



Fé Comum, São Paulo, 1984. No diálogo internacional, destaca-se o documento elaborado pela Comissão de Fé e Constituição, do CMI, *A Confissão da Fé Apostólica*, CONIC, 1993.

³ M. BARROS, *O Sonho da Paz*, Vozes, 1996, 183-184. Na Igreja Católica Romana, essa distinção fica evidente pela existência de dois dicastérios encarregados do diálogo, sendo um com os cristãos de outras comunhões eclesiais, e outro com as outras religiões.

⁴ A dimensão social do ecumenismo é provavelmente a mais desenvolvida pelos organismos ecumênicos no Brasil, contribuindo, assim, para a cooperação intereclesial em áreas sociais específicas. Cf., Coordenadoria Ecumênica de Serviços - CESE, *Consulta Sobre Diaconia*, Salvador, 1986; *Cidadania e Diaconia*, Salvador, 1996. Entre as Igrejas que compõe o CONIC, a maior iniciativa de cooperação ecumênica foi a Campanha da Fraternidade Ecumênica, realizada no ano 2000.

⁵ Ver o nosso estudo de alguns desses elementos, como a sucessão apostólica, os sacramentos, as estruturas da Igreja, a autoridade, em: E. WOLFF, «O espírito da unidade cristã», in *Encontros Teológicos*, 24 (1998) 42-52.

⁶ Urge resgatar, em nossos dias, as intuições originais de uma eclesiologia dialogante, apresentadas nos documentos do Concílio Vaticano II: a Igreja que busca compreender-se a si mesma (*Lumen Gentium*), expressa sua identidade no diálogo com as outras comunhões eclesiais (*Unitatis Redintegratio*), as outras religiões (*Npstra Aetate*) e a sociedade (*Gaudium et Spes*).

⁷ As tensões inerentes na relação entre confessionalidade-interconfessionalidade da fé cristã e o caráter de transcendência da unidade buscada, parecem configurar o horizonte dentro do qual podem ser compreendidas algumas das dificuldades para a recepção, nos meios ecumênicos e nas comunidades dos cristãos em todas as igrejas, da Declaração da Congregação para a Doutrina da Fé, *Dominus Jesus*, de setembro do ano 2000. No Brasil, como em outras latitudes, houve quem entendeu que a doutrina da Declaração nega qualquer possibilidade de explicitar a fé cristã além dos critérios epistemológicos da teologia católica romana (R. Arruda, «Declaração provoca reações imediatas», in *O Estado de São Paulo*, 06/09/2000, 5; e que a unidade buscada pelos católicos romanos significa apenas «retorno» às estruturas católicas. As confissões cristãs membros do CONIC se manifestaram: «Declaração do Colégio episcopal da Igreja Metodista sobre recentes documentos publicados pelo Vaticano», Rio de Janeiro, 06/09/2000; «Manifestação da IECLB sobre a Declaração “Dominus Jesus” da Igreja Católica», in *Notícias da IECLB*, 28/09/2000, 3. A CNBB respondeu mantendo sua fidelidade aos princípios ecumênicos apresentados pelo Concílio Vaticano II, e afirmando sua «continuidade no compromisso ecumênico», D. J. Chemello-D. R. Damasceno, «Nota da CNBB sobre o compromisso ecumênico da Igreja Católica», de 28/09/2000.

⁸ Um dos trabalhos mais significativos que buscam integrar os resultados do diálogo ecumênico na reflexão eclesiológica é apresentado por G. Cereti, *Per un'Eclesiologia Ecumenica*, Bologna, 1997.

O autor parte do fato de que a Igreja, como instituição, é uma “estrutura hierofânica”, isto é, uma “realidade mundana que traz presente o divino, sem nunca poder identificar-se com ele”. E se propõe fornecer alguns elementos relativos à implicação da Igreja, como instituição, num processo de inculturação do Evangelho. Para isso, procura fazer emergir os elos da relação entre Igreja e inculturação. Estuda, a seguir, dois diferentes paradigmas de inculturação – evangelização da cultura e evangelização inculturada – que involucram a Igreja de modo diverso nesse processo. Depois, fala da questão da interação cultura-evangelho-Igreja, nos moldes de uma enculturação e endoculturação da instituição. Por fim, “aterrizando a reflexão”, o autor indica e tece comentários sobre alguns desafiantes objetos de endoculturação e enculturação da Igreja hoje, “num mundo que precisa urgentemente globalizar a solidariedade” e no qual ela “não pode prescindir de meios que encarnem o evangelho social”.

Enculturação e endoculturação da Igreja

Condição para uma Eclesiologia inculturada

Pe. Agenor Brighenti

Doutor em Ciências Teológicas e Professor de Teologia Sistemática no ITES e na Pontifícia Universidade do México



O atual momento da Igreja, caracterizado por alguns de “involução eclesial”, de ‘inverno eclesial’¹ ou de ‘noite escura’², tem levado, dizem, a um ‘entrincheiramento identitário’³, alicerçado num passado fixista, que inviabiliza o grande empenho de alguns segmentos da Igreja na última década em prol de uma evangelização inculturada. Depois de um período quase interminável de implantação e expansão de um catolicismo monocultural, hoje parece pacífico que o evangelho deva (pois só pode) ser recebido segundo o modo de seus receptores – *cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis* (Tomás de Aquino)⁴. A um catolicismo pluricultural corresponde uma eclesiologia pluriforme. Entretanto, não se tem ainda suficientemente refletido e nem se chegou a uma maior clareza sobre o lugar da instituição eclesial neste processo. Pode ela colocar-se à margem dele ou, na medida em que o mensageiro também é mensagem, ele faz da própria Igreja objeto de inculturação, ou seja, sujeito de sua auto-inculturação? Tudo parece mostrar que qualquer inovação na missão, se não estiver correlativamente acompanhada de uma renovação na instituição, é esforço inócuo e fadado ao fracasso. O Concílio Vaticano II, ao afirmar que a “tradição progride” e ao conclamar para o conseqüente e necessário *aggionamento* da Igreja, não teria apontado para o ponto nevrálgico da viabilidade da missão num mundo cada vez mais pluralista e empobrecido?

Trata-se de questões que transcendem os limites de um breve artigo como este. Além do mais, não é fácil refletir sobre esta espinhosa realidade. Mas é preciso ousar a repetir, também nestes tempos, que a Igreja, enquanto instituição, é um vaso-de-barro que carrega o tesouro de um carisma que a transcende infinitamente e do qual está a serviço no mundo. Não se pode perder de vista que a estrutura eclesial é uma estrutura hierofânica, isto é, enquanto instituição, é uma realidade mundana que traz presente o divino, sem nunca poder identificar-se com ele. Em outras palavras, seu limite é sua natureza mundana e sua legitimidade está em fazer-se transparente do divino, sem jamais pretender tomar o seu lugar, o que faz da Igreja também um fator cultural.

O que nos propomos, aqui, é fornecer alguns elementos relativos à implicação da Igreja, como instituição, num processo de inculturação do evangelho. Para isso, num primeiro momento, trata-se de fazer emergir os elos de relação entre Igreja e inculturação. Vamos fazê-lo numa perspectiva mais fenomenológica e histórica. A seguir, evocar-se-ão dois diferentes

paradigmas de inculturação – evangelização da cultura e evangelização inculturada, que involucram a Igreja de modo diverso neste processo. Num terceiro momento, trataremos da questão da interação cultura-evangelho-Igreja, nos moldes de uma enculturação e endoculturação da instituição. Finalmente, aterrizando a reflexão, indicaremos e teceremos alguns comentários sobre alguns desafiantes objetos de endoculturação⁵ e enculturação⁶ da Igreja hoje.

1. Igreja e inculturação: uma questão velha que se fez atual

A pluriculturalidade é um componente do próprio ser da Igreja. Embora o termo inculturação seja um ‘neologismo’⁷, a inculturação como fato é tão antiga quanto a Igreja⁸.

Uma questão velha

O problema da relação Evangelho-Cultura apresentou-se ainda na Igreja Primitiva, precisamente na fase de criação das primeiras comunidades locais e, com diferentes matizes, virá à tona durante toda a história da Igreja. Aliás, já na Bíblia acontece a primeira e fundamental inculturação - a helenização do cristianismo⁹. O discurso de São Paulo no areópago de Atenas é um exemplo da relação entre Evangelho e cultura e de como pregar o Evangelho em outra cultura¹⁰.

Historicamente, a Igreja nasceu inculturada em Israel, tanto que, durante seus primeiros anos, foi considerada como uma seita no interior do Povo de Deus, conformada por aqueles que afirmavam que Jesus era o Messias prometido e esperado por múltiplas gerações¹¹. A denominação destes seguidores de “cristãos”¹² está associada a este fato histórico¹³. Mas também é verdade que desde o princípio, esse grupo de “cristãos” têm consciência de que sua “assembléia” local (*ekklêsia*) tem uma missão universal, concretamente aberta a todos os povos¹⁴.

Foi justamente este duplo caráter da Igreja - local e universal, inculturação em Israel e missão salvífica dirigida a todos os povos, que irá provocar o primeiro conflito no seio da Igreja nascente e que será resolvido no denominado “Concílio de Jerusalém”¹⁵. O problema da inculturação vem à tona com a questão da circuncisão. Para a comunidade de Jerusalém, fazendo uma interpretação judaizante da inculturação, o batismo só pode ser conferido aos circuncidados. Para outras comunidades, e será esta a decisão comum do “Concílio”, a inculturação do Evangelho e a endoculturação da Igreja,



depositária da Revelação de Deus em Jesus Cristo, não se polariza na cultura de um povo, ao contrário, está aberta a todas as culturas. Trata-se de uma decisão de transcendental importância, pois dissolve a imagem de uma Igreja universal uniformizada numa cultura, para dar lugar a uma multiplicidade de *Igrejas-em*, cada uma inculturada nos povos que haviam aceitado a fé em Jesus Cristo, sem perder com isso a comunhão entre elas¹⁶.

A adoção consciente do princípio da “inculturação pluriforme” ou de uma Igreja pluricultural foi configurando durante os primeiros séculos as diversas Igrejas orientais e ocidentais, ainda que sempre existiu a tentação de confundir a ação missionária com a multiplicação da própria imagem de Igreja em outras culturas. É o que irá acontecer de maneira mais contundente a partir da era constantiniana até o final da Cristandade: a Igreja difundirá um modelo de cristianismo marcadamente monocultural.

Uma questão que se fez atual

Embora a inculturação seja uma velha questão no seio da Igreja, entretanto, sua pertinência eclesiológica¹⁷ é recente. Prova disso é o aparecimento do termo. Ele só entrará no vocabulário corrente da missiologia no final da década de 70, com a aplicação das orientações do Concílio a respeito.

Durante o período de Cristandade, o cristianismo católico se manteve como uma experiência marcadamente monocultural, estruturado a partir da matriz católico-romana. Como religião de Estado, gerava católicos pouco cristãos e evangelizados, respaldado pelo imperativo político de que toda dissidência religiosa é também dissidência social. A incorporação à Igreja dá direito de cidadania. Cristão é sinônimo de cidadão. O fator decisivo de pertença à Instituição não é a conversão e a adesão a Jesus Cristo, mas o fato de haver nascido sob a jurisdição do imperador católico.

À medida em que os descobrimentos se sucedem, as missões seguem adiante, desconhecendo as diferenças culturais e confundindo evangelização com ocidentalização. A fé cristã, em lugar de ser semeada numa cultura, se apresenta e se dá inspirada numa cultura alheia¹⁸. Como aconteceu na América Latina e em outros continentes, os evangelizadores anunciam a Boa Nova e um programa de salvação já inculturados, portadores de formas culturais que se consideravam paradigma e, ao mesmo tempo, critério para julgar às demais culturas. Evangelizar é pouco mais que adaptar, acomodar ou transplantar um cristianismo já inculturado a outras latitudes culturais.

Dentro deste contexto, a missão da Igreja é muito mais sacramentalizar



que evangelizar, implantar a Igreja, pois fora dela não há salvação. ‘Igrejas’ criadas, de preferência reproduções da matriz romana, dado que a uniformidade dá maior unidade ao império. Viver a fé pode limitar-se à adesão a uma religião e à prática de ritos, ainda que esporadicamente, originando uma dicotomia entre fé e vida. Trata-se de um cristianismo social, que não penetra a cultura em sua profundidade, “na consciência das pessoas... não se projeta no ‘ethos’ de um povo, em suas atitudes vitais, em suas instituições e em todas as estruturas”¹⁹. Está presente mais como um verniz²⁰.

A falta de liberdade religiosa também contribuiu para a hegemonia de um cristianismo monocultural. Para a mentalidade de Cristandade, as demais religiões, incluídas as outras denominações cristãs, estão no erro e o erro não tem direito²¹. Vaticano II advogará pela liberdade religiosa, não baseando-se no direito ao erro, mas à liberdade de consciência, até então sem consistência diante da evidência do dogma. Na prática, será o choque com as culturas e religiões radicalmente distintas que tornará inevitável a questão da inculturação e colocará as bases de um diálogo ecumênico e inter-religioso, baseado no respeito à religião do outro como alma de sua cultura, o que impulsará a elaboração de novas versões de cristianismo.

Com o final do eclesiocentrismo e o conseqüente respeito pelo direito à liberdade religiosa, rompendo a mentalidade etnocêntrica, Vaticano II inaugura um novo modelo de evangelização e de missão e faz da inculturação uma questão eclesiológica pertinente²². A Igreja, como servidora do mundo, coloca-se, enfim, depois de cinco séculos de luta contra a modernidade, numa atitude de diálogo com as demais Igrejas e religiões. E, na medida em que a Igreja universal se realiza na Igreja local, se coloca também em diálogo com as culturas, tomando a universalidade das particularidades como fundamento de um cristianismo pluricultural. Segundo o Concílio, as novas Igrejas têm como objetivo a encarnação do Evangelho nas culturas, de tal modo que a nova comunidade cristã que surge “tem o dever de conhecer esta cultura, restaurá-la e conservá-la, desenvolvê-la segundo as novas condições e, finalmente, aperfeiçoá-la em Cristo, para que a fé e a nova Igreja não sejam estranhas na sociedade em que se inserem, mas que comece a penetrá-la e a transformá-la”²³. Conseqüentemente, a evangelização visa, não que os povos se incorporem à Igreja, mas que esta se encarne nos povos, projetando-se a imagem de uma Igreja que, por ser católica, se configura pluriétnica e pluriculturalmente²⁴.

Esta nova perspectiva se constitui hoje, inegavelmente, numa relevante mudança de paradigma, na medida em que a inculturação se afirma como um modelo de compreensão e interpretação, através do qual se aborda a globalidade da tarefa da evangelização e o próprio modo de ser da Igreja. A



inculturação traduz e expressa uma qualificação específica da evangelização e da instituição eclesial e, portanto, um perfil novo de sua identidade²⁵. Entre “incorporar” à Igreja e “encarnar” a Igreja nas culturas há uma diferença de paradigmas, com implicações pedagógicas e metodológicas diversas.

2. “Evangelização das culturas” e Evangelização inculturada”

Há pelo menos dois paradigmas da inculturação - o da “evangelização das culturas” e o da “evangelização inculturada”²⁶, que se inserem em óticas diferentes e que respondem, no fundo, a eclesiologias e a utopias sociais diferentes. O primeiro parte da Igreja e de um evangelho já inculturado; o segundo parte dos povos e suas culturas, que encarnam a seu modo o evangelho e a Igreja.

O paradigma “evangelização das culturas”

Basicamente, trata-se de um modelo de evangelização que busca implantar ou construir uma espécie de “cultura cristã”, ainda que inconscientemente, mas resultado sempre de um processo de transculturação ou aculturação²⁷ forçada, na medida em que implica a eliminação ou a substituição de um sistema cultural por outro. De modo geral, neste modelo, numa espécie de miopia etnocêntrica de um agente exógeno, refere-se sempre à cultura do outro que supostamente deve ser reformada, como se fosse possível comunicar um Evangelho fora da cultura, ainda que sua mensagem central seja transcultural. Em última análise, trata-se de um paradigma de inculturação que dá margem para legitimar atitudes intervencionistas ou dominadoras²⁸, pois esquece ou não leva em conta que, na realidade, se trata sempre de um Evangelho que, a partir de uma determinada cultura, pretende comunicar a Boa-Notícia a grupos sociais de outra cultura. Ora, como bem recorda *Catechesi Tradendae*, “a mensagem evangélica não é isolável pura e simplesmente da cultura em que ela primeiramente se inseriu”²⁹.

Tal projeto equivaleria à ambígua identificação entre cultura e cristianismo. Neste particular, o Concílio é claro ao afirmar que há “inúmeros vínculos” entre mensagem de salvação e cultura humana³⁰, mas não identificação, pois “a Igreja não se prende, por força de sua missão e natureza, a nenhuma forma particular de cultura humana”³¹. Como toda cultura representa sempre uma forma particular de vida humana, uma cultura cristã seria exatamente o aprisionamento do cristianismo por esta forma particular e regional. *Evangelii Nuntiandi* faz eco à esta tese do Concílio ao afirmar que “o Evangelho, e conseqüentemente a evangelização, não se identificam por certo com a cultura, e são independentes em relação a todas as culturas”³².



Assim, nos moldes do paradigma “evangelização das culturas”, a iniciativa e o poder determinante da cultura do evangelizador predomina sobre a cultura do outro. A cultura do evangelizador permanece como referencial maior da evangelização, levando o processo de inculturação a desembocar num cristianismo monocultural³³, numa Igreja uniforme. Inculturar equivale a implantar a Igreja, reproduzindo-a como que por clonagem, a partir de um modelo encarnado em outra cultura particular. Neste horizonte, a universalidade ou catolicidade da Igreja é entendida como a dilatação de uma particularidade que invade e anula outras particularidades. A Tradição se torna fixa; as estruturas, inflexíveis, confundindo-se o que é de direito divino (permanente) e de direito eclesiástico (de caráter histórico, factível de transitório).

O paradigma “evangelização inculturada”

Ao contrário do paradigma anterior de inculturação, que parte da Igreja, este paradigma parte dos povos e suas culturas, por duas razões. Em primeiro lugar, distanciando-se da referida miopia etnocêntrica de um agente exógeno, defende que o sujeito no processo de evangelização não é o evangelizador, que deve apenas desempenhar o papel de mediador entre Evangelho e cultura, mas o receptor, o evangelizado, aquele que recebe a mensagem. Segundo este paradigma, a inculturação deve operar-se a partir do pólo das culturas e não do Evangelho, e muito menos da Igreja ou da cultura dos evangelizadores, dado que as culturas, por tratarem-se de sistemas inseridos na história dos povos e grupos sociais, são permanentemente reorganizadas por estes em sua funcionalidade, para servirem melhor à vida. Conseqüentemente, é mais adequado falar de comunidades eclesiais inculturadoras³⁴, uma vez que são elas mesmas os sujeitos de um processo de inculturação, do que de comunidades eclesiais inculturadas. Em segundo lugar, o que leva a rejeitar o paradigma “evangelização das culturas” e advogar pelo da “Evangelização inculturada”, é fato da evangelização dirigir-se primeiramente às pessoas e não a sistemas. É evidente que a transformação de estruturas e sistemas também é uma tarefa evangelizadora, porém, isso compete sempre aos sujeitos da própria cultura. Cabe ao evangelizador propor aos respectivos grupos sociais a transformação das relações de dominação, exploração e alienação que geram morte e que contradizem os ideais evangélicos, mas a estes é reservada a condução e efetivação do processo, se realmente se quer eles sejam os sujeitos de sua própria história³⁵.

A partir deste paradigma, condição para uma evangélica relação Igreja-cultura, a evangelização se opera *desde dentro* da cultura do grupo humano que se quer evangelizar e não de modo extrínseco a ela, pelo foco da transmissão da cultura do evangelizador³⁶. Aqui, dado que o Evangelho



sempre se encontra já assimilado numa cultura concreta, o processo de evangelização inculturada se dá principalmente como um encontro de culturas, um diálogo intercultural, cujo poder determinante neste processo de assimilação da Mensagem, pertence aos sujeitos sociais que se quer evangelizar. Neste horizonte, a Igreja, na medida em que são os receptores os sujeitos da inculturação, é sujeito de sua auto-inculturação. E, como sujeito, irá visualizar-se e estruturar-se segundo as circunstâncias e necessidades da cultura na qual está se encarnando.

3. A endoculturação e enculturação da Igreja

Ao relacionar evangelização-inculturação, fica evidente de que é inevitável, além da inculturação do Evangelho, a inculturação também da Igreja, enquanto comunidade institucionalizada³⁷. Da mesma forma que não há Evangelho sem cultura, também não há Igreja que não seja igualmente fator cultural³⁸ e, portanto, sujeito e também objeto de inculturação. Como instituição, composta do divino e do humano, sua forma de ser e de organização, sua auto-compreensão, sua maneira de agir e reagir, são experiências históricas e produto de sucessivas inculturações³⁹.

Todo processo de inculturação envolve, pois, cultura-evangelho-Igreja, o que faz da Igreja sujeito mas também objeto de inculturação, objeto no sentido de sujeito de sua auto-inculturação. Em outras palavras, a inculturação da Mensagem exige a inculturação do próprio mensageiro, num primeiro momento mediador entre Evangelho e cultura (evangelizador) e, num segundo, aberto aos questionamentos da maneira com que o outro assimilou a Mensagem e às críticas dele à própria versão de cristianismo.

Na realidade, o termo inculturação é incapaz de expressar a relação Igreja-cultura. Em relação à Igreja, o mais adequado é falar de uma inculturação da Igreja através de um processo de endoculturação e enculturação da mesma, numa relação de reciprocidade. Endoculturação no sentido de uma “socialização primária”⁴⁰, através da assimilação ativa por parte dos novos membros da Igreja, da versão de cristianismo apresentada. E, enculturação, no sentido de uma “socialização secundária”⁴¹, ou seja, da reelaboração da versão de cristianismo recebida e assimilada, a partir das matrizes da própria cultura. Evidente que esse processo leva a reelaborações tanto do lado do evangelizador como do evangelizado, na medida em que implica o processamento de novos elementos culturais e a superação do próprio modelo cultural, dado que nenhuma cultura é absoluta, exaustiva do humano.

É importante não confundir endoculturação e enculturação da Igreja com inculturação da fé ou do evangelho, pois aquelas são de natureza



tipicamente metodológica. Em relação à Igreja, poderia-se definir a inculturação, do lado do evangelizador, como o conjunto de meios, ações e atitudes, aptas para colocar a Igreja em diálogo com as culturas e, do lado dos receptores, como o modo de expressar numa comunidade institucionalizada a vivência de um evangelho encarnado na própria cultura.

Santo Domingo advoga também, explicitamente, pela inculturação, não somente do Evangelho, como também da Igreja. Afirmando os bispos: “A evangelização da cultura exige a inculturação da Mensagem Revelada, da fé e da Igreja”⁴². Nesta linha, João Paulo II em *Slavorum Apostoli* afirma que “a inculturação é a encarnação do Evangelho nas culturas autóctones e, ao mesmo tempo, a introdução destas na vida da Igreja”⁴³. Pouco depois, em *Redemptoris Missio*, de maneira ainda mais feliz, o papa altera a ordem dos fatores, afirmando que a inculturação consiste, em primeiro lugar, na inserção da Igreja nas culturas e, depois, no enraizamento do Evangelho nas mesmas. Observa ele, que por não tratar-se de mera “adaptação exterior”, mas de inculturação, a etapa inicial do processo requer tempo e gradualidade, pois se trata de “íntima transformação dos valores culturais autênticos, pela integração ao cristianismo, e do enraizamento do cristianismo nas culturas”⁴⁴.

Estas orientações do Magistério sobre o imperativo de uma endoculturação e enculturação da Igreja encontra seu suporte na eclesiologia conciliar e pós-conciliar. Em *Evangelii Nuntiandi* se afirma que a Igreja, em primeiro lugar, não somente evangeliza, como deve deixar-se evangelizar, uma vez que, como instituição divina mas conformada por pessoas humanas é também pecadora e necessitada de conversão. Ora, a uma Igreja evangelizada equivale uma Igreja inculturada⁴⁵. Além disso, recorda a exortação de Paulo VI, que o primeiro meio de evangelização é o testemunho de vida⁴⁶, elemento de superação da dicotomia entre anúncio da fé e prática da mesma. O testemunho não é algo extrínseco à evangelização, pois a Igreja não é somente “corpo de serviço” mas, antes de tudo, sinal e instrumento de salvação ou do Reino, o que significa que a Igreja evangeliza ou dá contra-testemunho antes de tudo pela sua forma de ser, de agir, de organizar-se, de apresentar-se. A Mensagem evangélica que a Igreja veicula, como diz *Dei Verbum*, radica, sim, no texto revelado, mas lido no seio da Igreja, da Tradição. Como “sinal e instrumento” e como depositária da Revelação, a Igreja mesma é Mensagem, sujeito e objeto de inculturação.

Concretamente, a inculturação da Igreja, enquanto instituição, que se dá através do referido processo de endoculturação e enculturação da mesma, se traduz sobretudo em seus serviços específicos de acordo com as necessidades de seu contexto, em sua forma de organização pastoral e no exercício dos ministérios, tanto dos tradicionais como dos novos ministérios,



criados segundo as circunstâncias particulares de seu contexto. A mesma e única Igreja de Jesus Cristo pode e deve recriar-se, também enquanto instituição, seja para melhor responder aos desafios de seu meio específico, seja para dar um testemunho evangélico em sua própria forma de ser. Por exemplo, uma Igreja dos pobres e pobre, tal como a descrevia o Papa João XXIII na convocação do Concílio, uma Igreja que privilegia o pastoral frente ao administrativo, uma Igreja toda ela ministerial, uma Igreja profética, entre outros elementos, são alguns dos traços do rosto da Igreja na América Latina.

4. Alguns desafiantes objetos de enculturação e endoculturação da Igreja hoje

Poderíamos aterrirar mais nossa reflexão, dando algumas indicações sobre a efetivação de um processo de enculturação e endoculturação da Igreja no âmbito de uma cultura particular. Limitemo-nos a quatro aspectos particularmente relevantes para a conjuntura sócio-ecclesial na atualidade.

4.1. A instituição como suporte do ser e da missão

Um processo de inculturação do evangelho ou da fé, por mais conseqüente que possa ter sido, está fadado ao fracasso se não desembocar na Instituição como tal – “vinho novo em odres novos”. A acolhida do evangelho na vida, desde a própria cultura, implica ver até que ponto as formas de organização ou as estruturas eclesiais que chegaram através da versão de cristianismo do evangelizador e as próprias estruturas elaboradas no processo de endoculturação e enculturação da Igreja, transparecem a experiência originária no contexto atual. A Igreja se faz realidade numa comunidade. As estruturas são um elemento fundamental da visibilidade da Igreja e, por isso, afetam decisivamente seu caráter de sinal ou sacramento⁴⁷. A instituição, em si mesma, precisa constituir-se em motivo de credibilidade do evangelho, pois ela é também mensagem.

A Igreja é divina e humana, carisma e instituição, um corpo a serviço do carisma que lhe foi confiado, carisma este que faz parte igualmente de seu ser. Sem instituição, um carisma é um ideal incapaz de encarnar-se na história. A instituição é a mediação que permite essa encarnação. O que vivemos e cremos, não descobrimos nós mesmos, mas recebemos de outros. Não há possibilidade humana de manter algo vivo na história sem estar apoiado numa comunidade, em outras palavras, numa instituição.

O mais importante, entretanto, não é a mediação, mas o que ela representa ou está chamada a deixar transparecer. A instituição, não somente



é relativa frente ao carisma, como deve estar a serviço dele. Historicamente, como toda instituição, a Igreja é conformada por pessoas. E como é próprio dos humanos a imperfeição, ela precisa estar sempre aberta a deixar-se evangelizar pela própria mensagem que ela veicula. Está chamada a reconhecer suas infidelidades ao carisma que ela carrega, o que obstaculiza sua realização histórica. Conceber a instituição como mediação para a historicização do carisma implica colocá-la em permanente estado de mudança, adaptando-a às diversas circunstâncias sempre que sua forma de ser mostre-se inapta a encarnar o carisma em seu contexto presente.

No terreno da institucionalização do carisma, há dois extremos a evitar. Por um lado, a tentação da *iconoclasia*, ou seja, a presunção de poder prescindir da instituição – organização, regras, estruturas etc., no exercício da missão; por outro, a tentação da idolatria, que sacraliza a instituição, privando-a de toda crítica e conseqüente reforma. Neste caso, a instituição se torna um fim em si mesma, impedindo a transparência da experiência originária, ou seja, do carisma, quando a instituição deve ser um meio e suporte para a missão. A idolatria endurece a instituição. As estruturas tornam-se rígidas e fixas. A ‘tradição’ tende a confundir-se com ‘fossilização’, ao contrário do que chamou a atenção o Concílio Vaticano II de que “a tradição progride”.

Ora, as estruturas estão para a missão e não a missão para as estruturas. Das estruturas em função da missão deriva uma *ecclesia semper reformanda*⁴⁸. Daí que um processo de evangelização inculturada desemboca na criação de Igrejas culturalmente novas, que tem em suas estruturas um suporte para a expressão e vivência de um evangelho encarnado numa cultura particular. Para isso, não se pode perder de vista o caráter de mediação da Igreja e de um meio sujeito às vicissitudes da cultura, o que implica uma institucionalização ou estruturação flexível. Ser crítico, no sentido de buscar identificar permanentemente os limites da instituição, não é destruir a Igreja, mas salvá-la de converter-se numa burocratização da religião, escravizadora dos fiéis e irrelevante em seu contexto. O fato da paróquia, em grande medida, ser ainda uma estrutura eclesial do modelo de Igreja remanescente da teocracia medieval, é sintoma da dificuldade de inserir a instituição no processo de inculturação do evangelho. Há novos serviços eclesiais sem sustentação institucional, como há estruturas obsoletas que já não sustentam ação alguma. Esse *aggiornamento* depende do cultivo de uma distância prudencial entre carisma e instituição. Só quando nos deixamos possuir pelo primeiro, estaremos aptos a fazer do segundo sua visualização e expressão.

4.2. Uma instituição como suporte de uma missão global

O Papa João Paulo II tem dito que “o homem é o caminho da Igreja”;



ele é “a glória de Deus”, na expressão de Santo Irineu. Isto implica a superação da mentalidade teocentrista de cristandade e de seu conseqüente eclesiocentrismo ou de uma ação evangelizadora meramente *ad intra*, na esfera do espiritual. O cristianismo, como toda autêntica religião, nasce da vida e se dirige à vida. Do contrário, é alienação e não libertação integral. O evangelho da vida e, dentro dele, o evangelho social, leva a Igreja a encarnar “toda a fé em toda a vida”; ou seja, a sintonizar-se com as grandes aspirações da humanidade. A religião como salvação descentra a Igreja de si mesma e lança-a numa missão não exclusiva. O cristianismo, como toda religião, busca dar uma resposta às questões fundamentais do ser humano. É portador da resposta mais completa, mas não a única. Conseqüentemente, os cristãos, que partilham o destino dos homens e mulheres do mundo, não podem situar-se à margem das grandes causas da humanidade. Trata-se de agir no coração da história e, não sós. Desafios tais como pobreza crescente, urgência de uma nova ordem internacional, direitos humanos, democracia, racismo, emancipação da mulher, dívida externa, ecologia humana etc., dizem respeito também ao Evangelho. Evangelicamente, não é possível que, sobretudo depois do século XVI, os grandes avanços da humanidade tenham-se dado, em grande parte, à margem ou contra a Igreja, mas fundados em valores evangélicos. O Concílio Vaticano II, ao caracterizar a Igreja como ‘novo Povo de Deus’, na verdade, quis abri-la à história e torná-la servidora “de todos, em especial dos mais pobres”.

Imersos num mundo cada vez mais pluralista, cabe à Igreja aprender a conviver e a agir em colaboração com o diferente. Este, não é necessariamente um inimigo ou um herege, tal como para a Igreja da cristandade. É instância para o exercício da caridade, fonte de enriquecimento e caminho para o grande Outro.

Na relação com a alteridade, evangelicamente, impõe-se o imperativo da opção pela alteridade negada: ir a todos desde os pobres, pois são o prolongamento da Paixão de Cristo no mundo. Num “mundo de crucificados”, a solidariedade com os pobres é a chave da opção evangélica⁴⁹. A Igreja, imersa numa sociedade em que a brecha entre ricos e pobres não cessa de crescer, não pode ficar indiferente frente aos dois terços da humanidade, “filhos órfãos” (L. Boff) do atual processo da globalização competitiva. E não cabe só à Igreja, muito menos só da América Latina, pensar Terceiro Mundo. Desafia a todos os cristãos e não cristãos o *mundo dos dois terços* de sobrantes, excluídos desta dinâmica, tanto no Terceiro quanto no Primeiro Mundo⁵⁰. Aqui, está em jogo a própria credibilidade da Igreja, pois como é possível ser cristão sem viver o Evangelho ou como pregar o Evangelho sem praticá-lo? Depois de mais de dois mil anos de cristianismo, a opção pelos pobres na Igreja todavia se encontra em níveis próximos à tibieza⁵¹. Do



Evangelho, ademais, decorrem princípios de organização da vida social, como a centralidade da dignidade da vida humana, sem descuidar de outras formas de vida. É o exercício da catolicidade da Igreja, que nos torna sensíveis à família humana e nos faz sentir irmãos de todos.

A ação evangelizadora, como missão global, exige uma instituição eclesial com estruturas mais além do estritamente religioso. Templos, salões paroquiais, escolas, hospitais, abrigos, asilos etc., já não conseguem dar suporte a determinados serviços pastorais nascidos de necessidades de nosso tempo. Muito menos estruturas exclusivamente católicas ou religiosas. Carecem os católicos, para desenvolverem uma ação evangelizadora global, de espaços ecumênicos, macro-ecumênicos e civis, criados pela própria Igreja, bem como da frequentação de espaços não próprios, num testemunho de colaboração e serviço às grandes causas da humanidade, especialmente dos mais pobres, que são sempre as grandes causas do evangelho.

4.3. Uma Instituição *koinonía*

Com relação à endoculturação e enculturação da Igreja no contexto atual, existe um valor da modernidade, que é evangélico, e do qual a Igreja ainda não acusou suficiente recepção em sua esfera interna – a democracia. A democracia, apesar de todos os seus defeitos, é ainda o modo de gestão do poder mais perfeito. Ela é a tomada de consciência de que a sociedade, incluídas as instituições em geral, não é nem ‘natureza’ (está aí como os seres inanimados) e nem algo intocável (como sagrada, dada como está diretamente por Deus).

Mas, não partamos do conceito moderno de democracia, uma forma de gestão de poder operada normalmente através de uma representação falseada. Refiramo-nos à Igreja como *koinonia* do Novo Testamento, a estrutura colegial tecida nos primórdios desde as necessidades da evangelização, sob o dinamismo do Espírito⁵². Aliás, é fundamental compreender a Igreja enquanto realidade histórica desde a pneumatologia e não só desde a cristologia. Jesus instituiu a Igreja, mas ela foi sendo constituída no Espírito, com a participação da comunidade, fundada em critérios emanados pelo evangelho, tais como: “quem quiser ser grande, que seja o escravo de todos”; “o maior é quem se faz o menor” (cf. Mc 10,42-44; Mt 20,24-28; Lc 22,24-27) etc. Pois bem, passados mais de dois mil anos, por razões diversas, o fato é que, para muitos, a Igreja parece constituir-se hoje no último reduto autoritário do Ocidente, quando, como instituição divina e humana, faz parte de sua missão, transparecer o divino no humano e, portanto, ser um exemplo de instituição para as demais instituições. Independente de



se a Igreja é ou não uma democracia, ser anti-democrático é, de *per si*, ser anti-evangélico. Na realidade, a Igreja como *koinonia* vai além da democracia. O Evangelho vai mais longe de uma democracia formal. Hierarquia não é antonomásia de democracia, assim como a uma Igreja hierárquica não corresponde uma instituição monárquica. Evidentemente, estamos falando aqui, não da 'origem' do poder na Igreja (a Igreja enquanto potestade de Deus), mas de sua gestão, que deve seguir os princípios evangélicos, quais sejam, ausência de toda sorte de autoritarismo e respeito à dignidade das pessoas, a serviço de quem devem estar sempre as estruturas. Certas formas de poder, às vezes ditas 'emanadas do espírito do evangelho', não passam de heranças históricas, fruto da imitação de poderes temporais nada exemplares⁵³.

Neste particular, um conseqüente processo de inculturação no contexto atual leva necessariamente a instituição eclesial a confrontar-se com formas de gestão mais respeitadas da co-responsabilidade e participação de todos. O Papa João Paulo II vem insistentemente expressando a necessidade de se buscar novas formas de exercício do Primado e, por extensão, dos ministérios em geral, seja dos Bispos, como dos presbíteros, diáconos e leigos. Estamos ainda longe da institucionalização de uma opinião pública na Igreja, da efetivação de organismos mais colegiais de gestão institucional, em resumo, do exercício de um poder verdadeiramente serviço. Desconcentração do poder e não mera descentralização, subsidiariedade, co-responsabilidade de todos os batizados no seio da Igreja etc., são princípios às vezes ainda distantes de certas práticas eclesiais. A sede de participação, vista por João XXIII como um 'sinal dos tempos', precisa de uma maior ressonância no seio da instituição eclesial.

4.4. Uma Instituição mais sinal do que poder

Pertence à normatividade evangélica, não só o que Jesus disse mas, antes de tudo, a prática de Jesus: seu lugar social, seu modo de apresentar-se, seus gestos e atitudes, enfim, o que nele se via ou o que ele mostrava ou falava sem falar ("quem me vê, vê o Pai"). Assim, uma Igreja encarnada na cultura adquire modos de ser diversos, mas que devem estar sempre em consonância com o modo de ser de Jesus, ou seja, mais sinal do que poder. A enculturação e endoculturação da Igreja tem a ver com o modo de ser e agir de seus membros, os meios de que se utilizam para a vivência e missão e seu lugar social.

A falta de um modelo alternativo de sociedade ao sistema neoliberal vigente e o avanço por uma concorrência desleal dos novos movimentos



religiosos, sobretudo pentecostais, dão a impressão que o ideal de cristão também é o pequeno burguês, em franca disputa do mercado religioso, utilizando-se as mesmas armas do 'inimigo'. Parecem perder relevância no contexto eclesial atual as consignas dadas por Jesus para a missão (Lc 9,1-6; Mc 6,7-13; Mt 10,1-16): "*Nada leveis para a viagem, nem bastão, nem alforje, nem pão, nem dinheiro; tampouco tendes duas túnicas*". É o convite a levar a fé como única bagagem e a confiança em quem envia como única segurança. "*Eis que vos envio como cordeiros entre lobos*" (Mt 10, 16), convida a crer na força dos fracos. Ora, certas visualizações de Igreja na atualidade, tais como visibilidade, massa, poder, marketing etc., não deixam de expressar a tentação de ser antes mais 'um pastor alemão' que cordeiro entre lobos. Como enfrentar os poderosos se a Igreja não for também ela poderosa, perguntam-se muitos? E facilmente justifica-se a suntuosidade de nossos templos e moradias, de nossos meios de locomoção e no vestir-se, bem como das iguarias em nossas mesas. Não será mais difícil, desde aí, seguir um Jesus pobre e itinerante e testemunhá-lo com profecia num mundo que fez do consumismo e do hedonismo seu deus? Será que não é mais evangélico o modo pobre de ser? Será que não são mais ricos e eficazes os meios pobres de evangelização? Pertence à recente tradição mais genuína e heróica da Igreja, bispos que deixaram seus palácios, padres buscando periferias a centros abastados, religiosos inseridos em meio a despossuídos, casas de formação simples nas periferias etc. Será que esse modo de ser não ajudava mais a viver e testemunhar o evangelho de Jesus Cristo?

Independentemente do lugar social em que se esteja, os cristãos seguem, não só um Jesus despojado e situado no lugar social dos despojados, como também solidário com os insignificantes. E, desde este lugar, acercou-se e serviu a todos. Os insignificantes tiveram prioridade em sua missão. Prioridade é aquilo ao qual dedico mais tempo e recursos. Na Igreja, expressão deste seguimento de Jesus, é o emprego de seus recursos humanos, financeiros, institucionais etc. e os tipos de serviço que oferece. Basicamente, eles se materializam nos serviços de pastoral social, a forma concreta de estar solidário com a causa dos insignificantes. A construção de uma cultura solidária passa pela efetivação de estruturas de promoção da solidariedade. Ora, a endoculturação e enculturação da Igreja num mundo que precisa urgentemente globalizar a solidariedade, não pode prescindir de meios que encarnem o evangelho social.

Endereço do Autor:

ITESC – cx postal 5041
88040-970 FLORIANÓPOLIS, SC
correio eletrônico: agenor@mbx1.ufsc.br



Notas

¹ Cf. JOSÉ IGNACIO GONZALEZ FAUS, *Nueva evangelización, nueva Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1992, p. 27ss.

² Cf. José Maria Vigil, *Aunque es de noche. La "hora espiritual" de América latina en los 90*, Managua, 1996, p. IV.

³ Cf. F. TEIXEIRA, Do diálogo ao anúncio. Reflexões sobre a Declaração *Dominus Iesus*, in *REB* 60 (2000) 879-908, aqui p. 882ss.

⁴ S.T., II-II, q.1, a.2c.

⁵ Entende-se a 'endoculturação' como o processo natural de apropriação e aprendizagem da cultura na qual se nasce, através de uma socialização primária.

⁶ Entende-se por 'enculturação' o processo de assimilação ou internalização da própria cultura ou de aquisição de uma identidade cultural, através de uma socialização secundária.

⁷ Pode ser útil para nossa reflexão uma breve notícia do aparecimento do termo. Em sua etimologia, ele se situa na fronteira entre a teologia fundamental e a antropologia cultural, na medida em que encontra seu sentido no nível das relações entre fé e cultura. O conceito nasceu da reflexão sobre a ação pastoral no âmbito das culturas, processo mediante o qual a cultura assimila o Evangelho a partir de suas próprias matrizes culturais. No campo eclesial, embora não se utilizando o termo "inculturação", a questão é tratada explicitamente primeiro pelo Concílio Vaticano II e, depois, por Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi*. A conceituação viria em seguida. Baseado numa publicação de Redfield de 1936 no campo da antropologia cultural, o Cardeal Benelli, logo após o aparecimento da *Evangelii Nuntiandi*, publicou um artigo no *Osservatore Romano* sob o título "Aculturação do Evangelho", entendendo por aculturação, a evangelização da cultura. O termo não teve boa acolhida entre teólogos e pastoralistas, pois em antropologia designava o contato contínuo de dois grupos culturais diferentes, em que com as sucessivas mudanças que se operam entre ambos, resulta uma síntese dos dois ou, no mais das vezes, o predomínio de um sobre o outro. Buscou-se então um termo novo, concretamente utilizado, primeiro, por R. P. Segura em 1959 e, posteriormente, por J. Masson em 1962, num estudo em que ele fala de "catolicismo inculturado". O termo utilizado é introduzido na reflexão teológico-pastoral, primeiramente pelo Padre Arrupe no Sínodo de 1974 e, no ano seguinte, pelo Cardeal Sinn, arcebispo de Manila, primeiro na Assembléia das Conferências Episcopais da Ásia e depois no Sínodo de 1977. Nesse evento dedicado à Catequese, depois de afirmar que os catecismos de hoje não levam em conta as culturas, Sinn se refere à necessidade de "inculturar" o Evangelho. A partir daí, o termo foi introduzido regularmente no discurso oficial da Igreja. Em 1979, João Paulo II, falando aos membros da Pontifícia Comissão Bíblica, afirma que o termo "inculturação", por mais neologismo que seja, expressa muito bem um dos elementos do grande mistério da Encarnação. Mais tarde, em *Catechesi Tradendae*, o Papa sublinha a riqueza do termo e sua analogia com o mistério do Filho de Deus feito Homem. Finalmente, em *Slavorum Apostoli* e depois em *Redemptoris Missio* e em seu Discurso Inaugural de Santo Domingo, o Papa dá decisivo destaque ao tema da inculturação.



⁸ Cf. A. BRIGHENTI, *Por uma evangelização inculturada. Princípios pedagógicos e passos metodológicos*, Paulinas, São Paulo 1998, p. 10-23. Ver, também, M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturação da Fé. Uma abordagem teológica*, Loyola, São Paulo 2001, p. 15-33.

⁹ Cfr. R. DUARTE, Inculturación en la Revelación, *Ephemerides Mexicana* 33 (1993) 331-34; G. BAENA, Fundamentos bíblicos de la inculturación del Evangelio, *Theologica Xaveriana* 106 (1993) 125-161.

¹⁰ Cfr. At 17, 19-34; A. TORRES QUEIRUGA, "Inculturación de la Fe", em C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983, p. 371-480, aqui p. 473.

¹¹ Cfr. A. GONZÁLEZ DORADO, Inculturación y endoculturación de la Iglesia en América Latina. Anotaciones para una investigación del proceso, *Estudios Eclesiásticos* 255 (1990) 405-442, aqui 409. Neste sentido, convém recordar que os primeiros cristãos, por algum tempo, continuaram freqüentando as sinagogas.

¹² Cfr. At 11,26.

¹³ Com relação a este termo, At 11,26 diz que esse nome se deu por primeira vez aos discípulos de Jesus em Antioquia, pelo ano 43, provavelmente não pelos judeus, mas pelos gentios que assim chamavam os discípulos, reconhecendo neles um grupo religioso distinto daquele dos judeus e que se caracterizava por invocar o nome de Cristo, cfr. *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993, p. 373.

¹⁴ Mt 28,19.

¹⁵ Cfr. At 15, 1-35.

¹⁶ Cfr. A. GONZÁLEZ DORADO, Inculturación y endoculturación de la Iglesia en América Latina, op. cit., p. 410.

¹⁷ Entendemos que a inculturação se tornou uma questão pertinente, no sentido de que se apresenta como um desafio para a eclesiologia e a impulsiona a assimilá-lo em seu próprio regime interno, enquanto disciplina teológica. Para a eclesiologia atual, a inculturação não é um tema opcional, mas paradigmático.

¹⁸ Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, "Inculturación de la Fe", op. cit., p. 475.

¹⁹ J. PAULO II, *Discurso aos intelectuais e ao mundo universitário*, Medellín, 5 de julho 1986, 2.

²⁰ Cfr. EN 20.

²¹ Esta era a posição defendida por M. Lefebvre e seu grupo, para opor-se à liberdade religiosa definida pelo Concílio e concebida por ele como "loucura".

²² Sobretudo *Ad Gentes* coloca a questão da inculturação na ordem do dia.

²³ AG 21.

²⁴ Cfr. A. GONZÁLEZ DORADO, Inculturación y endoculturación de la Iglesia en América Latina, op. cit., p. 410.



²⁵ Cfr. M. AZEVEDO, "Contexto geral do desafio da inculturação", em M. FABRI DOS ANJOS (Org.) *Teologia da inculturação e inculturação da Teologia*, op. cit., p. 13-14.

²⁶ Sobre a diferença entre estes dois paradigmas, cfr. A. BRIGHENTI, *Por uma evangelização inculturada. Princípios pedagógicos e passos metodológicos*, op. cit., p. 34-39. Ver, também, P. SUESS, *Evangelizar os pobres e os outros a partir de suas culturas*, op. cit., p. 369-370; D. IRARRAZAVAL, *Práctica y teología en la inculturación*, op. cit., p. 37-38; J. O. BEOZZO, *Evangelização inculturada e libertação*, *Tempo e Presença* 271 (1993) 36-39, aqui p. 36; C. MACCISE, *Cultura Cristiana. La inculturación del Evangelio, Vida Espiritual* 110/12 (1994) 93-106; A. C. CHEUICHE, *Da evangelização da cultura à inculturação do Evangelho*, *Convergência* 269 (1994) 9-14; P. SUESS, *Vida religiosa inserta en las culturas de América Latina (I). Apuntes para la construcción del paradigma de la inculturación*, *Boletín CLAR* 1/2 (1994) 18-29; M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturação da Fé. Uma abordagem teológica*, Loyola, São Paulo 2001, p. 55-58.

²⁷ Entende-se por 'aculturação' o processo de interação entre duas ou mais culturas, mediante o qual se dá uma transposição de símbolos, significados, produzindo uma perda de elementos originais das mesmas e gerando uma cultura sincrética.

²⁸ Cfr. P. SUESS, *Evangelizar os Pobres...*, op. cit., p. 371.

²⁹ CT 53.

³⁰ Cfr. GS 58.

³¹ Cfr. GS 42.

³² EN 20; cfr. P. SUESS, *Evangelizar os Pobres...*, op. cit., p. 369.

³³ Cfr. M. AZEVEDO, *Cristianismo, una experiencia...*, op. cit., p. 242.

³⁴ Cfr. D. IRARRAZAVAL, *Práctica y teología en la inculturación*, op. cit., p. 38.

³⁵ Cfr. P. SUESS, *Evangelizar os Pobres...*, op. cit., p. 371.

³⁶ Cfr. M. AZEVEDO, "Contexto geral do desafio da inculturação", op. cit., p. 14.

³⁷ Sobre a inevitabilidade da endoculturação e enculturação da própria Igreja, cfr. A. BRIGHENTI, *Por uma evangelização inculturada. Princípios pedagógicos e passos metodológicos*, op. cit., p. 47-51. Ver, também, J. VELEZ CORREA, *Debe la misma Iglesia inculturarse?*, *Medellín* 79 (1994) 317-332; e, também, A. C. CHEUICHE, *Inculturação e endoculturação da Igreja nas culturas urbanas*, *Medellín* 79 (1994) 333-356, mais precisamente p. 341-343; ID., *Evangelización e inculturación*, *Medellín* 70 (1992) 321-333; A. BRIGHENTI, *Inculturação, endoculturação da Igreja e Planejamento Pastoral. O caso da Diocese de Tubarão*, *Medellín* 79 (1994) 413-463. Em Santo Domingo, os bispos afirmam: "A evangelização da cultura exige a inculturação da Mensagem Revelada, da fé e da Igreja", n. 248 § 7. Sobre esta postura, cfr. S. SILVA, *Cultura e inculturación en el documento de Santo Domingo*, *Medellín* (1993) 335-366.

³⁸ Cfr. M. AZEVEDO, *Cristianismo, una experiencia multicultural. Cómo vivir y anunciar la fe cristiana en las diferentes culturas*, op. cit., p. 232. O autor afirma que



uma das características fundamentais do Cristianismo é seu caráter encarnatório e histórico.

³⁹ Cfr. A. C. CHEUICHE, *Inculturação e Endoculturação da Igreja nas culturas urbanas*, op. cit., p. 340-341.

⁴⁰ Cfr. P. BERGER - T. LUCKMANN, *La construcción social de la sociedad*, Amarrortu, Buenos Aires 1993, p. 164.

⁴¹ Cfr. R. BASTIDE, *Antropología aplicada*, Amarrortu, Buenos Aires 1972, p. 41.

⁴² SD 248-§7.

⁴³ SA 21.

⁴⁴ RMi 52.

⁴⁵ Cfr. J. VÉLEZ, *Debe la misma Iglesia inculturarse?*, op. cit., p. 330.

⁴⁶ Cfr. EN 41.

⁴⁷ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Por una reforma evangélica de la Iglesia*, *Diakónía* 77 (1996) 11-34, aqui p. 11.

⁴⁸ Cf. K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid 1974.

⁴⁹ G. GUTIÉRREZ, *Gratuidad y fraternidad*, in *Páginas* 164 (2000) 28-36, aqui p. 32-33; ID., *Situación y tareas de la teología de la liberación*, in *Revista Latinoamericana de Teología* 50 (2000) 101-116, aqui p. 106-114.

⁵⁰ Cf. J. M. CASTILLO, *Escuchar lo que dicen los pobres a la Iglesia*, Cuadernos Cristianisme i Justícia n. 88, Barcelona 1999.

⁵¹ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Por una reforma evangélica de la Iglesia*, *Diakónía* 77 (1996) 11-34, aqui p. 11.

⁵² CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *El Tercer milenio como desafío para la Iglesia*, op. cit., p. 13-14.

⁵³ *ibid.*, p. 19-20. Ver, também, Y. CATTIN, *Pouvoir, autorité et liberté dans l'Église*, in *Lumière et Vie* 247 (2000) 23-43, mais concretamente – poder para a comunhão p. 25-28; poder 'democrático' p. 42-43.