

ORIGINAL

Editores

Ceci Maria Costa Baptista Mariani,
Breno Martins Campos

Apoio

Coordenação de Aperfeiçoamento
de Pessoal de Nível Superior – Brasil
(Bolsa CAPES modalidade I, integral).

Conflito de interesses

Não há conflito de interesses.

Recebido

14 abr. 2025

Versão final

28 set. 2025

Aprovado

17 out. 2025

O evangelho em diálogo com a cultura: a relação entre a *Gaudium et Spes* e o discurso paulino no Areópago¹

The gospel in dialogue with culture: the relationship between Gaudium et Spes and Paul's discourse at the Areopagus

Vamberto Marinho de **Arruda Junior**² , Vinícius Mendes de **Oliveira**³ , Eduardo **Rueda Neto**⁴ 

¹ A essência deste artigo foi publicada anteriormente em uma forma embrionária em Souza (2024, v. 1, p. 199-219).

² Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Teologia. Faculdade de Teologia. Correspondência para: V.M. Arruda Jr. São Paulo, SP, Brasil. E-mail: <prvambertojr@gmail.com>.

³ Pesquisador autônomo. Jacareí, SP, Brasil.

⁴ Centro Universitário Adventista de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Teologia. Faculdade de Teologia. Engenheiro Coelho, SP, Brasil.

Como citar este artigo: Arruda, V.M.; Oliveira, V. M de; Rueda Neto, E. O evangelho em diálogo com a cultura: a relação entre a *Gaudium et Spes* e o discurso paulino no Areópago. *Reflexão*, v. 51, e2615425, 2026. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v51a2026e2615425>.

Resumo

Este artigo examina a relação entre o evangelho, a cultura e o conceito de inculturação, a partir da constituição pastoral *Gaudium et Spes* e à luz do discurso de Paulo no Areópago, registrado em Atos 17, como um exemplo prático de inculturação, no qual o apóstolo utiliza elementos culturais e religiosos dos atenienses para transmitir a mensagem cristã. Destaca-se a importância do diálogo entre a cultura e a religião, enfatizando a necessidade de preservar a identidade cristã enquanto se respeita e se aprende com as culturas locais. A inculturação, conforme discutido, é apresentada como um processo de tradução do evangelho nas culturas, respeitando suas tradições e valores sem comprometer sua essência. O estudo demonstra como a visão de inculturação na *Gaudium et Spes* e a abordagem de Paulo exemplificam o equilíbrio necessário entre identidade religiosa e respeito cultural, essencial para uma evangelização eficaz.

Palavras-chave: Diálogo inter-religioso. Evangelização. Identidade cristã. Missão transcultural.

Abstract

This article examines the relationship between the gospel, culture, and the concept of inculturation, based on the pastoral constitution Gaudium et Spes and in light of Paul's speech at the Areopagus, recorded in Acts 17, as a practical example of inculturation, in which the apostle uses cultural and religious elements of the Athenians to convey the Christian message. The importance of dialogue between culture and religion is emphasized, highlighting the need to preserve Christian identity while respecting and learning from local cultures. Inculturation, as

discussed, is presented as a process of translating the gospel into cultures, respecting their traditions and values without compromising its essence. The study demonstrates how the vision of inculturation in the Gaudium et Spes and Paul's approach exemplify the necessary balance between religious identity and cultural respect, essential for effective evangelization.

Keywords: *Interreligious dialogue. Evangelization. Christian identity. Transcultural mission.*

Introdução

O relacionamento entre religião e cultura quase sempre foi complexo, ainda que não se possa pensar nessa relação de forma dualista. Segundo Tillich, “todo ato religioso, não apenas na religião organizada, mas também no movimento mais íntimo da alma, é culturalmente formado” (Tillich, 1956, p. 41, tradução nossa)⁵. Karl Rahner argumenta que as diversas culturas religiosas revelam não apenas aspectos de uma crença natural em Deus, mas incorporam “substanciais traços sobrenaturais da graça doada por Deus ao homem em Jesus Cristo” (Rahner, 1975, p. 545, tradução nossa). Porém, dependendo das circunstâncias e condições postas, a relação entre cultura e evangelização cristã pode assumir contornos diversos, como imposição, aculturação ou inculturação⁶.

A *Gaudium et Spes* (“Alegria e Esperança”, em latim) – uma das constituições pastorais do Concílio Vaticano II, promulgada em 1965, que trata das relações da Igreja com o mundo moderno⁷ – também abordou o tema da cultura em relação com a religião. No documento, é possível perceber a busca de um diálogo adequado entre a igreja e a cultura. Na realidade, a preocupação expressa na constituição caminha na direção da valorização da cultura, sem que isso signifique a perda da identidade religiosa. Nos próprios termos dos padres conciliares:

O que fazer para que a grande massa dos homens participe dos benefícios da cultura, quando simultaneamente a das elites não cessa de se elevar e de complicar sempre mais? Como, enfim, reconhecer legítima a autonomia que a cultura reclama para si, sem cair em um humanismo meramente terrestre e mesmo adversário da própria religião? (GS, 56).

Essas duas perguntas contemplam os dois lados do debate. De um lado, se quer dar amplo acesso à cultura e há um reconhecimento de que existe elevação e complexidade na produção cultural dos povos; e, de outro, há o reconhecimento do risco de uma relação equivocada com a cultura, colocando-a no lugar da religião. A depender da visão teológica, as ênfases de cada uma das perguntas podem funcionar como se estivesse em uma gangorra, ou podem encontrar um contrabalanço que permita o equilíbrio. Ao unir as duas perguntas, a *Gaudium et Spes* parece ir na direção de equilibrar essas forças e encontrar um caminho para que cultura e religião ocupem seus espaços legítimos e interajam de forma harmônica.

⁵ O autor argumenta que a linguagem é um elemento cultural inequívoco, e esta é o instrumento por excelência de expressão religiosa. Ao mesmo tempo, toda expressão cultural, tal como a religião, tem uma preocupação última. E isso acaba por associar os caminhos da fé e da cultura.

⁶ Aculturação refere-se à adoção de elementos culturais de outro grupo, podendo implicar perda da identidade cultural própria. Inculturação, por sua vez, é a inserção do evangelho numa cultura específica, valorizando seus elementos legítimos e expressando a fé cristã com categorias culturais locais, sem comprometer sua essência.

⁷ O documento versa sobre diversos aspectos da vida humana, incluindo a dignidade da pessoa, a família, o trabalho, a cultura, a política e a paz, promovendo a colaboração da Igreja na construção de uma sociedade mais justa e solidária. Ela enfatiza o papel da Igreja como serva da humanidade, convidando os cristãos a se engajarem ativamente nos problemas contemporâneos, sem perder a visão cristã de esperança e transformação. Com uma abordagem pastoral, a *Gaudium et Spes* busca um diálogo entre a fé e os desafios da modernidade, defendendo a integração da moral cristã na vida cotidiana. Embora a *Gaudium et Spes* seja um documento católico, muitas igrejas evangélicas também valorizam a relação entre fé e cultura. A forma como essa relação se expressa pode variar, mas o princípio de buscar pontos de contato entre o evangelho e as diferentes culturas é um ideal compartilhado. Ver o capítulo “Contextualização e cultura”, em Doss (2024).

Neste artigo é feita uma análise da visão de inculturação depreendida da leitura da *Gaudium et Spes*, em diálogo com autores que refletem sobre o texto da constituição pastoral. O artigo também navega pela teologia bíblica, apresentando o discurso de Paulo no Areópago, registrado em Atos 17. Essa incursão evangelística do apóstolo é apresentada aqui como ilustração do conceito de inculturação na pregação do evangelho. Ao utilizar elementos da cultura a ser evangelizada, Paulo pretendeu construir uma ponte entre a mensagem do evangelho e o contexto cultural dos atenienses. A abordagem de Paulo parece refletir a visão de inculturação depreendida na *Gaudium et Spes*, segundo a qual o diálogo entre cultura e religião não é apenas possível, mas essencial para a relevância da evangelização.

Definição de cultura e sua importância

A palavra cultura vem do verbo latino *colere*, que, basicamente, significa “cultivar”. Também se associa ao participio desse verbo, *cultus*, que denota cultivo ou instrução. Uma das primeiras concepções formais de cultura na Antropologia foi proposta pelo antropólogo britânico Edward Burnett Tylor, que a define como um conjunto complexo, englobando conhecimento, crenças, arte, moral, direito, costumes e outras habilidades ou hábitos adquiridos pelos seres humanos enquanto fazem parte da sociedade (Tylor *apud* Cuche, 1999, p. 35). Na antiguidade, a raiz do termo “cultura” tinha que ver com o cultivo da terra, e, em muitos casos, ainda se usa a palavra com esse sentido hoje.

Geralmente também se associa o termo à elevada manifestação artística ou tecnológica, e se confunde cultura com noções de educação, desenvolvimento e etiqueta. Aqui se comete muitas vezes um equívoco, considerando-se que apenas povos desenvolvidos do ponto de vista acadêmico e tecnológico, ou mesmo os desenvolvidos economicamente, são aqueles que possuem cultura. Cai-se assim no mesmo erro dos antigos colonizadores, que consideravam bárbaros, incultos e não civilizados os indivíduos de grupos étnicos cuja cultura diferia da deles. Os que pensam assim desconsideram o fato mencionado anteriormente de que cultura se refere ao conjunto de expressões humanas em suas mais alternadas formas – o qual caracteriza um indivíduo ou uma sociedade.

Cada nação ou grupo étnico tem sua própria cultura, que recebe influência de vários fatores. No campo das ciências sociais, cultura é entendida também como um conjunto de ideias, comportamentos, símbolos e práticas, aprendidos e passados de geração em geração, como uma herança social. A cultura tem a propriedade de se adaptar ao longo do tempo e de acumular modificações, transmitindo essas alterações à geração seguinte. Nesse processo vão-se perdendo e incorporando outros aspectos. Segundo Laraia (2008), a cultura 1) condiciona a visão de mundo do homem; 2) interfere no plano biológico; 3) tem uma lógica própria; 4) é dinâmica; e 5) dela os indivíduos participam diferentemente.

O estudo da cultura é um objeto multidisciplinar, e tal transversalidade indica a relevância do tema, já que compreender o ser humano requer uma análise global de tudo o que o compõe e o faz uma entidade capaz de produzir cultura. A bagagem cultural da humanidade a distingue dos demais seres, permitindo que possa traçar sua história como protagonista e aferir o valor da própria existência. Afinal, em última análise, a cultura é o que agrega valor ao ser humano, permitindo que este não seja meramente um ser vivo, mas um que interage de forma intencional com o mundo, sendo capaz de transformá-lo – positiva ou negativamente.

Palladino destaca que a *Gaudium et Spes* adota uma definição abrangente de cultura. Ela afirma que, na constituição, “a definição de cultura é articulada de modo que, num certo sentido, inclui todas as outras definições possíveis” (Palladino, 2013, p. 19, tradução nossa). Na visão da autora,

a constituição não restringe a cultura apenas às artes e ciências, mas inclui todas as formas pelas quais os seres humanos se comunicam e se relacionam com o mundo. Para Palladino, na *Gaudium et Spes*, a cultura é vista como o conjunto de valores, crenças, práticas e instituições que formam e caracterizam uma determinada sociedade. A reflexão de Palladino, de fato, vai ao encontro da definição da *Gaudium et Spes*, segundo a qual, pela palavra cultura:

em sentido geral, indicam-se todas as coisas com as quais o homem aperfeiçoa e desenvolve as variadas qualidades da alma e do corpo; procura submeter a seu poder pelo conhecimento e pelo trabalho, o próprio orbe terrestre; torna a vida social mais humana, tanto na família quanto na comunidade civil, pelo progresso dos costumes e das instituições; enfim, exprime, comunica e conserva, em suas obras, no decurso dos tempos as grandes experiências espirituais e as aspirações, para que sirvam ao proveito de muitos e ainda de todo o gênero humano (GS, 53).

É perceptível o tom favorável do documento em relação à cultura. As “variadas qualidades” da alma e do corpo humano são apuradas e desenvolvidas no ambiente cultural, de acordo com os padres conciliares. E essa constatação provê as bases para o diálogo saudável entre cultura e religião, considerando que esta também está diretamente interessada no pleno desenvolvimento do espírito humano.

Nessa linha, Palladino, portanto, enfatiza a interação dinâmica entre o evangelho e as culturas humanas. Para ela, o documento reconhece a necessidade de diálogo entre a igreja e as diversas culturas. Segundo a autora, a *Gaudium et Spes* promove o respeito da igreja às culturas e aponta um caminho para que a religião também possa aprender com a cultura, mas, ao mesmo tempo, promover os valores do evangelho. Para a autora, a constituição prevê uma relação benéfica e de reciprocidade entre cultura e religião.

Por outro lado, a interação entre evangelho e cultura pode ser de tensão quando há distanciamentos muito pronunciados entre ambos. O evangelho exerce um papel moderador no espírito humano, e isso se intensifica em culturas marcadamente opostas aos valores cristãos. Como pontua Guerriero (2011, p. 140), no processo de evangelização pode haver

dificuldades quando a fidelidade ao Evangelho vai de encontro à corrente das perspectivas culturais envolventes. A história de dois mil anos da Igreja Cristã tem sido repleta desses momentos. [...] Os cristãos, muitas vezes, se depararam com hábitos muito diferentes e realidade culturalmente aceitas como, por exemplo, escravidão, politeísmo, infanticídio, poligamia entre outros. Não há modo de fazer com que a palavra do Evangelho não interfira nessas culturas, chegando em alguns casos à transformação radical e levando os povos a abandonarem suas próprias tradições de origem. O cristianismo, sendo uma experiência de vida e liberdade, influi na cultura.

A *Gaudium et Spes* apresenta o papel regulador da religião cristã sobre a cultura. Embora reconheça necessidade de um diálogo harmônico e de aprendizagem recíproca, declara que:

A boa-nova de Cristo restaura constantemente a vida e a cultura do homem decaído, combate e remove os erros e os males decorrentes da sempre ameaçadora sedução do pecado. Purifica e eleva incessantemente os costumes dos povos. Com as riquezas do alto ele fecunda, como que por dentro, as qualidades do espírito e os dotes de cada povo e de cada idade, fortifica-os, aperfeiçoa-os e restaura-os em Cristo. Deste modo a Igreja, cumprindo a própria missão, por isso mesmo estimula a civilização humana e contribui para ela, e, por sua ação, também litúrgica, educa o homem para a liberdade interior” (GS, 58).

Palladino capta esse tom da constituição e afirma que “a cultura, então, informada pela fé, é válida em si mesma e, se for vivida corretamente – isto é, como dom por um lado da criação, por outro da encarnação – conduz ao conhecimento de Deus e ao encontro com Cristo” (Palladino, 2013,

p. 121, tradução nossa). A autora observa o destaque que a *Gaudium et Spes* dá à necessidade de uma crítica saudável às culturas. A autora fala da “cultura informada pela fé” e “como dom da criação e da encarnação”. Ou seja, a fé tem um elemento regulador em relação à cultura, e esta precisa, em alguma medida, reconhecer sua origem em Deus. Palladino capta a ideia de inculturação promovida pela *Gaudium et Spes*, isto é, que a fé cristã deve encontrar expressão nas diversas culturas, mas jamais perder sua essência universal. Para isso, é necessário um equilíbrio delicado entre identidade cristã e respeito à diversidade cultural.

Tensão entre evangelho e cultura

Ao longo dos tempos, esse equilíbrio desejável aparece como uma miragem no deserto. A história testemunha em grande parte uma tensão entre religião e cultura. De acordo com Braga (2010, p. 3):

Ainda nos primeiros tempos do cristianismo já se verificavam tensões, pela dificuldade em se separar o modo novo de ver o homem, proposto por Jesus Cristo, do empenho de seus seguidores em conduzir todos à conversão, muitas vezes pretendendo a renúncia dos recém-convertidos a expressões de sua cultura que no fundo não eram incompatíveis com a fé, diferentemente do que tantos entendiam. Esse é um ponto crítico constante ao longo da história da ação evangelizadora, até os nossos dias, onde nem sempre o equilíbrio prevalece.

Segundo Anjos (1994, p. 15), “o processo de inculturação passa a ser atropelado pelo próprio exercício da Evangelização”. Para o autor, as práticas missionárias em muitos contextos sem muito disfarce assumem uma postura de arrogância, e isso impede que se efetive um modelo de evangelização inculturada. No contexto latino-americano, por exemplo, evangelização e colonização se confundiram muitas vezes. Nesse modelo todas as formas de expressão do povo a ser “evangelizado” são demonizadas e se impõe um delete total da cultura colonizada para que seja implantada uma cultura “pura”.

Para Aragão (2006) esse não é um problema novo. O autor situa a questão no fato de o cristianismo ter assumido sua identidade a partir dos pressupostos filosóficos aristotélico-tomistas, o que, na visão dele, distancia os cristãos de suas próprias origens e os separa das outras culturas. Segundo o autor, “há muito o cristianismo desenvolve uma teologia, na prática, quase sempre excludente, que permitiu uma pastoral invasiva” (Aragão, 2006, p. 277).

Na mesma linha, Suess (1994, p. 30) adverte que o “evangelho anunciado a partir de uma suposta cultura padrão, historicamente, muitas vezes foi o Evangelho amarrado à cultura hegemônica de um grupo que impôs *sua* cultura no interior da Igreja como a cultura do Evangelho”.

De um ponto de vista protestante, Erickson⁸ classifica os que adotam uma abordagem dessa natureza como “transplantadores”. Essa abordagem considera a teologia como algo universal e atemporal, que pode ser transplantado para diferentes contextos culturais sem alterações significativas. Os transplantadores tendem a enfatizar a continuidade da verdade teológica em todas as culturas, minimizando as diferenças contextuais. Nos termos de Erickson (2015, p. 93), na perspectiva transplantadora, “uma crença ou uma prática é simplesmente extraída de seu contexto

⁸ Em sua *Teologia Sistemática*, Erickson (2015, p. 93) apresenta três abordagens à contextualização da teologia: transplantadores, transformadores e tradutores. Os transplantadores tendem a enfatizar a continuidade da verdade teológica em todas as culturas, minimizando as diferenças contextuais. Os transformadores reconhecem a necessidade de adaptar a teologia às diversas culturas, reconhecendo que as crenças e práticas religiosas são influenciadas pelo contexto cultural. Eles buscam reinterpretar e reformular a teologia para torná-la relevante e significativa para as diferentes realidades culturais, sem comprometer os princípios fundamentais da fé. Os tradutores buscam traduzir a teologia de uma cultura para outra, mantendo a integridade dos princípios teológicos essenciais, mas expressando-os de forma compreensível e relevante para o novo contexto cultural. Valorizam a fidelidade aos ensinamentos bíblicos enquanto reconhecem a importância da contextualização para uma comunicação eficaz da mensagem teológica.

e colocada em um novo contexto, em que se espera que ela funcione da mesma forma que no contexto original”.

Inculturação

Na interação entre o cristianismo e a cultura (independentemente da proximidade desta ou não aos princípios do evangelho), existem posturas distintas por parte dos cristãos em evangelização. Há quem se aproxime da cultura a ser evangelizada com hostilidade e negando completamente quaisquer traços identitários daquela sociedade; há quem, por sua vez, tenha uma atitude contrária, negociando os princípios do evangelho; e há, porém, quem procure estabelecer um diálogo genuíno com a cultura, preservando os valores cristãos e traduzindo-os para aquela cultura nos termos da própria cultura.

A proposta da *Gaudium et Spes* vai na direção da inculturação, embora esse termo não apareça literalmente no documento⁹. No parágrafo 58 da constituição, pode-se ler: “Encontram-se inúmeros vínculos entre a mensagem de salvação e a cultura humana. Deus, com efeito, revelando-se ao seu povo até à manifestação plena de si no Filho encarnado, falou de acordo com a cultura própria de diversas épocas” (GS, 58). Refletindo sobre essa afirmação, Lopes (2011, p. 145) afirma:

A mensagem de Deus inculturou-se em um povo determinado. O Filho de Deus, por sua vez, fazendo-se homem, assumiu a cultura do seu povo e do seu tempo. A Igreja, por ele fundada, fez o Evangelho permear as culturas do seu tempo. Ainda hoje o Evangelho precisa fazer carne da carne dos homens, isto é, ser proclamado de acordo com as realidades dos ouvintes.

Interpretando a relação entre evangelho e cultura, o *Dicionário do Vaticano II* apresenta a encarnação de Cristo como paradigma para se entender o papel da igreja em sua interação com a sociedade a ser evangelizada. “Para a fé cristã, a encarnação de Jesus Cristo marca a relação de Deus com a humanidade. [...] O crente é chamado a assumir a sua fé enquanto expressão cultural” (Guerriero, 2015, p. 241). Para o dicionário, na inculturação do evangelho, a fé se torna um dos elementos da cultura evangelizada e, nesse processo interativo, ela “se transforma em cultura através de mecanismos como o pensamento reflexivo, a contemplação da beleza e a ação motivada pela verdade dos ensinamentos e mandamentos de Deus” (Guerriero, 2015, p. 241).

Nessa perspectiva, a fé cristã, embora pretenda preservar os valores essenciais do evangelho, está em movimento sendo informada pela cultura. O texto do dicionário reconhece o poder de influência da cultura sobre as práticas cristãs, pois ela pode “acabar fazendo com que os cristãos reflitam suas vivências [da cultura], corrigindo rumos e aprimorando-as [as culturas] em direção a uma harmonia com os valores evangélicos” (Guerriero, 2015, p. 241). Nem sempre esses valores evangélicos são tangíveis e, em muitos casos, como abstrações, acabam assumindo formas diversas, moldando-se de acordo com a forma que a cultura impõe. E essa leniência com as imposições culturais e fraqueza em assumir os princípios do evangelho são interpretadas como expressão do evangelho amoroso de Cristo. Assim, o que deveria ser inculturação passa a ser, na realidade, aculturação¹⁰, e isso é “incompatível com a proposta de fraternidade do próprio evangelho e do imperativo do seguimento de Jesus” (Suess, 1994, p. 33).

⁹ De acordo com Guerriero, essa expressão é um “neologismo que começou a se tornar popular a partir da década de 1970” (Guerriero, 2011, p. 130). O autor explica, porém, que o sentido do termo estava presente nas discussões conciliares e que as tentativas posteriores ao concílio de praticar seu significado ensejaram a consolidação do termo.

¹⁰ De um ponto de vista protestante, Erickson classifica os que praticam essa abordagem como “transformadores”. Segundo ele, “os liberais abraçam essa posição [...], vendo-se como atualizados de ideias antigas, eles realmente não consideram que a essência do cristianismo esteja vinculada a doutrinas específicas dos cristãos de antigamente. Portanto não é necessário conservar ou preservar tais doutrinas” (Erickson, 2015, p. 93).

Suess (1994, p. 34) afirma que a “inculturação visa uma aproximação radical e crítica entre evangelho e culturas. Esta aproximação é um pressuposto para a comunicação da Boa Notícia do amor de Deus nas diferentes culturas”. Nessa relação, evangelho e cultura se olham face a face. Esse olhar permite ver o outro e aprender mutuamente. Segundo Suess (1994, p. 34), “na inculturação vale o princípio do diálogo ecumênico: unidade no necessário (nos significados), liberdade nas coisas que não atingem a substância da fé (como os signos) e caridade em tudo”.

Doss (2024) acertadamente resume que o objetivo da contextualização fiel é permitir que a Palavra de Deus, que é absoluta, universal e normativa, se faça presente de forma autêntica entre diferentes grupos culturais, assim como Jesus Cristo habitou em meio à sua linhagem judaica em Nazaré. Segundo esse autor, quando isso ocorre no século 21, os fiéis tornam-se, ao mesmo tempo, cristãos e membros de sua cultura natal, imigrante ou escolhida, seja ela japonesa, árabe, chinesa, norte-americana, europeia, africana ou latino-americana, abrangendo todo o mundo que Deus criou¹¹.

Atos dos Apóstolos 17,16-34: exemplo de inculturação

Don Richardson (2008) levanta a tese de que Deus colocou em todas as culturas um rastro que pode levar as pessoas a encontrá-lo (revelação geral) e que prepara as pessoas para um contato com verdades mais profundas sobre ele (revelação especial), como ele expressa:

Pois à medida que a revelação especial de Javé – vamos chamá-la de *fator Abraão* – continuou a estender-se ao mundo, através das eras do Antigo e Novo Testamentos, ela descobriu sempre que a revelação geral de Javé – que chamaremos de *fator Melquisedeque* – já se achava em cena, trazendo o pão, o vinho e a benção de boas-vindas! (Richardson, 2008, p. 36, grifo do autor).

Diante dessa tese, ele narra a história do que em Atos 17 está registrado como altar ao deus desconhecido. Ele conta como o cretense Epimênides foi chamado pelos oráculos de Delfos para apaziguar uma praga em Atenas e agiu em nome de um deus desconhecido, para o qual foram erigidos altares (Richardson, 2008,). Platão, em suas *Leis*, fala desse episódio¹². Quanto ao termo deus desconhecido, Pausânias, um geógrafo do séc. II d.C., em sua descrição da Grécia (v. 1, 1.4), mais especificamente de Atenas, disse que encontrou altares dedicados aos deuses e mais: “βωμοὶ δὲ θεῶν τε ὀνομαζομένων Ἀγνωστών” – “E altares aos deuses que são chamados desconhecidos” (Pausanias, 1918, p. 6, tradução nossa). Richardson (2008) cita essas referências em seu livro e se baseia também em Diógenes Laércio, historiador e biógrafo dos antigos filósofos gregos, do séc. III d.C., no livro 1.110, sobre a vida dos filósofos¹³.

¹¹ Ver o capítulo “Contextualização e cultura”, em Doss (2024).

¹² “Você provavelmente já ouviu falar sobre aquele homem inspirado, Epimênides, que era nosso parente, que nasceu em Creta; e como dez anos antes da Guerra Persa, em obediência ao oráculo do deus, ele foi a Atenas e ofereceu certos sacrifícios que o deus havia ordenado; e como, além disso, quando os atenienses estavam alarmados com a força expedicionária dos persas, ele fez esta profecia – ‘Eles não virão por dez anos, e quando vierem, voltarão com todas as suas esperanças frustradas, e depois de sofrerem mais desgraças do que as infligirem.’ Então nossos antepassados tornaram-se amigos e hóspedes de vocês, e desde então tanto meus pais quanto eu próprio nutrimos um carinho por Atenas” (Plato, 1961, p. 60, tradução e grifo nossos).

¹³ “Quando os atenienses foram afligidos por uma pestilência, a sacerdotisa de Delfos os aconselhou a purificar a cidade. Eles enviaram um navio para Creta, sob o comando de Nícias, filho de Nicerato, para apelar a Epimênides por ajuda. E, em sua chegada, na quadragésima sétima Olimpíada, ele purificou sua cidade e pôs fim à pestilência da seguinte maneira. Levando ovelhas, algumas pretas e outras brancas, ele as levou ao Areópago. De lá, ele as deixou ir para onde quisessem, ordenando àqueles que as seguissem que notassem o lugar onde cada ovelha se deitava e oferecessem um sacrifício à *divindade local*; e assim ele pôs fim ao mal. E é por isso que até hoje se pode encontrar altares nas demarcações atenienses que não têm nome, memorando essa expiação. Mas, segundo outros, ele disse que a causa da pestilência foi a poluição cilônica, e mostrou-lhes como se livrar dela. E, conseqüentemente, dois jovens, Cratino e Ctesíbio, foram condenados à morte e a pestilência foi encerrada” (Diogenes Laertius, 2020, p. 40, tradução e grifo nossos). Embora a tradução em inglês, da qual traduzimos, diga “divindade local”, o mais acertado seria “deus apropriado”, expressão que se encontra no texto grego: “θύειν τῷ προσήκοντι θεῷ” – *kai outw lēgai tō kakón*” (Sacrificar ao deus apropriado; e assim fazer cessar o mal), assim está no livro só com o texto grego. Diogenes Laertius (2013, p. 140, tradução e grifo nossos).

Esse episódio serve de lastro e ponte para a declaração de Paulo de que em Atenas ele achou um altar dedicado ao “deus desconhecido”. O apóstolo parte desse ponto e faz outras pontes que pavimentam seus argumentos no Areópago e permitem aos gregos entenderem a maior parte de seu discurso. Nesse discurso e sua preparação, este artigo se concentra a partir de agora. Falando dessas pontes, Kirschner (2010, p. 76) declara:

O Evangelho de Jesus Cristo abre possibilidades variadas de diálogo e interação para o Cristianismo com o mundo no qual vivemos. O apóstolo Paulo é um excelente modelo para nós hoje. Ele demonstra essas possibilidades tanto no campo religioso como no profano e no erudito.

Antes do discurso no Areópago, Paulo foi acusado de pregar novos deuses, algo que já havia custado a condenação de Sócrates¹⁴, séculos antes.

Embora as representações de Sócrates por Xenofonte e Platão possam diferir, ambos os autores concordam – quase literalmente – em seu julgamento sobre essa acusação específica. Xenofonte, por exemplo, inicia suas *Memoráveis* afirmando as palavras da acusação ateniense: “Sócrates é culpado por rejeitar os deuses reconhecidos pelo estado e trazer outros deuses, novos” (I.1.1: ἀδικεῖ Σωκράτης οὐς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων). Mas, diz Xenofonte, “Sócrates não estava introduzindo nada de novo além dos outros que reconhecem a divinação... o augúrio... os oráculos... as coincidências e os sacrifícios” (I.1.3: ὁ δ’ οὐδὲν καινότερον εἰσέφερε). Na *Apologia de Platão*, encontramos a mesma acusação, desta vez através da boca de Sócrates: “[A acusação] diz: ‘Sócrates é culpado porque... ele não reconhece os deuses que a pólis reconhece, mas outros, novos deuses’” (24 a.C.; Σωκράτης φησὶν ἀδικεῖν τοῦς... θεοὺς οὐς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινὰ). Independentemente de sua precisão histórica – embora seja provavelmente precisa – essa memória persistiu em forma pura através do tempo do NT e além, conforme atestam fontes cristãs, pagãs e judaicas. Não temos evidências de que Lucas tenha lido Xenofonte ou Platão, mas a notável semelhança de linguagem – ξένων δαιμονίων (v. 18), ἡ καινὴ αὐτῇ ἡ διδασχὴ, ξενίζοντα, εἰσφέρεις (v. 19-20), ξένοι, καινότερον (v. 21) – sugere nada menos que uma tentativa consciente por parte de Lucas de vivificar a memória do julgamento de Sócrates na mente de seus ouvintes e forjar uma conexão com a reputação ateniense de impor a pena de morte àqueles que introduziam novos deuses (Rowe, 2009, p. 31, tradução nossa).

Diante dessa acusação, Paulo foi levado diante do Areópago para se defender. As palavras gregas abaixo demonstram a dramaticidade do evento, desde a indignação de Paulo até a coerção grega para levá-lo ao monte (Quadro 1).

Paulo fica indignado diante da idolatria reinante em Atenas (At 17,16), passa a falar na sinagoga e na praça (At 17,17), daí é confrontado pelos filósofos que o chamam de σπερμολόγος

Quadro 1 – Termos gregos que apontam uma dramaticidade da situação em Atenas.

Texto grego do Nestle-Aland ²⁸ (2018)	Tradução em português
Παρωξύνετο (v. 16)	Provocar, injuriar, desprezar, perturbar
σπερμολόγος (v. 18)	Tagarela, vadio da praça
ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι (v. 18)	Parece pregador de estranhos deuses
ἐπιλαμβάνομαι (v. 19)	Agarraram, arrastaram

Fonte: Elaborado pelos autores (2026).

¹⁴ “Com o seu cuidadoso uso de ξένοι, ‘estrangeiros’, e καινότερον, ‘mais novo’, Lucas acrescenta um tom de ironia, no qual leitores atentos podem reconhecer a hipocrisia ateniense: o conselho está preparado para ameaçar Paulo com a acusação de trazer καινὰ / ξένα δαιμόνια, ‘novas, estrangeiras divindades’, mas são os próprios atenienses que admitem os ξένοι, ‘estrangeiros’, em sua cidade e, junto com eles, passam o tempo falando e ouvindo algo καινότερον, ‘mais novo’. A força do comparativo aqui não deveria ser desprezada, pois Lucas poderia, simplesmente, ter escrito o adjetivo no grau positivo καινός, ‘novo’. Ao contrário, καινότερον tem um referente específico com o qual deve ser comparado: a pregação de Paulo (Rowe, 2009, p. 32)” (Oliveira, 2016, p. 260).

(tagarela) e o acusam de ser um pregador de ξένων δαιμονίων¹⁵ (estranhos deuses, At 17,18), fato perigoso, como já referido acima. Por fim, eles o levam à força para o Areópago, ἐπιλαμβάνομαι (agarraram, At 17,19), como explica Rowe (2009, p. 29, tradução nossa): “Tanto em 16,19 quanto em 17,19, ἐπιλαμβάνομαι carrega o sentido de ‘agarrar’, com a intenção de forçar a pessoa apreendida a comparecer perante as autoridades políticas”. É nesse contexto que Paulo tem a oportunidade de discursar e o faz em consonância com o que vem a ser entendido como inculturação hoje em dia.

De fato, diante da coerção grega e da acusação de pregar divindades estranhas, o apelo inicial de Paulo ao altar do “deus desconhecido” (ἄγνώστῳ θεῷ) e a outras referências helênicas funcionou, a princípio, como uma estratégia de autopreservação discursiva. Contudo, a inculturação propriamente dita começou no momento em que Paulo utilizou esses pontos de contato filosóficos e religiosos não apenas para se defender, mas para criticar radicalmente a idolatria ateniense e traduzir a verdade do evangelho para aquela cultura. Rossé (2010, p. 204, tradução nossa) observa:

O discurso de Paulo no Areópago deve ser considerado como um dos pontos altos do livro pela originalidade e importância que possui como exemplo de inculturação. Lucas não hesita em adotar expressões, conceitos e até mesmo citações do estoicismo (como a tríade panteísta: viver-mover-ser, a citação de Arato no v. 28b, a ideia de Deus que não tem necessidades, que cuida do mundo, o convite para buscar o logos divino, a parentela entre o homem e as divindades) para criar um ponto de contato com o público, sobre o qual então desenvolve a sua própria mensagem.

Pode-se dizer que a *Gaudium et Spes*, embora não cite Atos 17 e o episódio em Atenas, capta o espírito da questão enfrentada pelo Apóstolo de Cristo:

Além disso, os teólogos, observados os métodos próprios e as exigências da ciência teológica, são convidados sem cessar a descobrir a maneira mais adaptada de comunicar a doutrina aos homens do seu tempo; porque uma coisa é o próprio depósito da Fé ou as verdades e outra é o modo de enunciá-las, conservando-se, contudo, o mesmo significado e a mesma sentença (GS, 62).

Como classificar o discurso de Paulo? “Não se trata de uma discussão filosófica entre Paulo e os presentes, nem de uma exposição de teologia natural [...]”. Antes é: “uma proclamação missionária apresentada pelo autor como exemplo de como pregar ao mundo pagão da cultura” (Rossé, 2010, p. 205, tradução nossa).

Em Atos 17,19-21, tem-se a ambientação para a fala do apóstolo. Nessa prévia há alguns detalhes interessantes e vê-se que, no início do discurso (At 17,22-23), Paulo usa um termo ambíguo e procura um ponto pacífico para poder iniciar sua fala, detalhes vistos em alguns termos gregos utilizados (Quadro 2).

Quadro 2 – Alguns termos gregos e sua tradução em Atos 17,19-23.

Texto grego do Nestle-Aland ²⁸ (2018)	Tradução em português
ξένων δαιμονίων (v. 18)	Deuses novos/estranhos
ἡ καὶ νῦν αὖτις διδάσκει, ξενίζοντα... εἰσφέρεις (v. 19-20)	Nova coisa que ensina, coisas estranhas... trazes
ξένοι, καινότερον (v. 21)	Estrangeiros , novidades/últimas novidades
δεδιδασκευασμένοι (v. 22)	Muito religiosos/supersticiosos
ἄγνῳστῳ θεῷ (v. 23)	Deus desconhecido

Fonte: Elaborado pelos autores (2026).

¹⁵ “Não menos importante é o termo usado pelos filósofos epicuristas e estoicos para denegrir Paulo por sua falta de sofisticação, σπερμολόγος (v. 18). Demóstenes, por exemplo, em uma ocasião escreveu sobre seu acusador, Ésquines: “Por que se meu caluniador tivesse sido Éaco, ou Radamanto, ou Minos, em vez de um mero fofoqueiro, um vadio da praça [ἀλλὰ μὴ σπερμολόγος περιτρίμυ' ἀγορᾶς]. . . dificilmente ele teria usado tal linguagem, ou se equipado com tais expressões ofensivas” (De Corona, 18.127 [269], tradução LCL). E Dião Crisóstomo caracteriza os cínicos como σπερμολόγοι aqueles que se postam “nas esquinas das ruas, becos e portões dos templos... juntando piadas grosseiras e muitas fofocas [πολλὴν σπερμολογίαν] e aquela banalidade baixa que lembra a praça do mercado [τὰς ἀγοραίους ταύτας]” (Discurso, 32.9, tradução LCL). De maneira semelhante, a argumentação de Paulo (διελέγετο, v. 17a), dizem os eruditos, revela sua ignorância das fontes primárias (como poderíamos dizer) e simultaneamente o rotula como um impostor filosófico. No melhor dos casos, seus fragmentos de conhecimento vêm de um dos florilégios circulando na ἀγορά (v. 17); no pior dos casos, das conversas de café na Barnes & Noble” (Rowe, 2009, p. 28, tradução nossa).

É importante destacar aqui que a abordagem de Atos 17, especialmente na prévia do discurso, demonstra uma análise contextual e literária ampla por parte de Lucas, sublinhando a intencionalidade inculturada de Paulo. A exploração da ambiguidade do termo **δεισιδαιμονεστέρους** (simultaneamente “muito religiosos” e “supersticiosos”) e a crítica irônica à curiosidade ateniense por novidades (**καινότερον**), por exemplo, revelam que a comunicação de Paulo foi meticulosamente calibrada. Essa sofisticação linguística e contextual permitiu a Paulo avançar uma crítica à **ἄγνοια** (“ignorância”; v. 30) ateniense de forma segura, traduzindo a mensagem cristã de modo que ela se tornasse relevante e acessível.

Este artigo já discorreu sobre a acusação de que Paulo falava de deuses estranhos. Tal denúncia se revelará infundada, mas o detalhe é que, como já antecipado, Atos 17,21 chama a atenção para o fato de que o povo de Atenas e os estrangeiros residentes gostavam de novidades e eram curiosos¹⁶: **Ἀθηναῖοι δὲ πάντες καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι εἰς οὐδὲν ἕτερον ἠυκαίρουν ἢ λέγειν τι ἢ ἀκούειν τι καινότερον**. (Todos os atenienses e os estrangeiros residentes [em Atenas] não gastavam seu tempo em outra coisa a não ser falar e ouvir as mais novas [coisas, as novidades]) Situação essa que é contraditória, pois, se eles gostavam de novidades, como condenar alguém por falar de algo novo?

As primeiras palavras de Paulo mostram que ele tentava um contato proveitoso com seus interlocutores, embora não deixasse de repreendê-los sutilmente, fato só percebido pelos leitores do texto de *Atos dos Apóstolos* e não por quem vivenciava a cena, pois, como já mencionado, o termo **δεισιδαιμονεστέρους** (religiosos/supersticiosos) é ambíguo, assim como também explica Rowe (2009, p. 33, tradução nossa):

Por outro lado, outros estudiosos observam o sentido claramente pejorativo que **δεισιδαίμων** poderia ter no mundo antigo e interpretam a frase não como uma jogada retórica habilidosa, mas como um ataque frontal de Paulo à “superstição” ateniense. Essa leitura, além disso, remete ao verso 17,16, onde Lucas explicitamente afirma que Paulo estava exasperado com a idolatria da cidade, e avança para o verso 17,30, onde Paulo caracteriza a idolatria ateniense como **ἄγνοια** (cf. 17,23!) – dificilmente uma louvação à sua piedade. Na verdade, no entanto, essas duas leituras diferentes de **δεισιδαίμων** são apenas dois lados da mesma moeda. Como observa Hans-Josef Klauck, Lucas realmente explora a ambiguidade de **δεισιδαιμονεστέρους**. Os personagens da história, ou seja, ouvem **δεισιδαιμονεστέρους** de forma elogiosa, enquanto os ouvintes – lembrando a perspectiva criada por 17,16 – ouvem a crítica de Lucas à idolatria ateniense como superstição. **Δεισιδαιμονεστέρους** é simultaneamente muito “religioso” e “supersticioso”. Eliminar a ambiguidade de **δεισιδαιμονεστέρους**, portanto, é eliminar a ironia dramática e a maneira sofisticada como essa técnica negocia entre a apresentação histórica do autor e a situação contemporânea do leitor.

A declaração sobre o deus desconhecido já foi retratada no início desta seção, mas cabe apenas ressaltar o uso dessa expressão na mensagem de Paulo: “Vincular a identidade do Deus desconhecido à criação é minar da forma mais radical possível a acusação de pregar uma nova divindade. Francamente, dificilmente poderia ser mais antigo do que isso: o Deus sobre o qual Paulo fala criou o mundo no qual Atenas existe” (Rowe, 2009, p. 34, tradução nossa). Com essa fala o apóstolo lança uma base discursiva compartilhada com seu público e que se desenrola a partir de agora.

¹⁶ “A transição da demanda do Areópago (vv. 19-20) para o discurso de Paulo (vv. 22-31) é fornecida por uma observação que geralmente é interpretada como reflexo do conhecimento de Lucas sobre mais um aspecto familiar da reputação de Atenas: a curiosidade proverbial de seus cidadãos (**Ἀθηναῖοι... πάντες καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι εἰς οὐδὲν ἕτερον ἠυκαίρουν ἢ λέγειν τι ἢ ἀκούειν τι καινότερον**, v. 21). Em sua interpretação mais óbvia, essa leitura do v. 21 é sem dúvida correta. No entanto, dizer que o v. 21 fala aqui da curiosidade ateniense em um “sentido não pejorativo” ou dá o “motivo” do Areópago é perder a crítica inteligente e bem colocada de Lucas” (Rowe, 2009, p. 32, tradução nossa).

Apesar de a fala paulina começar em Atos 17,22 e ir até Atos 17,31, o principal dela, segundo Talbert (2005, p. 154, tradução nossa), se encontra nos vv. 24-29, em que há um padrão A-B: “Em cada caso, A diz respeito a quem Deus é; B trata das implicações para o culto daquele que é Deus”. Paulo descreve ou caracteriza o Deus que ele está apresentando ao público em Atenas, descrevendo conceitos conhecidos, mas indo em outra direção, na qual se argumenta que essa Divindade é maior e não pode ser comparada a qualquer deus grego; na verdade, baseado, em parte, nos ensinamentos filosóficos, Paulo desconstrói o sistema religioso idólatra. O padrão apresentado por Talbert (2005, p. 154, tradução nossa) é o seguinte:

A – Quem Deus é: criador (v. 24a)

B – Implicação para o culto: sem templos (v. 24b)

B’ – Implicação para o culto: sem culto sacrificial (v. 25a)

A’ – Quem Deus é: doador de vida, respiração, tudo (v. 25b)

A’’ – Quem Deus é: criador dos humanos para buscá-lo (vv. 26-28)

B’’ – Implicação para o culto: sem ídolos (v. 29)

Há nesse esquema um padrão de apresentação de quem é Deus, seguido de um confronto aos rituais idólatras, “este ataque aos templos, ídolos e sacrifícios reflete o melhor da filosofia pagã, ecoa o judaísmo helenístico e está geralmente em continuidade com a teologia de Lucas-Atos” (Talbert, 2005, p. 154, tradução nossa). No quadro a seguir há uma comparação do que Paulo e os filósofos antigos disseram, o texto é baseado em Talbert (2005):

Quadro 3 – Falas de Paulo e dos filósofos comparadas.

FALA DE PAULO	FALA DOS FILÓSOFOS
Deus é criador – At 17,24a	Epiteto, <i>Diatribai</i> , cap. 7: “Deus fez todas as coisas no universo.”
Deus não habita em santuários feitos por mãos humanas – At 17,24b	Sêneca (segundo Lactância, <i>Institutiones</i> 6.25): “Templos não devem ser construídos para ele com pedras empilhadas no alto”; Zeno (segundo Plutarco, <i>Moralia</i> 1034B) ensinou: “Não se deve construir templos para os deuses”.
Deus concede a todos vida, fôlego e tudo – At 17,25b	Sêneca, <i>Epistulae</i> 95.47: “Deus não busca servos; ele mesmo serve à humanidade” ... Eurípides, <i>Herakles</i> 1345-46: “Deus não precisa de nada”; Plutarco, <i>Moralia</i> 1052D: Deus é autossuficiente.
Deus é o criador de toda a raça humana – At 17,26a	Sêneca, <i>Epistulae</i> 44.1: “todas as pessoas, se traçadas de volta às suas origens, são descendentes dos deuses”; Dião Crisóstomo, <i>Oratio</i> 30.26: É dos deuses que a raça dos homens descende.
Ele fez as estações e os tempos determinados – At 17,26b-27a	Cícero, <i>Tusculanae Disputationes</i> 1.28.68-69: As estações e zonas são evidências da existência de Deus.
Deus não está longe de nós – At 17,27b-28a	Sêneca, <i>Epistulae</i> 41.1-2: “Deus está perto de você; ele está com você; ele está dentro de você.”
Somos geração (descendência) de Deus – At 17,28b	Clemente de Alexandria, <i>Stromateis</i> 1.19, diz que a citação “Porque também nós somos sua descendência” vem do poeta grego Arato (cerca de 310 a.C.).

Fonte: Adaptado de Talbert (2005, p. 154, tradução nossa).

Paulo cita dois poetas gregos: “Epimênides (‘*nele vivemos, nos movemos...*’) e Arato (‘*somos descendência dele*’), para deixar patente que vestígios da verdade de Deus podem ser encontrados tanto na natureza como no próprio ser humano, inclusive na sabedoria helênica” (Kirschner, 2010, p. 73, grifo do autor). Todo esse referencial poético-filosófico utilizado pelo apóstolo em sua fala declara o desejo de tornar o evangelho conhecido ao mundo inteiro, usar a

linguagem que os outros possam entender e não ficar discursando apenas entre os pares, com um dialeto religioso-eclesiástico¹⁷.

Embora haja um *background* comum, até esse ponto do discurso paulino¹⁸ não se deve entender, porém, que haja uma concordância entre as declarações filosóficas que exaltam os deuses gregos e o uso dessas referências por parte de Paulo em sua fala. De fato, “ao acessar uma variedade de posições filosóficas ou teológicas plausíveis, Lucas evita identificar diretamente o Deus de Israel com qualquer construção pagã específica de θεῖος (por exemplo, a estoica) e assim preserva o espaço no qual manter sua crítica à idolatria” (Rowe, 2009, p. 37, tradução nossa).

No término do discurso-sermão, Paulo descreve mais detidamente os chamados dois deuses que o levaram ao Areópago: Jesus e a ressurreição (para os gregos uma divindade também) (Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν – At 17,18), de forma conectada em Atos 17,30-31. Apresenta que o Deus desconhecido quer se fazer conhecido, que ele não leva em consideração o período que os seres humanos não o conheciam, mas que os chama a se converterem, preparando-se para o juízo que Jesus, o que esteve morto e ressuscitou, conduzirá. Assim, “embora Paulo possa evitar a acusação específica de novidade, seu discurso ainda é politicamente carregado, pois de fato implica um chamado para abraçar um novo modo de vida e abandonar a adoração pagã (cf. μετάνοια, v. 30)” (Rowe, 2009, p. 41, tradução nossa).

Diante dessa conclusão, a maioria do público se dispersa desinteressada. “De fato, Lucas apresenta dois tipos de reação, ambas negativas: alguns zombam; outros adiam o diálogo para outra ocasião. Mas em que sentido? Para aprofundar o tema? Ou no sentido de “Não nos incomode mais!”? Esta última possibilidade é preferível (cf. v. 18)” (Rossé, 2010, p. 209, tradução nossa). Embora tenha havido quem aceitasse a mensagem (poucos, é verdade), os que aceitaram geraram frutos importantes¹⁹. As poucas conversões não devem esmorecer o mensageiro. É preciso ressaltar que:

O Evangelho de Jesus Cristo abre possibilidades variadas de diálogo e interação para o Cristianismo com o mundo no qual vivemos. O apóstolo Paulo é um excelente modelo para nós hoje. Ele demonstra essas possibilidades tanto no campo religioso como no profano e no erudito (Kirschner, 2010, p. 76).

A análise do discurso de Paulo no Areópago, conforme relatado em Atos 17,16-34, ilustra de maneira exemplar o conceito de inculturação, segundo o qual a mensagem do evangelho é contextualizada dentro da cultura local para facilitar a compreensão e aceitação. O caráter dedutivo da inculturação paulina é demonstrado na progressão lógica do seu discurso: Paulo inicia com o terreno comum (o padrão A, caracterizando Deus como Criador e Doador de vida), e usa essas referências para fundamentar a crítica incisiva ao culto idólatra (o padrão B, a negação de templos e ídolos), culminando na exigência de transformação (o chamado à metanoia). Ao desconstruir o sistema idólatra com base em conceitos filosóficos helênicos aceitos, Paulo garante que a

¹⁷ “Em meados do séc. XX, o teólogo suíço Karl Barth advertia seus estudantes sobre a importância fundamental de se ter a Bíblia na mão e o jornal do dia na outra mão, a fim de estarem atentos às possibilidades e à própria necessidade de interação do Evangelho com o mundo e a sociedade em que vivemos. Exigimos que as pessoas de fora aprendam esse dialeto para se relacionarem com Deus — na língua que, supostamente, somente Deus e os crentes entendem. Mas a encarnação do logos de Deus (Jo 1,14), bem como a prática missionária paulina, demonstra exatamente o oposto disso: Deus vem ao encontro do ser humano, dentro das limitações da “carne”, em seu próprio Filho, que revela a Divindade com um rosto humano (Jo 1,18)” (Kirschner, 2010, p. 70).

¹⁸ “Em cada afirmação feita até agora no cerne de sua proclamação, o Paulo lucano utiliza a crítica filosófica comum do Mediterrâneo em relação aos templos, sacrifícios e ídolos. Dessa forma, ele afirma que a religião popular em Atenas não está à altura dos insights dos filósofos e poetas pagãos. Em tudo isso, ele buscou o terreno comum. Não há nada que ele tenha dito até agora que pareça ridículo para seu público filosófico. Além disso, não há nada que ele tenha dito até agora que viole a consciência de um judeu helenístico ou de um messianista lucano” (Talbert, 2005, p. 156, tradução nossa).

¹⁹ “O narrador encerra com um resultado positivo: há conversões. Ele menciona Dionísio, que a tradição apresentará como o primeiro bispo de Atenas (Eusébio de Cesareia, *Historia Ecclesiae* 3,9,10; 4,23,3); Dâmaris, um nome grego comum. O autor dá a entender que da pregação de Paulo em Atenas não surgiu uma Igreja. No entanto, com a conversão de Dionísio, membro do Conselho da cidade, o Evangelho dá frutos no mundo da cultura” (Rossé, 2010, p. 209, tradução nossa).

inculturação mantenha a fidelidade à essência do evangelho, tornando a demonstração não apenas intuitiva, mas lógica e consequente.

Ademais, vale reforçar, a abordagem do apóstolo utilizando referências conhecidas dos atenienses e conectando conceitos filosóficos e religiosos familiares com a verdade cristã demonstra a eficácia de comunicar a fé de maneira relevante e acessível. Apesar das reações mistas de seu público, com alguns zombando e outros adiando a discussão, o episódio ressalta a importância de perseverar na missão evangelística. A capacidade de Paulo de dialogar tanto com o religioso quanto com o profano, o erudito e o cotidiano, serve como um modelo valioso para os cristãos contemporâneos, incentivando-os a engajar-se de maneira significativa com o mundo ao seu redor, sempre buscando pontos de contato que permitam uma comunicação mais eficaz do evangelho.

Considerações Finais

O discurso de Paulo no Areópago exemplifica de maneira prática a teoria de inculturação percebida no texto da *Gaudium et Spes*. Paulo utiliza elementos culturais e religiosos presentes em seu público, como o altar ao “deus desconhecido”, para criar uma ponte entre a mensagem cristã e o contexto cultural grego. Essa abordagem demonstra a eficácia de reconhecer e integrar aspectos culturais na comunicação da fé, permitindo uma recepção mais compreensível do evangelho. A utilização de conceitos familiares ao público ateniense não apenas facilitou a transmissão da mensagem cristã, mas também mostrou respeito e valorização pela cultura local.

A visão de inculturação depreendida da leitura da *Gaudium et Spes* e a atitude de Paulo em Atenas sublinham a importância de uma abordagem dialógica e respeitosa entre religião e cultura, sem adulteração da essência da mensagem cristã. Essa interação respeitosa permite um encontro frutífero e resulta em evangelização eficaz. Esse equilíbrio promove um testemunho autêntico e relevante da fé cristã para o mundo, revelando que a inculturação pode enriquecer tanto a religião quanto a cultura.

Referências

- Anjos, M. F. Evangelização e Inculturação: Introduzindo as Questões. In: Anjos, M. F. et al. (org.). *Inculturação: Desafios Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 13–18.
- Aragão, G. S. Identidade e Alteridade: Lógica e Teologia, Transdisciplinaridade e Diálogo Inter-Religioso. In: Freitas, M. C. (org.). *Teologia e Sociedade: Relevância e Funções*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 275–287.
- Braga, A. Igreja e cultura. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, n. 56, p. 101–118, 2010.
- Concílio Vaticano II, 1962–1965. Vaticano. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. In: Vier, F. (coord.). *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 143–256.
- Cache, D. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: Edusc, 1999.
- Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Editado com introdução por Tiziano Dorandi. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers: Compact Edition*. New York: Oxford University Press, 2020.
- Doss, G. R. *Introdução à Missão Adventista: Teologia, História e Estratégias*. 1. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2024.
- Erickson, M. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2015.
- Guerriero, S. A Diversidade Cultural Como Desafio à Teologia. In: Baptista, P. A.; Sanchez, W. L. (org.). *Teologia e Sociedade: Relações, Dimensões e Valores Éticos*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 119–144.

- Guerriero, S. A. Cultura. In: Sanchez, W. L.; PASSOS, J. D. (org.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 240-245.
- Kirschner, E. F. A sinagoga, a praça e a academia: o evangelho em diálogo com o religioso, o profano e o erudito. Reflexões a partir de Atos 17.16-34. *Vox Scripturae – Revista Teológica Brasileira*, v. 18, n. 1, p. 47-64, 2010.
- Laraia, R. B. *Cultura: Um Conceito Antropológico*. 22. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- Lopes, G. *Gaudium et Spes: Texto e Comentário*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. Revidierte Auflage. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.
- Oliveira, L. L. Os Discursos Epidícticos de Paulo de Tarso no Livro dos Atos dos Apóstolos: Tradução e Comentários. 2016. 429 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- Palladino, E. *Gaudium et Spes: Storia, Comento, Ricezione*. Roma: Studium, 2013.
- Pausanias. *Description of Greece in Six Volumes: Vol 1, Books I and II*. London; New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1918.
- Plato. *Laws I: Books I-VI*. Tradução de R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1961. (Loeb Classical Library, 187).
- Rahner, K. Cristianesimo e Religioni Non Cristiane. In: Rahner, K. *Saggi di Antropologia Soprannaturale*. Roma: Paoline, 1975. p. 533-571.
- Richardson, D. *O Fator Melquisedeque: O Testemunho de Deus nas Culturas por Todo o Mundo*. 3. ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- Rossé, G. *Atti Degli Apostoli: Introduzione, Traduzione e Comento. Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi*, v. 41. Milano: Edizione San Paolo, 2010.
- Rowe, C. K. *World Upside Down: Reading Acts in the Graeco-Roman Age*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Souza, N. (org.). *De Esperança em Esperança: Notas Sobre a Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. São Paulo: Editora Pluralidades, 2024. v. 1.
- Suess, P. Evangelização e Inculturação: Conceitos, Questionamentos, Perspectivas. In: Anjos, M. F. et al. (org.). *Inculturação: Desafios Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 19-47.
- Talbert, C. H. *Reading Acts: A Literary and Theological Commentary*. Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2005.
- Tillich, P. The Church and Contemporary Culture. In: *World Christian Education*, 1956, p. 41-43. Disponível em: <https://www.religion-online.org/article/the-church-and-contemporary-culture>. Acesso em: 29 maio 2024.