabalho missionário, tal como Paulo a partir das sinagogas helenistas dirigindo-se aos pagãos educados e cultos que se sentiam atraídos pelo Deus uno dos judeus, mas que não os podiam persuadir a aceitar o fardo da lei judaica, disseram-lhes que a lei fora agora substituída pela revelação do Filho de Deus em Jesus Cristo, o qual foi em pouco tempo interpretado como sendo a manifestação do logos divino. O conceito de Logos era um outro ponto de convergência entre a filosofia grega e a especulação judaica acerca da palavra divina ou sabedoria, pela qual o único Deus criou o mundo. Esta convergência foi explorada não só pelos missionários cristãos como também por pensadores judeus como Fílon de Alexandria, o mais notável judeu helenista do primeiro século da nossa era. A filosofia helenista podia então ser utilizada pelos cristãos na sua luta contra o politeísmo. E à semelhança dos filósofos podiam recorrer à validade universal da razão contra as superstições

do politeísmo. Mas nem todas as doutrinas filosóficas eram consonantes com a fé cristã. Todavia, as que tinham de ser rejeitadas – como a platónica assunção da natureza divina da alma humana ou o materialismo estóico – tinham de ser refutadas com argumentos racionais, pelo que impunha-se o desenvolvimento de uma filosofia cristã, que mais tarde viria a ser chamada teologia. Aquela filosofia cristã tinha também de argumentar a favor da autoridade divina dos escritos bíblicos, bem como desenvolver uma hermenêutica que tornasse os seus conteúdos aceitáveis para o helenismo culto. Os cristãos podiam também defender que os ensinamentos morais de Jesus e do Antigo Testamento estavam em consonância com a ética filosófica. No entanto, reclamavam que os cristãos aderiam nas suas vidas a uma moral mais pura e estrita, mais do que a dos filósofos no seio do povo pagão.

Os cristãos apropriaram para si não só muitas das doutrinas filosóficas, enquanto criticavam outras, como também se apropriaram de certos rituais pagãos, especialmente alguns elementos do culto solar da antiguidade tardia. Ao fazê-lo sentiam-se justificados pelo profeta Malaquias que predissera que para aqueles que temem o nome de Deus “brilhará o sol da justiça que tem a cura em seus raios” (3,20). Isto foi acreditado como tendo-se cumprido no advento de Jesus Cristo. Por isso, a festa romana do renascimento anual do sol, o 25 de Dezembro, podia ser adoptada como a data do nascimento de Cristo, o Natal. Mesmo antes disso, a coincidência do dia da ressurreição de Cristo, celebrada pelos cristãos, com o dia do sol no calendário grego e romano deu a ocasião de relacionar Cristo com o sol, e assim substituir o culto do sol pelo de Cristo. Este é apenas o exemplo mais importante de uma apropriação cristã e de uma transformação de elementos culturais de origem helénica. Uma apropriação envolve sempre uma transformação, porque os elementos que são apropriados são integrados num novo contexto de crenças e de práticas religiosas.

3.

Quando a boa nova cristã entrou no mundo da cultura helénica, isto foi um acontecimento de importância capital para toda a história cristã subsequente. A razão consiste no facto de que o helenismo, especialmente a filosofia grega e helenista ofereceram os meios para que a pretensão cristã exprimisse a relevância universal da boa nova cristã para todos os seres humanos. Esta pretensão estava implícita na primitiva mensagem cristã. A ressurreição do Jesus crucificado por parte de Deus é uma acção

que não tem apenas que ver com o povo judeu, mas com toda a humanidade. A linguagem helenista da verdade universal que reclama uma importância transcultural tornou-se o meio apropriado para uma maior disseminação da mensagem cristã.

Em rigor o mesmo não se pode dizer de toda e qualquer cultura com a qual o movimento missionário cristão entrou em contacto ao longo do curso da história. No caso das culturas celta e germânica da Europa a questão era de facto a luta contra o politeísmo e a superstição. A discussão contemporânea da inculturação normalmente não tem em conta o facto de que existem culturas de alto *ranking* e outras. A inculturação, por isso, não pode significar a mesma coisa em todos os casos. Como descendente de uma cultura germânica pré-cristã estou bastante satisfeito com o facto de que o movimento missionário cristão tenha trazido aos meus antepassados, juntamente com a fé cristã no único e verdadeiro Deus, a herança de uma cultura superior – a cultura helénica – pois tinha sido assimilada e apropriada pelo cristianismo. Estou bastante contente que as crenças e costumes germânicos não tenham sido incorporados ao mesmo nível, ainda que haja, claro está, traços claros disso mesmo na história cultural europeia. Durante os anos em que prestei serviço no Conselho Mundial das Igrejas falei frequentemente com cristãos de culturas da África ou da Ásia ou da América do Sul acerca desta minha avaliação da minha descendência da cultura pré-cristã, assumindo que se poderia aplicar a alguns dos seus casos. A cultura europeia tal como a temos hoje não é uma colectânea de cultura indígenas. É – como disse um ponderado observador – a fé de origem hebraica enriquecida com elementos helenísticos e romanos juntamente com algumas notas de roda pé da história europeia mais recente. É uma rica herança intercultural, e no contínuo processo da sua inculturação talvez apenas as culturas da Índia e da China possam representar um desafio de magnitude comparável ao helenismo no que toca à sua pretensão de apropriação na consciência cristã. Mas em qualquer dos casos, ao entrar numa outra cultura, o movimento missionário tem de estabelecer algumas conexões. O Deus que anuncia tem de estar de alguma maneira relacionado com aquilo que as pessoas já conhecem, ainda que obscuramente. Por outro lado, o movimento missionário não se pode identificar completamente com a nova situação cultural, pois nessa altura tornar-se-ia irrelevante. Tem de existir a oferta de algo diferente que a tradição cultural dos receptores não oferece. Mas mesmo os novos elementos que chegam com o novo movimento missionário têm de ser recebidos como algo que falta à própria situação cultural a que se dirige, e assim terão de ser acolhidos.

4.

Na história do cristianismo desenvolveram-se muitas situações diferentes face à cultura, desde a oposição descomprometida à adaptação, a qual, contudo, foi sempre relacionada com um esforço de transformar a cultura em alguns aspectos. H. Richard Niebhuhr descreveu o espectro das diversas atitudes perante a cultura no seu famoso livro “Cristo e Cultura” de 1951. A oposição era dirigida, claro está, contra aquilo que era entendido como idolatria, mas também contra a imoralidade. Tal oposição, para se ser franco, servia igualmente para lá das próprias intenções para transformar as instituições políticas e sociais num reino secular ao lado da Igreja quando o cristianismo se tornou a religião aceite. Por um lado, os cristãos não podiam sem mais rejeitar o mundo, mas tinham também de o reconhecer como criação de Deus, a não ser que se tornasse idólatra. Assim, depois de a fé cristã se ter tornado a religião oficial do império romano, desenvolveram-se vários modelos de relacionamento entre a Igreja e as instituições políticas e sociais, bem como diversos graus de cristianização da cultura em geral. Quando, após o período das guerras de religião no ocidente durante a época a seguir à Reforma, a cultura se foi emancipando progressivamente da autoridade eclesial, o espírito da cultura na Europa e na América continuou a ser profundamente impregnado da herança cristã, se bem que a sua influência diminuiu, especialmente ao longo do último século. Desde cedo, o humanismo da antiguidade clássica tornou-se um veículo de emancipação, mas também da ênfase na autonomia da razão humana, das ideias da Revolução Francesa, especialmente de um conceito secularizado de liberdade individual em relação com as revoluções económica e industrial da modernidade, e não menos ainda, das modernas ideologias como o nacionalismo, que foi o responsável pelas duas guerras mundiais do último século.

O impacto cultural do cristianismo no campo das artes e das ciências não requer aqui uma discussão detalhada. No âmbito político, imperadores e reis não eram mais vistos como autoridade divina pelos cristãos, mas incumbia-lhes um mandato divino, e por isso eram responsáveis perante Deus das suas acções. No campo das instituições sociais, a concepção cristã de casamento e de família tornou-se um notável exemplo do impacto cultural da fé cristã. O princípio de que o casamento se baseia no consenso mútuo de parceiros individuais juntamente com a proibição de divórcio fizeram do casamento a base da vida familiar, ainda que na realidade social os clans continuassem a ter durante muitos séculos uma

influência decisiva nos casamentos das respectivas descendências. A proibição do divórcio, que nas culturas judaica e greco-romana tinha sido uma prerrogativa da parte masculina, fortaleceu a posição da mulher no seio da família cristã. Ambos os sexos foram considerados criados à imagem de Deus, e por isso de igual dignidade, ainda que a subordinação das mulheres aos homens continuasse na vida social, até que o princípio da igualdade nos direitos humanos mudou tal situação. A doutrina dos direitos humanos ela mesma desenvolveu-se a partir de princípios cristãos nos primeiros tempos modernos em íntima conexão com a ideia da Reforma da liberdade cristã de todos os crentes. A exigência de liberdade religiosa foi uma consequência imediata, mas depressa a liberdade civil foi também considerada como derivada da liberdade da pessoa cristã. Desde o tardio século XVII a exigência para a protecção e garantia da liberdade individual, não só da vida da pessoa individual, alargou-se a todos os seres humanos, porque todos os seres humanos gozam da mesma dignidade humana de seres criados à imagem de Deus. A ideia de uma igual dignidade humana tornou-se um factor na luta pela abolição da escravatura.

Tem, por isso, existido um claro impacto do cristianismo no processo de renovação cultural, ainda que em alguns casos tenha demorado a ter sucesso. Por um lado, muitos desenvolvimentos da mudança cultural na história do cristianismo permanecem ambíguos quando avaliados a partir de um ponto de vista cristão. Não falo aqui dos muitos abusos da autoridade da Igreja, que certamente merecem uma avaliação crítica, mas de movimentos culturais espontâneos como o renascimento da cultura pré-cristã da antiguidade clássica desde o século XV. Em muitos casos, o movimento da Renascença não foi dirigido contra o cristianismo, não pretendia uma emancipação da fé cristã, mas apenas reagiu contra a forma medieval de uma cultura cristã. Além do mais, numa perspectiva romana, o movimento da Reforma foi visto como um desvio da fé e tradição cristãs, mas a Reforma luterana olhou do mesmo modo para Roma e para a Cristandade medieval, viu-os como um desvio do genuíno núcleo da fé cristã. Foi um acontecimento trágico na história do cristianismo ocidental, o facto de o movimento da Reforma não ter sido apreciado por Roma como um movimento reformista que pretendia uma renovação da teologia cristã e da vida da Igreja com base nas suas raízes apostólicas. Ao invés, foi considerado como uma heresia que perigava a fé. Deste modo, o movimento da Reforma não foi integrado na vida da Igreja ocidental, mas foi excluído por Roma, o que conduziu à divisão permanente no cristianismo ocidental. Esta divisão, por seu turno, originou uma emancipação da

cultura secular das controvérsias confessionais por forma a assegurar a unidade e paz da sociedade a partir de uma base diferente.

Desde o séc. XVII a natureza humana tornou-se a base da vida social e da cultura pública. A filosofia política e a ordem legal foram reconcebidas nesse fundamento, mas também uma moralidade secular e mesmo uma religião natural. Desde uma perspectiva cristã, esta concepção moderna de uma cultura secular é um fenómeno ambíguo. Por um lado, apresenta-se a ela mesma em continuidade com a relativa autonomia da cultura secular contra a autoridade eclesial da primitiva história do cristianismo. Tal autonomia relativa pode igualmente ser afirmada pelos cristãos, e correspondentemente a cultura secular moderna continuou a ser influenciada pelas ideias cristãs, mesmo na afirmação da autonomia cultural. Mas por outro lado, desenvolveu-se uma tendência em direcção à autonomia absoluta, a qual facilmente se vira contra a fé cristã e contra qualquer reconhecimento do Deus criador, acabando numa auto-afirmação idiolátrica. Esta é a ambiguidade da ideia moderna de liberdade. A sua raiz cristã na ideia de liberdade cristã focou-se na imediatez do crente cristão perante Deus, uma imediatidade que liberta a pessoa humana de pretensões absolutas de autoridade humanas, mas que é ainda uma liberdade sob Deus, ao passo que a ideia moderna de liberdade normalmente reclama de todas as restrições quaisquer que elas sejam, sejam elas do capricho do indivíduo ou de preferência, não reconhecendo em princípio qualquer autoridade nem obrigação, apenas quando são impostos por circunstâncias externas.

A ambiguidade inerente ao conceito moderno de liberdade é também responsável, pelo menos em parte, pela ambiguidade na ideia e na realidade da democracia moderna. A liberdade da pessoa individual é aqui combinada com a ideia de igualdade, pois a liberdade individual poderá reconhecer talvez o facto da existência de outros indivíduos igualmente livres, mas não consegue aceitar facilmente pretensões de distinção ou de superioridade. A filosofia política de John Rawls é um exemplo das dificuldades em justificar as desigualdades a partir desta base, desigualdades essas que inevitavelmente ocorrem na vida social e que são em parte condições para o sucesso do desenvolvimento da sociedade, o qual se comprova benéfico mesmo para os respectivos membros com menos vantagens.

Originalmente, na história das modernas ideias democráticas, existia a convicção de que se Deus era o único soberano e senhor reconhecido não eram necessários reis humanos para estabelecer e manter a ordem

social. Assumia-se que todos os indivíduos seriam unidos pelo reconhecimento da soberania de Deus. Mas mais tarde, a soberania de Deus foi substituída pela ideia da soberania do povo. A ideia do auto-governo do povo foi sempre ilusória e ideológica, porque em todas as sociedades algumas pessoas exerciam o poder político sobre o resto do povo. A solução, que o povo eleja representantes que depois exercem o poder político em favor de todos, não é verdadeiramente satisfatória, porque na melhor das hipóteses as pessoas chegam ao poder pelo voto maioritário, e mesmo o consentimento de uma maioria como o seu exercício de poder é frequentemente mais uma ficção do que uma realidade. A velha teoria da representação era menos problemática, tal como mostrou Eric Voegelin no seu importante livro "A Nova Ciência da Política" de 1952: o detentor do poder político era suposto representar não o povo, mas alguma autoridade superior que se cria constituir a unidade do povo e de uma ordem de justiça. Em muitos casos, essa autoridade superior era Deus, e neste sentido os reis eram tidos como representantes do governo de Deus. Quando essa ideia foi substituída pela ideia da soberania do povo, era ainda suposto no início que o povo se unisse à vontade de Deus, mas mais tarde a soberania do povo passou a significar apenas o facto accidental de um voto maioritário que pode ser mais ou menos manipulado. A única vantagem deste sistema, como referiu uma vez Winston Churchill, reside na possibilidade de se livrar de um governo impopular sem uma revolução.

O nosso último exemplo de ambiguidades do sistema secular visto a partir de uma perspectiva cristã poderá ser o conceito de história e especialmente da interpretação histórico-crítica de textos religiosos como os escritos bíblicos. O moderno conceito de história é devedor dos trabalhos dos antigos historiadores gregos e romanos, mas é também devedor de uma ideia bíblica de uma história de Deus com toda a humanidade. Ainda que a acção de Deus na história seja mediada normalmente por agentes criados, sobretudo acções humanas, Deus tem sido entendido como responsável pelo resultado e unidade do processo histórico. Esta perspectiva subsistiu até aos finais do séc. XIX, mesmo entre historiadores profanos. Consequentemente, uma teologia da história foi considerada como parte e parcela do método histórico. Foi apenas o positivismo histórico que varreu qualquer consideração da teologia no trabalho do historiador. Mas na interpretação de textos religiosos como os escritos bíblicos isto conduz a um tratamento preconceituoso da evidência histórica. A exigência de um estudo histórico e de uma interpretação da Bíblia desenvolveu-se a partir do séc. XVI pela necessidade de compreender os textos bíblicos baseando-se no seu significado literal,

onde se incluem as intenções dos seus autores no tempo em que foram escritos e no respectivo contexto. Esta questão continua a ser perfeitamente legítima, mas tem sido combinada por muitos exegetas com a imposição de uma perspectiva secular moderna sobre a reconstrução do curso dos acontecimentos mencionados nos escritos bíblicos. É nesta altura que a reconstrução histórica se torna preconceituosa e que a exegese histórica da Bíblia é vista com suspeição, sobretudo relativamente à insinuação de que as ideias bíblicas estão vinculadas ao tempo da sua origem, pelo que não teriam consequência para as actuais posições cristãs. O exemplo mais flagrante deste problema é o tratamento das tradições cristãs da Páscoa, em que as assunções modernas acerca daquilo que não poderia ter acontecido têm normalmente uma influência desordenada sobre o julgamento histórico. Mas também o estudo das tradições evangélicas acerca de Jesus está rodeado com problemas semelhantes.

5.

As notas conclusivas sobre a situação actual da relação do cristianismo com a cultura poderão adequadamente começar com a consideração de que os cristãos não deveriam estar demasiado preocupados com a adaptação aos padrões da cultura secular, mas deveriam antes resistir às pressões vindas dessa direcção. A relevância da mensagem cristã para as pessoas das culturas seculares modernas não é assegurada pela adaptação à secularidade, mas antes pela ênfase nos aspectos da vida que são excluídos da consciência secular. Os cristãos não deveriam ser tímidos em afirmar aquilo que é diferente na sua fé das expectativas e das assunções da cultura secular. Deveriam salientar a sua fé numa vida eterna para lá deste mundo e para além da morte. Deveriam afirmar a ressurreição do seu Senhor Crucificado, o verdadeiro núcleo da fé cristã. Deveriam falar do amor de Deus, mas também do julgamento de Deus que impende sobre a pecaminosidade humana, não apenas no mundo vindouro, mas já no actual curso da sua história. Os cristãos deveriam insistir no valor da dignidade de todo o ser humano aos olhos do seu Criador, pelo que não deveriam nunca aceitar o direito de levar à morte uma criança ainda não nascida ou pessoas idosas que pareçam não mais úteis ou um peso para a sociedade. Os cristãos deveriam afirmar e defender a importância central da monogamia como fundamento da família e como critério de todas as outras formas de sexualidade. Os cristãos não podem reconhecer o adultério, o divórcio ou as práticas homossexuais como formas normais de comportamento

sexual. Deveriam assegurar o respeito público pela prioridade da responsabilidade dos pais pelos seus filhos contra qualquer outra pretensão no que toca à sua educação. Os cristãos deveriam estar mais conscientes de que esta responsabilidade também se estende às fases iniciais da socialização religiosa da criança. Deveriam exigir maior respeito e apreciação pública nas sociedades ocidentais pelas raízes religiosas da cultura ocidental, incluindo as artes e as ciências. Finalmente, os cristãos deveriam escolher para si um estilo de vida cristão que é conscientemente diferente das modas do mundo. Os cristãos não precisam de participar em tudo aquilo que os outros fazem ou suspiram.

Existem assim muitos pontos para uma crítica cristã da cultura, especialmente no contexto de uma cultura secular que frequentemente resvala para a idolatria. Mas isso não deveria ofuscar o facto de que em princípio a atitude cristã face à cultura é uma atitude positiva, onde se inclui um esforço contínuo de a transformar para que corresponda mais apropriadamente à vontade de Deus sobre a vida das suas criaturas nas respectivas sociedades.

WOLFHART PANNENBERG

A Bíblia e a luta contra a idolatria

1. Imagem de Deus e domínio sobre o animal. Imagem e ídolo

A Bíblia abre com o Deus criador a deliberar e a declarar fazer o ser humano à sua imagem (Gn 1,26). Soa assim o oitavo dizer do Deus criador:

²⁶E disse Deus: “Façamos (*na^aseh*) o homem (*'adam*) à nossa imagem (*tselem*), como que à nossa semelhança (*d^mmût*), e que ele domine (*radah*) sobre os peixes do mar e sobre as aves do céu e sobre os animais domésticos e sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam sobre a terra”» (Gn 1,26).

Note-se bem como, no texto referido, o anunciado fazer divino está entrelaçado no fazer ordenado ao ser humano: «Façamos o homem à nossa imagem..., e que ele domine...». Pelo que o homem à imagem de Deus não é um afazer automático e unilateral por parte de Deus, mas faz-se também através da acção de domínio sobre os animais e o mundo criado que Deus ordenou ao homem fazer. O ser humano como imagem de Deus não é, portanto, um dado para sempre adquirido ou um objecto para sempre possuído; deve, antes, ser diariamente conquistado e confirmado, em confronto com a imagem animal, através de um domínio constante sobre a animalidade, domínio a estabelecer, não pela tirania, prepotência e violência, mas pela doçura da palavra, ou pela doçura que é a palavra, como o definirá o décimo dizer do Deus criador (Gn 1,29-30) ¹.

¹ Temática recorrente na inteira obra de Paul Beauchamp. Veja-se P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, Aubier Montaigne – Cerf – Delachaux & Niestlé – Desclée de Brouwer, 1969, p. 33-35; P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le*