

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

DAVID MESQUIATI DE OLIVEIRA

MISSÃO, CULTURA E TRANSFORMAÇÃO:
DESAFIOS PARA A PRÁTICA MISSIONÁRIA COMUNICATIVA

São Leopoldo

2010

DAVID MESQUIATI DE OLIVEIRA

MISSÃO, CULTURA E TRANSFORMAÇÃO:
DESAFIOS PARA A PRÁTICA MISSIONÁRIA COMUNICATIVA

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Teologia Prática

Orientador: Roberto Ervino Zwetsch

São Leopoldo
2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

O48m Oliveira, David Mesquiati de
Missão, cultura e transformação: desafios para a
prática missionária comunicativa / David Mesquiati de
Oliveira ; orientador Roberto Ervino Zwetsch. – São
Leopoldo : EST/PPG, 2010.
172 f.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de
Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em
Teologia. São Leopoldo, 2010.

1. Missão da igreja. 2. Evangelização. 3. Diaconia.
4. Obras da igreja. I. Zwetsch, Roberto Ervino. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

DAVID MESQUIATI DE OLIVEIRA

MISSÃO, CULTURA E TRANSFORMAÇÃO:
DESAFIOS PARA A PRÁTICA MISSIONÁRIA COMUNICATIVA

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Teologia Prática

Data: 27 de Agosto de 2010

Roberto Ervino Zwetsch – Doutor em Teologia – EST

Gisela Isolde Waechter Streck – Doutora em Teologia – EST

Joe Marçal Gonçalves dos Santos – Doutor em Teologia – PUCRS

RESUMO

Esta dissertação é uma investigação e proposta sobre a prática missionária da igreja cristã com vistas à transformação social em um mundo pluralista. O primeiro capítulo aborda a dimensão comunicativa da ação segundo Jürgen Habermas, analisando como são coordenadas as ações coletivas em sociedade e como a ética e as culturas influenciam as ações sociais, especialmente a ação missionária. Investiga a prática missionária na sociedade focando o objetivo e método da ação. Pergunta pela relação entre evangelho e cultura e sobre a possibilidade do encontro com as religiões no mundo. Este capítulo termina considerando como comunicar o evangelho na América Latina e aponta para uma prática missionária a partir do diálogo, tendo como referencial o agir trinitário de Deus. O segundo capítulo avalia as conseqüências de se adotar um modelo missionário baseado em debates e consensos. Fundamenta a missão como mover-se em direção ao outro, e resgata a responsabilidade social da igreja a partir da solidariedade, do amor e da compaixão. Descreve essa prática em termos de fraqueza e vulnerabilidade, em oposição aos modelos anteriores que se baseavam em projetos expansionistas da fé. Este capítulo se vale da contribuição teórica do filósofo Gianni Vattimo e sua idéia do pensamento *debole*, que remete à questão de como agir a partir da fraqueza. O exemplo máximo do autoenfraquecimento como forma de interagir com o mundo é analisado, teologicamente, a partir da encarnação do Filho de Deus (*kenosis*) e tira conseqüências para a ação missionária. O último capítulo discute sobre como a missão pode contribuir para a transformação das pessoas, culturas e sociedades. Encontra na diaconia a base para a ação comunicativa transformadora. Servir permite que a comunidade cristã pratique na sua convivência o evangelho que prega com a motivação correta. Há um redescobrimto da ética pessoal e social e da diaconia transformadora como parâmetro para medir a coerência entre proposta do reino de Deus anunciado no evangelho e o que é vivenciado nas comunidades cristãs. A participação da igreja no mundo não é de passividade nem de contemplação. Ela tem voz profética e sua ação visa transformar pessoas, instituições, estruturas sociais e de poder, pela proclamação esperançosa do reino e pela convivência encarnacional desse mesmo evangelho. A pesquisa busca um novo marco para a prática missionária em um mundo em constantes transformações. Termina sugerindo um modelo missionário a partir da diaconia transformadora e de uma teologia da ação missionária testemunhal e comunicativa, apontando para as oportunidades que se apresentam com uma nova metodologia missionária.

Palavras-chave: Teologia da Missão. Diaconia. Culturas. Transformação.

ABSTRACT

This dissertation is an investigation and proposal about the missionary practice of the Christian church with a view to the social change in a pluralist world. The first chapter approaches the communicative dimension of the action according to Jürgen Habermas, analyzing how the collective actions are coordinate in society and how the ethics and cultures influence the social actions, especially the missionary action. It investigates the missionary practice in society focusing to its objective and action method. It asks by the relation between gospel and culture and about the possibility of the meeting with the religions in the world. This chapter finishes wondering how to communicate the gospel in Latin America and the guides to a missionary practice starting from the dialogue, having as a reference the trinity action of God. The second chapter, evaluates the consequences of adopting a missionary model based on debates and consensus. It basis the mission as move towards the other and rescues the social responsibility from solidarity, love and compassion. It describes this practice in terms of weakness and vulnerability, opposite to the previous models that relied on expansionist designs of faith. This chapter draws on the theoretical contribution of the philosopher Gianni Vattimo and *debole* your idea of thinking that leads to the question of how to act from weakness. The ultimate example of own weakness as a form to interact with the world is analyzed, theologically, from the incarnation of the Son of God (*kenosis*). The last chapter discusses about haw the mission can contributes to people, cultures and societies' transformation. It meets in the diakonia the basis to communicate acting. To serve allows to the Christian community practice in gospel familiarity that preaches with the correct motivation. There is a rediscovery of the personal and social ethics and transforming diakonia as a parameter to a measure the coherency between the proposal of God's kingdom announced in the gospel and what is experienced in Christian communities. The participation of the church in the world is not of passivity nor contemplation. It has a prophetic voice and its action aims to transform people, institutions, social and power structures to the hopeful proclamation of the kingdom and by the incarnational familiarity of this gospel. The research seeks a new mark for the missionary practice in a world of constant transformations. It finishes suggesting a missionary model starting from the transforming diakonia and of a missionary and communication action theology, pointing to the opportunities that are presented with a new missionary methodology.

Key words: Mission theology. Diakonia. Cultures. Transformation.

AGRADECIMENTOS

Minha profunda gratidão:

- a Deus em seu chamamento e capacitação;
- a Silvia, esposa, companheira e ajudadora, e aos meus filhos Jheniffer e Guilherme, por terem me permitido partilhar um tempo que era deles, bem como aos meus familiares e amigos;
- aos meus pais, pela educação e inspiração missionária;
- a minha igreja local, Assembléia de Deus em Maruípe, Vitória-ES, pela compreensão, dado o tamanho dessa empreitada;
- a Faculdade Unida de Vitória, representada na pessoa do seu diretor, Vanderlei Rosa, por apostar na minha formação, e conceder uma bolsa parcial de estudos;
- ao corpo docente da Faculdades EST, pela competência teológica e abertura ecumênica, especialmente aos professores que lecionaram no MINTER EST-FTU 2008, que foram de grande inspiração;
- ao Prof. Roberto E. Zwetsch, competente orientador, pessoa sem a qual não teria atingido o objetivo desta pesquisa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 A DIMENSÃO COMUNICATIVA DA AÇÃO MISSIONÁRIA E AS CULTURAS	21
1.1 A dimensão estratégica/comunicativa da ação segundo Jürgen Habermas	22
1.1.1 Os meios de coordenação da ação coletiva na sociedade.....	23
1.1.2 O papel da linguagem na construção do consenso.....	26
1.1.3 A dimensão estratégica em oposição à comunicativa	33
1.2 A prática missionária no mundo e as culturas	39
1.2.1 Um novo paradigma missionário ecumênico emergente.....	40
1.2.2 A relação entre evangelho e cultura	45
1.2.3 A inculturação como ação comunicativa	50
1.3 A comunicação do evangelho na pós-modernidade	55
1.3.1 A questão do método: evangelização e proselitismo	56
1.3.2 O desafio do encontro com as religiões do mundo	62
1.3.3 Trindade como referencial para o agir missionário.....	65
2 A MISSÃO EM FRAQUEZA: CONSTRUINDO UMA PRÁTICA MISSIONÁRIA COMUNICATIVA	68
2.1 A fragilidade da missão como debate	68
2.1.1 A crítica do pensamento pós-metafísico.....	69
2.1.2 As forças que cerceiam o debate missionário	72
2.1.3 Perspectivas para a missão a partir da hipótese <i>debole</i> do pensamento segundo Gianni Vattimo	75
2.2 Os limites da prática missionária comunicativa	76
2.2.1 A vulnerabilidade da missão.....	77
2.2.2 A misericórdia como critério missionário	82
2.2.3 Motivos inadequados na missão	85
2.3 A <i>kenosis</i> como expressão de fraqueza	101
2.3.1 O modelo kenótico de Jesus	101
2.3.2 As não-garantias no encargo missionário	104
2.3.3 Sofrimento e privação na missão	106

3 O REDESCOBRIMENTO DA DIACONIA: UMA AÇÃO TRANSFORMADORA	110
3.1 A transformação de sociedades	111
3.1.1 Mudanças pontuais ou transformação?	112
3.1.2 O compromisso com a justiça, a paz e o amor na cidade	116
3.1.3 A diaconia transformadora no horizonte de uma ética do cuidado	122
3.2 A transformação de indivíduos	130
3.2.1 Restauração de relacionamentos e vida comunitária	131
3.2.2 Uso dos dons e talentos no serviço e na missão	136
3.2.3 Valores do reino e novidade de vida	138
3.3 A transformação de culturas	143
3.3.1 Superando o etnocentrismo na prática missionária	143
3.3.2 Evangelizando e sendo evangelizado	147
3.3.3 Confiança, convivência e fraternidade: bases para a ação missionária comunicativa	150
CONCLUSÃO	155
REFERÊNCIAS	162

INTRODUÇÃO

A religião de um modo geral opera no interior das estruturas sociais. Ela está estreitamente relacionada ao momento histórico e ao contexto humano específico em que se desenvolve¹. O cristianismo não é exceção². Ele tem responsabilidades na sociedade. Quando assume conscientemente seu potencial transformador, é da *missão* ou *ação missionária* que estamos falando. Mas, quando se presta a conservar o sistema vigente, opondo-se à transformação, é preciso investigar que grupos ou forças estão por trás deste redirecionamento.

Hans Küng afirma que “não haverá sobrevivência sem uma ética mundial. Não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões. E sem paz entre as religiões não haverá diálogo entre as religiões”³. As grandes religiões teriam um papel importante na construção de um mundo melhor, pois têm condições de alcançar os corações das pessoas⁴. Para o cristianismo este padrão ético é ainda mais desafiador, pois está fundamentado em Jesus Cristo, que já incorpora em si a transformação totalizante (cósmica) do evangelho. Desafiador também, porque a igreja representa uma proposta de ética social, uma maneira peculiar de viver em comunidade, diferente do mundo, e por isso tem algo a dizer sobre o uso da terra, sobre os sistemas econômicos, em relação à medicina, dinheiro, poder, práticas políticas, ecologia, problemas sociais e assim por diante. É na prática que a igreja cristã demonstra como imagina uma nova realidade⁵.

A partir de meados do século passado, essa preocupação com as estruturas sociais e com a transformação a partir da igreja cristã se intensificou no cenário latino-americano. No âmbito do catolicismo e do protestantismo ecumênico, surgiu a Teologia da Libertação (TL). Em meio a outras igrejas evangélicas e no âmbito da

¹ Tema do Congresso SOTER 2006 em Belo Horizonte. Cf. SOTER - SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Org.) *Religião e transformação social no Brasil hoje*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 5s.

² Mais ainda, Mário F. Miranda afirma que o cristianismo é uma realidade *sui generis*, pois o reino de Deus é constante desafio e meta. O papel do cristianismo é anunciar uma mensagem que inquiete, interpele e desinstale a sociedade corrompida pelo pecado. Cf. MIRANDA, Mário de França. *Igreja e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 140-142.

³ KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. 4 ed. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 7.

⁴ KÜNG, 2003. p. 107, 108.

⁵ EWELL, C. Rosalee V. Ética e missão transformadora. In: KOHL, Manfred Waldemar e BARRO, Antonio Carlos (Orgs.). *Missão integral transformadora*. 2 ed. Londrina: Descoberta, 2006. p. 116-121.

Fraternidade Teológica Latino-Americana, formulou-se a Teologia da Missão Integral (TMI). Jose Míguez Bonino afirmou, quando do Encontro El Escorial 1972, que “o protestantismo (buscou) uma visão de sociedade latino-americana, depois uma inserção nela, por fim a concreção de uma práxis transformadora”⁶. Quase quarenta anos depois, esta práxis ainda permanece tímida e, em alguns casos, segundo Ricardo Gondim, até retrocedeu⁷.

A abordagem que esta dissertação buscou realizar se define por uma leitura panorâmica das contribuições à teologia da missão para o contexto latino-americano em uma perspectiva ecumênica e multidisciplinar. Ecumênica, pois procura avançar de uma visão intraeclesial⁸ para um horizonte de diálogo a partir do fundamento comum do evangelho e na perspectiva do reino de Deus. Por esta razão utilizamos indistintamente autores católicos e protestantes na fundamentação e proposição de uma nova prática missionária. Multidisciplinar, porque utiliza instrumental teórico dos demais ramos do conhecimento para um modelo missionário comunicativo, como da filosofia, da sociologia e da antropologia.

Meu pai também é Ministro das Assembléias de Deus, e como família estivemos envolvidos em vários programas missionários ligados à denominação. Por exemplo, no município de Aracruz, interior do Espírito Santo, havia um projeto missionário de evangelização das tribos tupi-guaranis. Acompanhei diversas vezes meus pais nesse labor. No entanto, o modelo de evangelização consistia em plantação de novas igrejas e conversão dos nativos, com ajudas humanitárias esporádicas. Esta visão se repetia para os programas de missão urbana e para o envio de missionários para outros países. Cresci com o desejo latente de engajar-se como missionário pela influência positiva dos pais. Mas, queria fazê-lo em outras bases. O modelo conversionista anulava a contribuição dos demais grupos cristãos a ponto de ver-se como o único caminho à Deus e a única versão possível da fé

⁶ BONINO, José Míguez. Visão da mudança social e de suas tarefas por parte das igrejas cristãs não-católicas. In: *Fé cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 179.

⁷ Ricardo Gondim apresenta algumas razões para essa desaceleração da Teologia da Missão Integral, argumentando em termos de frustração das expectativas transformadoras. Cf. GONDIM, Ricardo. *Missão integral: em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte, 2010. p. 61-104. Jung Mo Sung, por sua vez, apontou algumas incongruências e descompassos na Teologia da Libertação, sugerindo que aquele paradigma padece de anomalias. Cf. SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. São Paulo: Fonte, 2008. p. 91s.

⁸ Meu contexto específico é de um protestantismo evangélico pentecostal, ligado às Assembléias de Deus, onde transformação está ligada diretamente à conversão do indivíduo. Quanto ao engajamento da igreja na sociedade, o foco permanece em um modelo de missão conversionista e espiritualizante.

cristã (exclusivismo). Isso fazia dos demais cristãos, um "campo missionário" e a meta da missão ficava atrelada às conquistas de territórios geográficos. A interação com as culturas acontecia na forma de mão única.

Entre 2001 e 2005, acompanhado da esposa, fomos enviados à Bolívia em tempo integral por nossa denominação. Já naquele tempo, em busca de alternativas mais participativas, optamos por não seguir com o projeto prioritário de plantação de igrejas. Apesar de permanecer um ano em Santa Cruz de la Sierra, onde inauguramos uma congregação ligada à Asamblea de Dios Boliviana, mudamos para Oruro, onde criamos um instituto bíblico e teológico que reunia vários grupos cristãos em torno da missão⁹. Nos três anos que se seguiram, esta abertura ecumênica mostrou-se mais coerente e frutífera, pois investia na capacitação dos líderes nacionais e na valorização da cultura local. Esta pesquisa aconteceu na busca dessas novas bases para um engajamento missionário em um mundo plural.

O título, "Missão, Cultura e Transformação: desafios para a prática missionária comunicativa", aponta para um engajamento missionário no mundo que contemple uma reflexão, primeiro, sobre a própria missão. Estudos na teologia da missão têm demonstrado que ela não foi compreendida da mesma forma nem por contemporâneos nem por gerações posteriores¹⁰. A missão aqui é entendida conceitualmente, isto é, como o conjunto de valores que norteiam as atividades missionárias. É o projeto restaurador e reconciliador de Deus, que inclui o ser humano, mas não se restringe a ele, abarcando a criação como um todo.

Segundo, a missão cristã sempre se realiza em um contexto sócio-cultural específico. Na história eclesial, a tensão entre evangelho e cultura esteve presente desde os primórdios, quando o evangelho foi revelado ao mundo da época através de Jesus, o Filho e Verbo de Deus, que se inseriu na cultura judaica¹¹. Por cultura entendemos os padrões de comportamento socialmente transmitidos, que operam como sistemas que adaptam as comunidades humanas aos seus

⁹ Fundamos o Instituto Bíblico Yupaychana (IBY) que reunia no seu corpo discente e docente, diferentes denominações, promovendo o diálogo e parceria entre cristãos. Também participamos da Asociación de Iglesias Cristianas Evangélicas (A.I.C.E.), que reunia mensalmente mais de 100 líderes cristãos de várias confessionalidades e de outras instituições ecumênicas como Visión Mundial (em La Paz) e Food for the Hungry International (FHI em Cochabamba).

¹⁰ Cf. BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2002. p. 17-29.

¹¹ Henri Daniel-Rops avalia que essa identificação de Jesus com a cultura judaica foi tão radical que ele de fato se tornou um judeu, não só por nascimento, mas culturalmente, sendo ao mesmo tempo, profundo transformador da sua cultura. Cf. DANIEL-ROPS, Henri. *A vida diária nos tempos de Jesus*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 1988. p. 277-285.

embasamentos biológicos e à sua trajetória histórica. Nesse sentido, as culturas vão se diferenciar quanto ao aspecto econômico, social, político e religioso¹². As culturas como sistema adaptativo são formadas a partir da atividade prática, do interesse utilitário, e por isso em constante mudança. Em sua dimensão antropológica, é uma realidade estrutural, social, histórica e normativa. Em sua dimensão teológica, é a expressão da ação criadora de Deus e simultaneamente do pecado humano. Por esta razão, o evangelho tem acesso ao âmago de qualquer cultura, e pode transformá-la. Inversamente, o evangelho só pode ser transmitido por meio de palavra e ação humana, portanto, segundo categorias culturais que se modificam de tempos em tempos e segundo cada contexto. É por isso que aqui vamos entender cultura a partir de uma visão dialética e dialógica.

Quanto à transformação, ela está relacionada com os sinais do reino de Deus e com a esperança cristã¹³. Será a partir do seu engajamento no mundo, vivendo e acompanhando os povos no descobrimento do evangelho, mas também e na mesma intensidade, interpelando, denunciando e partilhando com o mundo. Jürgen Moltmann afirmou: “os pobres clamam em primeiro lugar por justiça, não por bem estar. Na injustiça que toleramos nós próprios nos destruimos, mesmo quando vivemos com conforto. A fome de direito é uma fome sagrada [...] do próprio Espírito Santo”¹⁴.

Tanto a missão cristã e sua dimensão cultural, quanto a transformação serão trabalhados sob o prisma do diálogo, da interação, a partir de um modelo missionário comunicativo, segundo o qual a prática missionária acontece mediante a formação de acordos e consensos. Aqui entram duas importantes contribuições multidisciplinares: a teoria da ação segundo Jürgen Habermas¹⁵ e o pensamento *debole* em Gianni Vattimo¹⁶.

¹² LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 11 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 60, 61.

¹³ EWELL, 2006. p. 120: “a igreja afirma que em Cristo tudo foi transformado [...] mais que isso, afirmamos que sem Cristo não há a possibilidade de tais transformações; sem Cristo, não temos esperança nem conhecimento do que seria a ética na política, na economia ou na ecologia”.

¹⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 114.

¹⁵ A teoria habermasiana não fez um diálogo direto com a teologia, mas tem aportes teóricos importantes da filosofia e sociologia que enriqueceriam uma teologia latino-americana aberta e interdisciplinar. Sobre essa teoria, as principais obras são: HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. 2 ed. Madrid: Cátedra, 1994; IDEM. *Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987a. (Tomo I); IDEM. *Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987b. (Tomo II); IDEM. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002a; IDEM. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro:

O ponto de partida é o contexto sócio-econômico da América Latina, com tantas injustiças e desigualdades, para o qual a teologia da missão pode intervir de forma transformadora pelo evangelho¹⁷. Além do aspecto espiritual, um evangelho equilibrado e em continuidade com o Jesus retratado pelo Novo Testamento vai evidenciar o aspecto sócio-econômico e físico do ser humano¹⁸. C. René Padilla afirma que ainda há muito a fazer para um maior alcance deste tipo de abordagem, porém, se mostra mais otimista que R. Gondim:

Nestes últimos anos, a causa da missão integral se expandiu de modo admirável, tanto na América Latina como ao redor do mundo, especialmente nos países em desenvolvimento. [...] Certamente, ainda há muito a fazer para que a maioria das igrejas locais, por toda parte, se comprometa com a transformação do mundo a partir do evangelho de Jesus Cristo¹⁹.

O objetivo desta pesquisa é contribuir para a construção de uma prática missionária alternativa, coerente e relevante em uma sociedade pluralista. Ela parte de uma concepção de igreja cristã no sentido amplo²⁰. Inicialmente, é uma discussão sobre a forma e o alcance da prática missionária²¹, e não sobre conteúdos. Não é uma abordagem da missão simplesmente como tarefa a ser

Tempo Brasileiro, 2002b; IDEM. *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70: 2002c; IDEM. *Consciência moral e agir comunicativo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

¹⁶ Filósofo italiano nascido em 1936. Foi integrante do Parlamento Europeu (do qual é um dos idealizadores da constituição europeia). Teórico do chamado *pensiero debole* (pensamento fraco), é autor de numerosas obras sobre filosofia e comunicação.

¹⁷ Jung Mo Sung afirma que o mais importante não é a corrente teológica, mas contribuir para o “fortalecimento do ‘cristianismo de libertação’, um cristianismo que assume o seu papel profético em um mundo de tantas injustiças e sofrimentos humanos”. SUNG, 2008. p. 9. “Cristianismo de libertação” é uma expressão de Michael Löwy, muito usada por Jung Mo Sung. Cf. LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes: Clacso, 2000. p. 57.

¹⁸ Especialmente na obra lucana: “Lucas pensa a sua teologia a partir de fatos concretos da vida e a elabora com categorias históricas, e não a partir de pensamentos especulativos”. BOFF, Lina. *Espírito e missão na obra de Lucas-Atos: para uma teologia do Espírito*. 2 ed. rev. São Paulo: Paulinas, 2003. p.193. E continua: “Lucas conecta o papel da profecia com o ensinamento, pois este interpreta a profecia do Pai em relação a seu Filho. E o Espírito de profecia dá origem a uma nova revelação desse mesmo Espírito que se manifesta na história e no mundo.” p. 204.

¹⁹ PADILLA, C. René. *O que é missão integral?* Viçosa: Ultimato, 2009. p. 10.

²⁰ Entende que não há lugar para a polarização entre o ecumênico e o evangélico. “Se a missão da igreja é a missão do reino de Deus, ela deve ser ao mesmo tempo evangélica e ecumênica”. PADILLA, 2009. p. 132.

²¹ Não para buscar ser uma igreja grande ou politicamente influente, mas para assumir os valores do reino e manifestar o amor e a justiça de Deus agindo com coerência. É preciso tomar partido, fazer uma opção: “gostaria de ver um número cada vez maior de igrejas, ministérios e cristãos envolvidos com pobres e com comunidades”. STEUERNAGEL, Valdir. *O caminho do discipulado*. Belo Horizonte: Missão; Curitiba: Encontrão, 1993. p. 15.

desempenhada²², mas um reconhecimento de que a cultura afeta aspectos essenciais da missão²³ e considerá-la relevante é um caminho necessário. Porém, a forma como se realiza a missão depõe sobre o seu conteúdo, e assim, inevitavelmente, nos voltamos também às questões do conteúdo teológico da prática missionária. No âmbito da evangelização, os métodos estão estreitamente ligados aos conteúdos.

H. Richard Niebuhr em meados do século passado pôde observar e antever a cultura de forma peculiar²⁴. Em se tratando da situação latino-americana, tradicionalmente religiosa, R. Niebuhr afirma que não houve “um estudo sério das estruturas religiosas que herdamos da era colonial”²⁵. E o problema foi agravado porque houve uma ênfase na questão da religião em detrimento da fé e da essência do evangelho:

A grande traição da Igreja como instituição consiste em que, ao invés de constituir-se portadora e testemunha do Evangelho, ela se apresentou como “defensora” do Evangelho. Isto na prática se refletiu num esforço de domesticar o Evangelho, a serviço de determinada cultura e dos seus interesses arraigados. Como resultado, ao invés de seguir o caminho da fé, a igreja se colocou na defesa dos privilégios que lhe garantiam a segurança, na santificação do *status quo*, e a religião resultante dessa traição tornou-se a principal sustentação da ideologia das classes dominantes, da luta pela santificação dos objetos²⁶.

Uma igreja que é testemunha e portadora do evangelho deveria viver de modo digno com o evangelho que professa. Recai sobre ela uma responsabilidade ética e teológica, que não se restringe aos de dentro, mas tem função profética e de serviço para com os de fora. Wolfhart Pannenberg assegura que “o envolvimento cristão com as questões contemporâneas, especialmente com as políticas, é um

²² “Podemos dizer que missão é o caminhar da igreja pelo mundo cumprindo o seu papel de sal e luz para todos os povos.” KOHL, Manfred Waldemar e BARRO, Antonio Carlos (Orgs). *Missão integral transformadora*. 2 ed. Londrina: Descoberta, 2006. p. 7.

²³ “Se ignorarmos a influência da cultura, corremos o risco de errar seriamente na interpretação das situações.” KIRK, J. Andrew. *O que é missão: teologia bíblica de missão*. Londrina: Descoberta, 2006. p. 110.

²⁴ R. Niebuhr publicou *Cristo e cultura* originalmente em inglês em 1951. A tradução em português é a que segue: NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. Para R. Niebuhr, o cristianismo tem como problema principal a relação entre os dois pólos: Cristo e cultura, p. 30s. Tal obra foi retratada como “um dos livros cristãos de maior influência do século passado” e um dos poucos livros que “dominou por muito tempo toda a discussão teológica”. Cf. SWEET, Leonard (Ed.) *A igreja na cultura emergente: cinco pontos de vista*. São Paulo: Vida, 2009. p. 7.

²⁵ NIEBUHR, R. 1967. p. 18

²⁶ NIEBUHR, R. 1967. p. 17.

fenômeno novo”²⁷. Só que agora, tornou-se necessário e urgente. E uma das razões para não manter-se indiferente é que “o individualismo de uma religião particular e a moralidade cristã autoritária tradicional, consciente ou inconscientemente, claramente perceptíveis ajudam a manter as estruturas existentes de domínio. Certamente ajudaram no passado”²⁸. Por isso, especialmente no contexto latino-americano, a ação missionária precisa ser práxis transformadora. Quanto ao papel público e social do cristianismo, Pannenberg completa:

Está claro que qualquer discussão nova quanto à relação cristianismo e sociedade terá de ser conduzida em um cristianismo que é acima do denominacional e não mais autoritário. Isso proporciona ao movimento ecumênico uma relevância direta quanto à questão do papel público e social do cristianismo. Se os cristãos alcançarem sucesso quanto à solução do seu próprio pluralismo, talvez, então, sejam capazes de produzir um modelo que combine pluralismo e unidade moral mais extensa, que também será válida para a vida política²⁹.

A igreja hodierna começa a entender sua participação no mundo com efeitos transformadores, não só defendendo mudanças estruturais nos sistemas de opressão, mas levantando propostas para reparação dos danos e promoção da justiça³⁰. Dessa forma, reconhece seu passado de conformidade com as estruturas dominantes e de exclusão. Pannenberg faz um alerta para que essa posição de participação não seja novamente manipulada por forças ou grupos que não estão interessados na mudança e se perca em muitas ações sem conseqüências:

Há um novo desejo entre os cristãos de fazer parte crítica da vida política, mas isso pode muito bem ser destruído pela desilusão e frustração. A menos que uma *séria consideração teológica* seja dada à associação entre a fé cristã, ação política e os problemas que são por ela ocasionados. Não se deve permitir, portanto, que os slogans cristãos transformem-se, sob uma nova bandeira, em fachadas para pontos de vista e posições que alcancem campos diferentes³¹.

Nesta pesquisa pretendemos justamente dar uma “séria contribuição teológica”, ampliando a esfera da ação das igrejas, em termos de missão abrangente e responsabilidade social. Trata-se de uma ação ética, diaconal e

²⁷ PANNENBERG, Wolfhart. *Fé e realidade*. São Paulo: Fonte: Novo Século, 2004. p. 155.

²⁸ PANNENBERG, 2004. p. 155.

²⁹ PANNENBERG, 2004. p. 172.

³⁰ Por exemplo, a crítica de Leonardo Boff. Cf. BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992. p. 61-69.

³¹ PANNENBERG, 2004. p. 156 (grifo nosso).

teológica voltada para a transformação. Entendemos o evangelho como ação e o reino de Deus como ação que o próprio Deus desenvolve no mundo. José Comblin afirma que “a mensagem a respeito de Deus é que ele é ação: Deus age no mundo. Age, não apenas no passado, mas no presente. Age em seu povo”³². Continua Comblin:

Nosso Deus é inteiramente ação e sua relação com o mundo é sua ação no mundo, ação que exerce permanentemente no mundo, não apenas para conservá-lo ou governá-lo, mas para transformá-lo, para convertê-lo da morte para a vida, da escravidão para a liberdade³³.

Para Comblin este é o verdadeiro assunto da teologia. Ter este entendimento levaria a uma igreja mais relevante no seu contexto como instrumento de Deus para a transformação:

Deus é ação. Nosso Deus é um que age: que liberta, constrói, transforma. Ao falar da ação, a teologia entra em seu verdadeiro assunto. Fala da ação de Deus e também da ação dos homens [...] A teologia cristã é um ensaio para encontrar e enunciar a unidade entre a ação de Deus e a nossa³⁴.

Essa relação de Deus com o mundo (ação no mundo) dá origem à missão cristã. Por isso, o cristianismo vai encarar a história pelo ângulo da ação. Esta ação passa a ser uma chave hermenêutica: ação de Deus e ação das suas testemunhas/discípulos. Roberto E. Zwetsch afirma:

A missão cristã tem como ponto de partida uma ação livre e soberana de Deus. Tal missão de Deus se concretiza por meio de testemunhas. E estas não existem num vazio histórico. Vivem e compartilham histórias, valores, tradições, preconceitos, anseios e esperanças tanto em termos pessoais como grupais³⁵.

Trata-se de uma chave hermenêutica que precisa levar em consideração a realidade e os desafios do seu contexto. Mas, “que tipo de mudança e transformação é, de fato, possível dentro dos parâmetros da história que sofremos e

³² COMBLIN, José. *O tempo da ação: ensaios sobre o Espírito e a história*. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 46.

³³ COMBLIN, 1982. p. 49.

³⁴ COMBLIN, 1982. p. 11.

³⁵ ZWETSCH, Roberto E. Evangelho, missão e culturas – o desafio do século XXI. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia Prática no contexto da América Latina*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 2005. p. 222.

na qual vivemos?”³⁶ Na América Latina o contexto atual forçou uma postura diferente da teologia européia, como percebemos no exemplo seguinte:

A missão evangelizadora, ainda que seja uma ação eclesial sob o dinamismo do Espírito Santo, não deixa de ser uma ação humana, sujeita às contingências da história, como qualquer outra ação. No caso da América Latina e do Caribe, a evangelização esteve atrelada ao modo como o Ocidente cristão tratou, durante cinco séculos, a questão do “outro”, particularmente o pobre. A ótica ora de “submissão”, ora de “rejeição” ou “aniquilamento” do outro caracteriza a lógica de violência com que esteve marcada a missão no contexto sociocultural, tanto na primeira como na segunda globalização. Hoje, a partir da teologia latino-americana, a Igreja no Subcontinente, já portadora de uma leitura crítica de seu passado histórico, está consciente da necessidade de romper com essa lógica de violência. Esforços e tentativas, avanços e retrocessos têm marcado a nova trajetória. A missão só será uma verdadeira ação evangelizadora se tiver como ponto de partida o “outro” [...] O outro como “o diferente”, diferente não como ameaça ou potencial inimigo, mas como instância de enriquecimento e de novas possibilidades³⁷.

Considerando essa concretude do testemunho cristão, buscamos uma teoria da ação que prezasse pela não-violência como pressuposto básico e que reconhecesse uma multiplicidade de caminhos válidos para a construção de uma prática relevante. Tolerância e diálogo precisam ser palavras-chave em um mundo pluralista. Uma lógica de adaptação de modelos prontos, tipo mão-única, não é adequada para uma prática missionária transformadora. Encontramos, então, uma terra fecunda para essa discussão na ética do discurso³⁸, propriamente na abordagem de Jürgen Habermas, na sua teoria do comportamento³⁹. Habermas elaborou um instrumental teórico para analisar as estruturas racionais da ação e da sociedade contemporânea. Seu objetivo é compreender e criticar a sociedade atual e apontar caminhos para uma práxis transformadora via consensos e diálogo:

Porque nosso contato com o mundo é mediado lingüisticamente, o mundo se exime igualmente tanto do acesso direto do sentido como de uma

³⁶ Essa pergunta fez Valdir Steuernagel, considerando o conflito entre realidade e esperança. Cf. STEUERNAGEL, Valdir Raul. *O caminho do discipulado: uma conversa entre o Salmo 146 e o Cântico de Maria*. Belo Horizonte: Missão; Curitiba: Encontro, 1993. p. 88s.

³⁷ BRIGHENTI, Agenor. *A missão evangelizadora no contexto atual: realidade e desafios a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 5-6.

³⁸ A ética do discurso é considerada por J. Habermas a abordagem mais promissora na atualidade. De tradição kantiana, tem ainda em Karl-Otto Apel, Kurt Baier, Marcus George Singer, Paul Lorenzen, Ernst Tugendhat, John Rawls e em J. Habermas as abordagens teóricas mais importantes. HABERMAS, 2003. p. 62.

³⁹ HABERMAS, 2003. p. 39. J. Habermas entende que “tudo aquilo que a cultura humana exhibe em matéria de traços universais reduz-se [...] à infra-estrutura racional da linguagem humana, do conhecer e do agir, isto é, da própria cultura”.

constituição direta, através de formas de intuição e conceitos do entendimento. A objetividade do mundo, que supomos ao falar e agir, está de tal modo entrelaçada com a intersubjetividade do entendimento sobre algo no mundo, que não damos um passo atrás desta correlação, da qual não nos podemos desviar, do horizonte revelado lingüisticamente de nosso mundo da vida intersubjetivamente partilhado⁴⁰.

Habermas propõe uma teoria da sociedade pensada em termos de teoria da comunicação, e entende o processo da vida social como um processo de geração mediada por atos de fala (unidade elementar da fala que pode ser a menor seqüência verbal emitida pelo interlocutor)⁴¹. Sua crítica da sociedade e conseqüente teoria têm instrumentos teóricos que podem servir a uma teologia da missão dialógica⁴². Um projeto sem dúvida ousado, uma vez que Habermas não previu essa aplicação à teologia, dadas as alterações do papel da religião na sociedade moderna e pós-moderna⁴³. De fato a cristandade passou, e as sociedades ocidentais estão em processo de descristianização. Mas a religião não é redundante só porque a modernidade ou pós-modernidade assim o exigiram. Além do mais, o que estamos assistindo no mundo é o retorno da religião, ainda que sob novas formas e diferentes incidências na vida das pessoas.

A ética do discurso, no entanto, não entra no mérito se isso deveria ou não ocorrer. Parte da constatação de que nas “sociedades ocidentais profanas” o fundamento religioso perdeu seu valor⁴⁴ e, portanto, faz-se necessário uma ética universal dialógica. A teoria habermasiana vai ocupar-se em construir as condições de fala para que esse debate possa ocorrer⁴⁵. Está mais preocupada com o processo do debate, do que com o resultado⁴⁶.

É precisamente nesse sentido, como processo, que reside o valor desta teoria para esta pesquisa. Mas quem sabe, também aí a sua grande limitação. Durante muito tempo, a igreja cristã tem se ocupado da missão mais preocupada com o resultado e com os conteúdos, do que com a forma de se envolver. Sua ética foi

⁴⁰ HABERMAS, 2002b. p. 56.

⁴¹ HABERMAS, 1994. p. 94. Para um esboço de “atos de fala”, ver p. 171s.

⁴² Estamos cientes da crítica ao pensamento de Habermas, tanto externa como interna da escola de Frankfurt, que não foram contemplados nesta pesquisa. H. Maturana, Paul Riccoeur, Zigmunt Bauman, Gilles Lipovetsky, Pierre Levy, Paul Virilio e Jean Baudrillard, para citar alguns, contribuiriam com pontos críticos a Habermas.

⁴³ HABERMAS, 2002a, p. 11-60.

⁴⁴ HABERMAS, 2002a, p. 16s.

⁴⁵ Como teoria, em sua abstração, pode desembocar em condições ideais de fala, ao pressupor simetria entre os interlocutores e a imparcialidade da argumentação. Cf. HABERMAS, 2003. p. 97s.

⁴⁶ HABERMAS, 2003. p. 148-149.

questionada, assim como sua motivação e a meta missionária⁴⁷. Concentrar-se neste momento em questões metodológicas, longe de preterir os conteúdos, é uma forma de preservá-los e comunicá-los adequadamente.

Na teoria habermasiana, a coordenação da ação coletiva pode ser de dois tipos: a) orientada ao êxito e b) orientada ao entendimento. As ações sociais que se utilizam do modelo de ação racional voltado para fins é denominado por Habermas como ação estratégica. Opondo-se a estas, a ação comunicativa acontece quando os agentes se orientam primariamente pelo ou ao entendimento mútuo⁴⁸. Estratégia e êxito estão carregados de um sentido pejorativo. É provocativo em uma sociedade inclinada ao progresso, à eficiência, aos cálculos de lucratividade, aos projetos de dominação do mercado, aos planejamentos. Um agente social estratégico seria danoso porque manipularia os demais. Centralizaria sua interpretação e instrumentalizaria todos à sua volta para a consecução do seu plano particular. Habermas propõe, ao invés deste comportamento, que os agentes interajam dialogicamente com vistas ao consenso⁴⁹. Nesse sentido e para os fins desta reflexão teológica, usa-se aqui a expressão modelo missionário comunicativo.

Uma postura tolerante e dialógica conduzirá a igreja cristã a um novo espírito missionário. A pós-modernidade e com ela a realidade do pluralismo nas suas muitas variantes tem trazido diferentes desafios para a ação missionária. Será preciso enfrentar estes novos desafios com discernimento e criatividade. Reino de Deus, discipulado e o Espírito são chaves teológicas que pretendemos utilizar para interpretar nosso tempo e propor mudanças. Para isso, o primeiro capítulo vai tratar da ação missionária na sociedade em vista do objetivo e método da ação. A relação com as demais religiões e com a cultura se dará a partir de uma apropriação do instrumental teórico habermasiano, encaminhando a discussão para uma leitura da prática missionária segundo esta ótica; trata-se de perguntar como a igreja comunicou o evangelho, especialmente no século passado.

O segundo capítulo mostra a fragilidade da missão pensada em termos de diálogo e consenso. Avalia as forças que cerceiam o livre debate e como consensos poderiam ser construídos ao longo do tempo. Exemplifica a fragilidade da missão

⁴⁷ O aparente sucesso e as “realizações” das agências missionárias justificavam a metodologia de mão única, e encobriam, para os propugnadores da missão, as anomalias da motivação e fundamentos missionários do período sob influência iluminista. Cf. BOSCH, 2002. p. 22s.

⁴⁸ HABERMAS, 1994. p. 385.

⁴⁹ HABERMAS, 2003. p. 164s.

com a encarnação do Filho de Deus e a dimensão *kenótica* e martirial, da qual tira lições a partir da ação comunicativa de Deus. O capítulo inicia com uma reflexão sobre o paradoxo da fraqueza, a partir da teoria do pensador italiano G. Vattimo.

O terceiro capítulo avalia qual seria o diferencial da missão e como atrairia o mundo à sua proposta no debate. O resultado tangível é a transformação, mas o que alimenta o processo será interpretado à luz do serviço, do reino de Deus e da ação do Espírito. O texto estuda como indivíduos, culturas e sociedades podem ser atraídos, desafiados e transformados por um modelo missionário comunicativo.

A conclusão irá retomar os resultados da pesquisa e projetar o tipo de missão que desafia a igreja cristã neste século de tantas incertezas e aporias, mas, ao mesmo tempo, tão cheio de promessas e oportunidades para um testemunho de vida radical que aponte para a transformação do mundo. Nesse sentido, trata-se de assumir como igreja cristã o seu lugar como testemunha do reino e como voz profética a serviço da *missio Dei*.

1 A DIMENSÃO COMUNICATIVA DA AÇÃO MISSIONÁRIA E A CULTURA

Considerando a prática da missão em termos de ação, propõe-se utilizar a teoria da ação comunicativa⁵⁰ de Jürgen Habermas para analisar seu desdobramento na teologia da missão. A marca da teoria da ação comunicativa é procurar desenvolver uma teoria da intersubjetividade isenta de dominação. A leitura da prática missionária vigente acontece em meio à tese das mudanças de paradigmas na teologia da missão de David Bosch⁵¹. Ainda que o proclamado paradigma ecumênico possa não ter se estabelecido de forma ampla, a ponto de determinar a prática missionária vigente, é observável que mudanças profundas têm ocorrido em relação ao paradigma moderno/iluminista e que o pluralismo é um fato e o planejamento missionário precisa considerá-lo seriamente.

A teologia da missão passa por muitas mudanças e a igreja é confrontada com um mundo cada vez mais distinto. Novos desafios se apresentam e, com eles, novas perguntas. A prática missionária não passa ilesa no acontecer da igreja. Que conceito de agir a igreja adota na sua ação missionária no mundo atual? Como tem sido a relação com as culturas? Pode ser diferente? O que está mudando? Estas perguntas norteiam esta pesquisa.

Na primeira parte deste capítulo, revisam-se as principais características e dimensões da ação na teoria habermasiana. Na segunda, identifica-se o momento missionário atual e faz-se uma crítica aos modelos de evangelização de tipo “completo”, que se apresentam como terminados em conteúdo e forma. Na terceira parte, reúnem-se os principais elementos para a comunicação do evangelho em um mundo pluralista e em constante transformação.

⁵⁰ No uso dessa teoria, nos apoiamos também em exercícios anteriores realizados por teólogos leitores de Habermas, que empreenderam uma aplicação dessa teoria à teologia, como Julio Paulo Tavares Zabatiero, César M. Lopes, e a crítica de José Maria Mardones, especialmente nos seguintes textos: ZABATIERO, Júlio P. T. As dimensões da ação: construindo o referencial teórico da teologia prática. In: *Práxis Evangélica*, n. 2. Londrina: FTSA, Descoberta, 2003; LOPES, Cesar M. A dimensão estratégica da ação segundo Habermas e a pastoral protestante histórica. In: *Práxis Evangélica*, n. 4, Londrina: FTSA, Descoberta, 2003; e, MARDONES, J. M. *Sociedad moderna y cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1985.

⁵¹ Cf. BOSCH, 2002.

1.1 A dimensão estratégica/comunicativa da ação segundo Jürgen Habermas

A tentativa de toda teoria habermasiana – como da ética do discurso – é a construção de uma teoria que concretize a justiça, postulando o respeito ao sujeito e à comunidade, tornando-os iguais para argumentar. A teoria vai tratar de tipos puros, portanto, com elevado nível de abstração. Para Habermas sua posição tem “a vantagem de que as suposições básicas de ordem cognitivista, universalista e formalista se deixam derivar do princípio moral fundamentado pela ética do Discurso”⁵². Esta ética recupera a utopia de uma sociedade melhor, de indivíduos livres e realizados. Por isso vai privilegiar o entendimento como fruto de uma comunicação sem distorções e coações. Esse princípio “proíbe que, em nome de uma autoridade filosófica, se privilegiem e se fixem *de uma vez por todas* numa teoria moral determinados conteúdos normativos”⁵³. Está voltada para o discurso prático, para o processo:

A ética do Discurso não dá nenhuma orientação conteudística, mas sim, um *procedimento* rico de pressupostos, que deve garantir a imparcialidade da formação do juízo. O Discurso prático é um processo, não para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente. É só com esse procedurismo que a ética do Discurso se distingue de *outras* éticas cognitivistas, universalistas e formalistas⁵⁴.

Considerando que a responsabilidade social é inerente à missão⁵⁵ e que a ação missionária é transformadora por natureza, nos apropriamos do instrumental da teoria habermasiana para identificar o “poder ocultamente incorporado nos sistemas de ação”⁵⁶, para classificar a ação missionária no mundo e avaliar seu impacto benéfico. Por isso, as dimensões estratégica e comunicativa da ação foram

⁵² HABERMAS, 2003. p. 147.

⁵³ HABERMAS, 2003. p. 149 (grifos do texto).

⁵⁴ HABERMAS, 2003. p. 148-9 (grifos do texto).

⁵⁵ Característica da teologia latino-americana, especialmente a abordagem da Teologia da Missão Integral, sob influência do Pacto de Lausanne, 1974. Cf. COMISSÃO BRASILEIRA DE EVANGELIZAÇÃO. *Para que o mundo e o Brasil ouça a sua voz: documentos de Lausanne*. [S.l.], [s.d.]. p. 9, 10, especialmente o cap. “V”, “A responsabilidade social cristã”; PADILLA, 2009. p. 37s.; GONDIM, 2010. p. 61s.; NASCIMENTO FILHO, Antonio J. do. *O papel da ação social na evangelização e missão na América Latina*. Campinas: LPC, 1999. p. 49s.

⁵⁶ HABERMAS, 1994. p. 384 s.

selecionadas⁵⁷. A seguir será examinado como estes meios de coordenação da ação acontecem na sociedade e como distingui-los; além disso, busca-se entender o papel que desempenha a linguagem na construção do consenso coletivo e como estas duas dimensões se manifestariam na teologia da missão.

1.1.1 Os meios de coordenação da ação coletiva em sociedade

Habermas afirma que os efeitos de coordenação da ação coletiva podem surgir de duas formas: como ação estratégica ou como ação comunicativa. Elas obedecem a duas lógicas diferentes: a primeira, a uma lógica impessoal, pois está associada a um mundo sistêmico. A segunda forma de ação trata das relações pessoais, simbólicas, mediadas lingüisticamente. A preocupação é com a integração social, pois “as interações sociais são mais ou menos cooperativas e estáveis, mais ou menos conflituosas ou instáveis”⁵⁸. A questão é como os participantes de uma interação podem coordenar seus planos de ação evitando conflitos e o risco da ruptura da interação. Tem um caráter ético-normativo.

A dimensão estratégica da ação induz a essa ruptura da interação, pois um dos participantes age sobre o outro, cerceando o debate:

Na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o *sucesso*, isto é, para as conseqüências do seu agir, eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seu adversário. A coordenação das ações de sujeitos que se relacionam dessa maneira, isto é, *estrategicamente*, depende da maneira como se entrosam os cálculos de ganho egocêntricos. O grau de cooperação e estabilidade resulta então das faixas de interesses dos participantes⁵⁹.

Uma sociedade com instituições fortes e verdades descritas em tom metafísico influi externamente sobre os planos de ação dos demais participantes. O uso de violência para fazer valer a única interpretação possível pareceria justificada.

⁵⁷ A missão acontece como ação social e coletiva. Buscou-se entender, então, quais são os meios de coordenação dessa ação missionária na sociedade para ver como metodologicamente o modelo missionário vigente faz jus ao evangelho do reino.

⁵⁸ HABERMAS, 2003. p. 164.

⁵⁹ HABERMAS, 2003. p. 164.

Tristes exemplos na história denunciam que o cristianismo não ficou imune a este comportamento, como o fundamentalismo evangélico, a postura da Santa Inquisição e as Cruzadas, por exemplo.

Estas dimensões (comunicativa e estratégica) permitem avaliar a ação coletiva. Mas precisam ser entendidas dentro de uma visão de sociedade: “a distinção entre estas dimensões somente faz pleno sentido no âmbito da visão bidimensional da sociedade de Habermas, mediante a qual se distinguem os aspectos simbólicos dos aspectos concretos da vida social”⁶⁰.

Na visão habermasiana a sociedade encontra-se dividida em “mundo do sistema” e “mundo da vida”⁶¹. O primeiro diz respeito ao cotidiano estruturado, especialmente representado pelo dinheiro (Economia) e pelo poder (Estado). Mas outros aspectos podem ser adicionados, como a mídia e a ciência. Nessa visão sistêmica a “lógica é impessoal”. O segundo, o “mundo da vida”, diz respeito ao simbólico, ao mundo das relações pessoais. Aqui, os valores são constituídos pelo consenso. Há, portanto, uma separação entre esses dois aspectos. Nas sociedades pré-modernas, por exemplo, havia trocas entre simbólico e sistêmico (dupla via), onde um aspecto influenciava o outro. Mas nas sociedades modernas ocidentais, a lógica sistêmica domina a simbólica (mão única)⁶². Quando isso ocorre, a coordenação das ações obedece à dimensão estratégica. Esta, por sua vez, não cria valores (lógica impessoal); o que faz é desacoplar da visão simbólica.

Coordenar as ações coletivas está dentro de um quadro de normalidade, mesmo porque, segundo Habermas:

Toda a ação é intencional. Uma ação pode ser definida como a concretização de uma intenção de um agente que escolhe e decide livremente. A ação apresenta uma estrutura teleológica na medida em que todas as ações-intenções têm por finalidade alcançar a realização de um objetivo pré-estabelecido⁶³.

A estrutura teleológica é pressuposto tanto para o agir comunicativo como para o estratégico. A diferença é que este último está exclusivamente orientado para

⁶⁰ ZABATIERO, 2003. p. 16. Valho-me aqui também de anotações em sala de aula por ocasião das aulas de Fundamentos de Práticas Pastorais com o Prof. Julio Paulo Tavares Zabatiéro, MINTER, EST/FUV, em 2008.

⁶¹ O mundo para Habermas é o conjunto de elementos sobre os quais afirmações verdadeiras são possíveis. Quanto à intencionalidade, usa uma classificação de dois mundos: mundo da vida e mundo do sistema. HABERMAS, 1987b. p. 171; HABERMAS, 1987a. p. 104.

⁶² HABERMAS, 1987b. p. 264.

⁶³ HABERMAS, 2002c. p. 190.

o sucesso⁶⁴. O agir comunicativo, ao contrário, especifica condições para garantir um acordo amplamente discutido e assegurar que o processo se mantenha, pois o mesmo não é estático. Mas nos dois conceitos os atores têm capacidade de agir em busca de objetivos e interesses em defender seus planos de ação⁶⁵.

Surge o problema quando essa coordenação obedece a interesses escusos e os agentes sociais, sejam eles atores individuais ou instituições, passam a agir coercitivamente, impondo seus planos de ação. Os demais atores serão manipulados para se alcançarem objetivos pré-determinados. Trata-se de uma dimensão utilitarista, onde o outro é reduzido a um instrumento para se chegar a objetivos particulares em detrimento das vontades, razões e argumentos dos demais participantes. Essa ação estratégica é dominadora e promove distorções. Entre muitos efeitos produz ou ratifica: uma sociedade dividida entre forte/fraco; entre opressor/oprimido; rico/pobre; entre ganhador e perdedor; onde a competição se torna inescrupulosa, pois o jogo é vencer ou vencer e a luta pelo poder impera; onde prevalece a lógica atomizada do indivíduo, em detrimento do senso comunitário, etc.

Para Habermas, os efeitos coordenadores são mais importantes do que o que se diz⁶⁶. A questão está em estabelecer as condições para o diálogo; depois o debate em si. Mesmo porque para o referido autor os conteúdos serão decididos através dos sucessivos acordos. A força racionalmente motivante do consenso estará atrelada à validade dos argumentos. O esforço dos participantes deveria se concentrar na melhor argumentação, e não na projeção do resultado do consenso ou em como anular ou privilegiar determinados participantes.

A teoria da ação habermasiana defende que é possível uma sociedade reger-se pela ação comunicativa e voltar-se para um entendimento mútuo, abrindo mão de um agir estratégico egocêntrico\etnocêntrico. Para isso o acordo comunicativo precisa ser amplo e todo o processo orientado ao entendimento: “o conceito de ação comunicativa depende inteiramente da demonstração de que um acordo

⁶⁴ Como ação social, implica que o agir dos demais participantes se dê na mesma forma ou que haja equilíbrio de interesses. Cf. HABERMAS, 1994. p. 483s.

⁶⁵ HABERMAS, 2003. p. 165.

⁶⁶ HABERMAS, 1994. p. 500.

comunicativo [...] pode cumprir funções de coordenação da ação⁶⁷. É uma renúncia aos meios de enganar e contribui para a construção de uma sociedade mais justa⁶⁸.

Nesse contexto o elemento que pode assegurar a coordenação das ações é a linguagem. O tópico seguinte presta-se a uma breve exposição da mesma e das interações que enseja. Sua importância reside no fato de que para o referido autor o conceito de ação comunicativa vai além do modelo normativista de ação. Nem mesmo a interação pode considerar-se regulada através de um consenso normativo *a priori*. Depende das operações falíveis de entendimentos dos próprios participantes capazes de linguagem⁶⁹.

1.1.2 O papel da linguagem na construção do consenso

Dentro do projeto da teoria da ação comunicativa a linguagem desempenha um papel fundamental. Ela é utilizada como meio para o entendimento, e conseqüentemente, transforma a ação em uma atividade produtora de sentido⁷⁰. O acordo alcançado discursivamente acontece após muitas réplicas e tréplicas. A linguagem tem um papel destacado na construção do consenso. A ênfase está na livre participação, de forma inclusiva, onde os agentes têm capacidade de fala e de ação⁷¹.

A linguagem auxilia na interpretação adequada para formular consensos. Mas isso pode representar um perigo, quando os atos sociais ficam reduzidos às categorias interpretativas de interação. Deve ser mais que “falar” e “conversar”. Cada participante tem objetivos e a linguagem tem a função de possibilitar uma profunda e genuína interação. No conceito de ação comunicativa a linguagem é condição básica para o entendimento:

⁶⁷ HABERMAS, 1994. p. 499: “*El concepto de acción comunicativa depende por entero de la demostración de que un acuerdo comunicativo [...] puede cumplir funciones de coordinación de la acción*” (tradução nossa).

⁶⁸ HABERMAS, 2003. p. 181.

⁶⁹ HABERMAS, 1994. p. 455.

⁷⁰ É a leitura que também faz César Lopes. Cf. LOPES, 2003. p. 50s.

⁷¹ HABERMAS, 2003, p. 194. (grifos do texto). Citando Mathías Preiswerk, César Lopes afirma: “a importância da linguagem em Habermas se dá pelo fato de que ela tem o papel de assegurar, dentro do entendimento, a coordenação das ações. Não existe verdadeira comunicação sem verdadeiro consenso, e este deve ser perceptível no nível da linguagem”. LOPES, 2003. p. 53.

Na argumentação, o oponente e o proponente disputam uma *competição com argumentos* para convencer um ao outro, isto é, para chegar a um consenso. Essa estrutura dialética de papéis prevê formas erísticas para a busca cooperativa da verdade⁷².

Trata-se aqui de uma competição que não está baseada na força ou no melhor desempenho individual. O valor do argumento não está nas suas assertivas. Depende da valoração que o outro participante lhe confere. Adquire sentido no diálogo, e não autonomamente. Estará sempre assentado em convicções comuns. Textualmente, Habermas vai afirmar:

A formação de convicções pode ser analisada segundo o modelo das tomadas de posição em face de uma oferta de ato de fala. O ato de fala de um só terá êxito se o outro aceitar a oferta nele contida, tomando posição afirmativamente, nem que seja de maneira implícita, em face de uma pretensão de validade em princípio criticável⁷³.

O consenso para Habermas não é um tipo ideal inatingível. Mas, apesar de ser o alvo, atingi-lo é a exceção na prática comunicativa cotidiana, dado o nível de manipulação e as distorções da linguagem. Não há garantias de estabilidade e univocidade. Raras vezes será alcançada, sobretudo pela ausência de forças diretas e diretivas⁷⁴. É concebida em termos de “comunicação difusa, frágil, constantemente submetida à revisão e só alcançada por poucos instantes”⁷⁵.

Por um lado, considerando uma situação ideal de fala – que é suposta, já que os participantes interagem racionalmente – a tese de Habermas é que os sucessivos consensos racionais fáticos produzem um entendimento real⁷⁶. Cada participante tem competências comunicativas que possibilitam esta interação e simetria participativa. Originalmente, toda sociedade seria inclinada ao agir comunicativo:

Não existe nenhuma forma de vida sócio-cultural que não esteja pelo menos implicitamente orientada para o prosseguimento do agir comunicativo com meios argumentativos – por mais rudimentar que tenha

⁷² HABERMAS, 2003, p. 194. (grifos do texto). A erística é arte da discussão. Uma técnica desenvolvida pelos sofistas para a disputa argumentativa no debate filosófico, onde o objetivo é vencer a discussão e não necessariamente chegar à verdade da questão. Cf. MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 858. (Tomo II, E-J).

⁷³ HABERMAS, 2003. p. 165.

⁷⁴ É indireta e acontece mediada pelas interações dos participantes em condições ideais de fala, isto é, todos têm as mesmas chances de expor o seu argumento. Não tem uma força diretiva que conduz, mas vários planos de ação propositivos, e os participantes não sabem exatamente onde os consensos os levarão. HABERMAS, 1994. p. 455.

⁷⁵ HABERMAS, 1987. p. 143-145.

⁷⁶ HABERMAS, 1994. p. 105.

sido o desenvolvimento das formas de argumentação e por mais pobre que tenha sido a institucionalização dos processos discursivos do entendimento mútuo⁷⁷.

Por outro lado, o entendimento não é garantido, mesmo supondo que os participantes se comportam racionalmente. A questão para Habermas, no entanto, não é o resultado, mas mostrar que a participação em si já é um ganho em relação à sociedade atual atomizada e individualista. Se os agentes estiverem orientados ao sucesso, agindo individualmente, restará à sociedade um incerto futuro. Agir estrategicamente é autodestruidor⁷⁸. Interação social é a saída apontada:

As comunicações cotidianas são trazidas do contexto de exigências de fundamentação partilhadas, de tal modo que nasce então sobretudo uma necessidade de comunicação, quando as opiniões e pontos de vista dos sujeitos julgando e decidindo independentemente devem ser tomadas em uníssono. A necessidade prática de coordenar planos de ação proporciona em todo o caso a esperança do participante da comunicação de que os destinatários tomem posição, logo assumam um perfil claro em relação a suas próprias exigências de validade. Estes esperam uma reação afirmativa ou negativa, que conta como resposta, porque somente o reconhecimento intersubjetivo de exigências de validade criticáveis provoca o tipo de generalidade pela qual as obrigações fidedignas com consequências relevantes para a interação se deixam fundamentar para ambos os lados⁷⁹.

Para que a interação social mediada lingüisticamente possa chegar ao entendimento é preciso considerar as “exigências de validade” e estas “criticáveis”. Se os participantes da comunicação não creditam validade aos atos de fala dos demais participantes, não haverá diálogo. Aceita a validade da fala do outro naquele contexto, responderá. Essa participação pode ser – desde que atendida a condição universal de simetria⁸⁰ no emprego de atos de fala comunicativos – em forma de perguntas, intervenções, réplicas, apresentações, interpretações, afirmações, justificações ou refutações⁸¹. Essa ampla roda de participações não pode permitir que o acordo aconteça por manobras de um ou mais participantes. Não pode haver um falante com privilégios em relação aos demais:

⁷⁷ HABERMAS, 2003. p. 123.

⁷⁸ A longo prazo, o isolamento ego/etnocêntrico da opção estratégica terminaria em esquizofrenia e suicídio. Cf. HABERMAS, 2003. p. 124s.

⁷⁹ HABERMAS, 2002b. p. 105.

⁸⁰ Em um diálogo aberto, se um dos envolvidos estiver em condição assimétrica, o debate não pode ser considerado “comunicativo”, pois esse agente tem condições de conduzir ou manipular os acordos e consensos.

⁸¹ HABERMAS, 1994. p. 106.

Os processos de entendimento mútuo visam um acordo que depende do assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um proferimento. O acordo não pode ser imposto à outra parte, não pode ser extorquido ao adversário por meio de manipulações: o que *manifestamente* advém graças a uma intervenção externa não pode *ser tido na conta* de um acordo⁸².

Para inibir intervenções externas e distorções internas, uma interação precisa satisfazer determinadas condições. Na prática comunicativa um acordo apóia-se simultaneamente em um “saber proposicional compartilhado intersubjetivamente, numa concordância normativa e numa confiança recíproca”⁸³. Os esforços de entendimento mútuo lingüísticos necessitam de uma base de validade. O “sim” ou o “não” indicam se o proferimento teve sua validade reconhecida. Ao menos três aspectos são parâmetros para tal: pretensão de *verdade*, pretensão de *correção* e pretensão de *sinceridade*⁸⁴. Habermas entende a pretensão de verdade como aquela em que o enunciado é reconhecido como verdadeiro, acertado; a pretensão de correção é quanto à relação interpessoal, se é correta em dado contexto; e, a pretensão de sinceridade é quanto à vivência, se há coerência entre intenção do falante e modo como é proferida, avalia-se a veracidade do sujeito.

Em um consenso verdadeiro o locutor competente tem uma compreensão descentrada do mundo. Ele respeita a base de validade argumentativa, adota atitudes fundamentais e reconhece a diferenciação de referências ao mundo. Isto porque, segundo Habermas, as perspectivas do mundo do falante não coincidem com as perspectivas do ouvinte, havendo três mundos: objetivo, social e subjetivo. Os participantes adotarão uma atitude objetivante, em face das coisas existentes; uma atitude social conforme a normas, em face das relações interpessoais; e uma atitude expressiva, em face das próprias vivências⁸⁵. Em síntese, segundo o referido autor:

A compreensão descentrada do mundo está, pois, caracterizada por uma *complexa estrutura de perspectivas* que *integra as duas coisas*: as *perspectivas* fundadas no sistema de referências formal dos três mundos e vinculadas às atitudes em face do mundo, bem como as *perspectivas* fincadas na própria situação de fala e *vinculadas aos papéis comunicacionais*. Os correlatos gramaticais dessas perspectivas do mundo e do falante são os três modos fundamentais do uso lingüístico, por um

⁸² HABERMAS, 2003. p. 165 (grifo do texto). Ver também HABERMAS, 1994. p. 482.

⁸³ HABERMAS, 2003. p. 167.

⁸⁴ HABERMAS, 2003. p. 167s. Em HABERMAS, 1994, p. 94s. há uma quarta pretensão de validade, a *inteligibilidade*, que diz respeito a tornar-se compreensível.

⁸⁵ HABERMAS, 2003. p. 169.

lado, e o sistema dos pronomes pessoais, por outro lado. [...] Estou convicto de que a *ontogênese das perspectivas do falante e do mundo*, que leva a uma compreensão descentrada do mundo, só poderá ser esclarecida em conexão com o desenvolvimento das correspondentes estruturas da interação⁸⁶.

Os pressupostos universais da ação comunicativa formam a base da validade da fala. Os principais pressupostos⁸⁷ foram enumerados por Habermas como sendo: 1) os participantes se consideram capazes de responder por seus atos; 2) se consideram mutuamente dispostos ao entendimento; 3) elegerão expressões lingüísticas para fazer-se compreendidos; 4) formularão o conteúdo proposicional de maneira que o ouvinte possa compartilhar o saber do falante; 5) manifestará suas intenções de maneira que a expressão lingüística corresponda ao que tem em mente, e o ouvinte possa confiar no falante; e, 6) executará o ato de fala de maneira que o ouvinte possa concordar com o falante sobre a imagem que tem dele.

Para que o consenso seja construído, a argumentação precisa ainda satisfazer pressupostos pragmáticos determinados. As quatro pressuposições mais importantes são⁸⁸: 1) publicidade e inclusão: dar voz a toda contribuição relevante; 2) direitos comunicativos iguais: dar as mesmas chances de se expressar sobre as coisas; 3) exclusão de enganos e ilusões: devem pretender o que dizem; e 4) não-coação: comunicação livre de restrições, para permitir que o melhor argumento se levante. Toda a construção remonta a uma ética do discurso.

A validade da *oração* empregada depende de se *está bem formada* conforme as regras gramaticais; a validade da proposição (ou da suposição de existência de um conteúdo proposicional) depende de se *concorda* com a realidade (ou concordam com a realidade); a validade da *intenção* expressada depende de se *coincide* com aquilo que o falante tem *em mente*, e a validade da *ação de falar* (ato de fala) depende de se *cumpr*e o transfundo relevante de normas reconhecidas⁸⁹.

Um acordo não deveria ser forçado. Objetivamente, no entanto, ele pode ser induzido. Algumas instituições, forças ou grupos sociais podem impor determinados

⁸⁶ HABERMAS, 2003. p. 170 (grifos do texto).

⁸⁷ HABERMAS, 1994. p. 208s.

⁸⁸ HABERMAS, 2002b. p. 66s.

⁸⁹ HABERMAS, 1994. p. 209: "*La validez de la oración empleada depende de si está bien formada conforme a las reglas gramaticales; la validez de la proposición (o de los supuestos de existencia de un contenido proposicional) depende de si concuerda con la realidad (o concuerdan con la realidad); la validez de la intención expresada depende de si coincide con aquello que el hablante tiene in mente, y la validez de la acción de hablar (acto de habla) depende de si cumple el transfondo relevante de normas reconocidas.*" (tradução nossa; grifos do texto).

consensos, seja por influência externa, mediante gratificações, ameaças, engano, entre outras. Mas subjetivamente, não pode ser considerado um acordo, pois perde sua eficácia como coordenador da ação coletiva, uma vez que a parte afetada se dará conta de que foi manipulada⁹⁰.

A prática da argumentação aberta e sujeita às críticas remete, por um lado, de acordos que também poderão ser revistos em contextos diferentes e por atores distintos. “O que é aceito como racional aqui e agora pode se evidenciar como falso, sob condições epistêmicas melhores, diante de um outro público e contra objeções futuras”⁹¹. Por outro lado, a pragmática argumentativa faz com que o sujeito reflita sobre a proposição do outro. Uma pluralidade de razões é examinada e criticada, inclusive as suas razões particulares. O sujeito precisaria desenvolver a capacidade para criticar também suas razões.

A aceitabilidade racional depende de um procedimento que não protege nossos argumentos contra ninguém nem contra nada. O processo de argumentação como tal deve permanecer aberto para todas as objeções relevantes e para todos os aperfeiçoamentos das circunstâncias epistêmicas. Este tipo de prática de argumentação a mais inclusiva e contínua possível se subordina à idéia de uma limitação cada vez maior das formas de entendimento atuais com respeito a espaços sociais, tempos históricos e competências factuais. Com isto se alarga o potencial de réplica sobre o qual se comprovam as exigências de validade racionalmente aceitas⁹².

Essa parece ser a contribuição mais significativa. Ela descentraliza a visão de mundo dos sujeitos. Os nossos argumentos não estão protegidos. Habermas defende “o conteúdo racional de uma moral baseada no respeito por todos e na responsabilidade solidária geral de cada um pelo outro”⁹³. Proponentes e oponentes se obrigam reciprocamente a uma descentralização de suas perspectivas de interpretação⁹⁴. Essa relação dialógica defende uma simetria entre os sujeitos, possibilitando um acordo voluntário para cooperação mútua. É, portanto, uma crítica direta a uma sociedade desigual, com alguns privilegiados e reinando a injustiça. “Descentralizar, neste contexto, é romper com o etnocentrismo bem como com o

⁹⁰ HABERMAS, 1994. p. 482.

⁹¹ HABERMAS, 2002b. p. 106.

⁹² HABERMAS, 2002b. p. 59 (grifos do texto).

⁹³ HABERMAS, 2002a. p. 7.

⁹⁴ HABERMAS, 2002b. p. 60.

egocentrismo, é procurar colocar-se na perspectiva do outro”⁹⁵. Para uma teoria da sociedade proposta em termos de comunicação, o sentido normativo das relações interpessoais é um tema fundamental⁹⁶, e seu diferencial maior é que não é descrito como regulação *a priori*. Ele serve para regular a relação falantes/ouvintes.

O saber resultante do processo de entendimento mútuo é um saber suscetível de crítica e argumentação⁹⁷. Dessa forma, a racionalidade não é concebida em termos metafísicos ou transcendentais. De fato, Habermas afirma que é necessária uma destranscendentalização⁹⁸, uma razão situada. Só assim os sujeitos socializados seriam inseridos em contextos objetivos. Capazes de linguagem e ação, esse contexto compartilhado permite a interação e o diálogo entre sujeitos.

Outra implicação de um saber criticável, não-pronto, como construção, é o seu caráter falibilista e frágil⁹⁹. É preciso criar um espaço dialógico isento de manipulações. Exigi-se uma postura ética do processo argumentativo. Para isso, a racionalidade deve ir gradualmente gerando racionalizações pessoais e sociais, o que legitimaria a esperança no futuro da humanidade. O entendimento mútuo seria fruto de sucessivos consensos não coativos e não distorcidos. Essa teoria crítica da sociedade levantou argumentos que pretendem identificar o poder ocultamente incorporado nos sistemas de ação¹⁰⁰.

No tocante aos modelos de evangelização para a América Latina e a forma como aconteceram aqui, poderia esta teoria explicar a apatia atual? O fervor missionário em terras tupiniquins, por exemplo, aumentou o número de adeptos, mas não logrou transformar as estruturas de opressão da sociedade desigual, a ponto de mexer com a consciência coletiva sobre temas, como discriminação, corrupção, violência, pobreza, fome, miséria, infidelidade, etc. A participação política¹⁰¹ ainda é tímida e até desencorajada; a evangelização foi imposta e até com

⁹⁵ COSTA, Severino D. Filho. *A ética do discurso de J. Habermas: uma alternativa à crise da modernidade*. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia Social, Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 1995. p. 121.

⁹⁶ HABERMAS, 1994. p. 92, 109.

⁹⁷ Cf. HABERMAS, 2003. p. 169: “[...] o que é explicitamente *sabido* separa-se das *certezas* que permanecem implícitas, os conteúdos comunicados assumem o caráter de um saber que se vincula a um potencial de razões, pretende validade e pode ser criticado, isto é, contestado com base em razões.” (grifo do texto).

⁹⁸ HABERMAS, 2002b. p. 38-40.

⁹⁹ HABERMAS, 1994. p. 455.

¹⁰⁰ HABERMAS, 1994. p. 94, 163.

¹⁰¹ Uma fundamentação teológica com a participação da FTL documentada em DEIROS, Pablo A. (Ed.) *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Michigan: Nueva Creación; Buenos Aires: FTL, 1986. Não raras vezes a participação política foi tímida; outras confundidas com uma visão

violência¹⁰². Poderíamos esperar um cristianismo diferente? Vemos, então, uma sociedade latino-americana abertamente religiosa, mas sem experiências transformadoras profundas. Quando a parte afetada se dá conta de que foi (e às vezes continua sendo) manipulada, o que era para ser um acordo não tem força de coordenação da ação coletiva. Como fruto observável, cada um vai viver no padrão particular que alcança, e assim, os valores do reino são manchados pela incoerência dos que professam conhecê-los, mas não os vivem na integralidade.

Assim, o entendimento mútuo lingüístico pressupõe regras e condições. Não é um livre falar/agir desconsiderando a dimensão da intencionalidade. Não basta comunicar-se ocasionalmente ou abrir diálogo parcial e temporal. Há um instrumental de validade. Também é preciso um sério estudo das distorções e patologias da comunicação. Por isso, cabe ainda ressaltar as principais diferenças entre as dimensões estratégica e comunicativa. No próximo ponto, serão reunidas as principais características de cada uma, sob o risco de repetição, mas de todo importante para assentar as bases de critério para análise comparativa da ação missionária da igreja cristã no mundo.

1.1.3 A dimensão estratégica em oposição à comunicativa

Essas duas dimensões são formas antagônicas de coordenação da ação coletiva. Uma é orientada exclusivamente para o sucesso, e por isso, estratégica, e a outra é orientada ao entendimento mútuo, com vistas a estabelecer acordos. Mas a escolha entre o agir estratégico e o agir comunicativo somente seria possível a

imediatista de instauração do reino de Deus; outras ainda satanizaram tal participação; ora palco de propostas radicais e revolucionárias violentas; ora, os que preferiram a indiferença.

¹⁰² Por parte dos protestantes, por exemplo, Arturo Piedra menciona o desprezo nos primeiros séculos pelo continente e no segundo momento, o espírito de guerra movido pelo anti-catolicismo e o conversionismo. PIEDRA, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina: Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*. Vol. 1. São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006; IDEM. *Evangelização protestante na América Latina: Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*. Vol. 2. São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2008; também em BONINO, Jose Míguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. Dos católicos, p.ex. Leonardo Boff apresenta um esboço histórico dos modelos missionários desde o início da colonização latino-americana. BOFF, Leonardo. 1992. Até que ponto esses modelos representaram o genuíno espírito do evangelho de Cristo?

nível abstrato. “Só está dado na perspectiva contingente do ator individual”¹⁰³. Isto porque, não é possível (no sentido de permanência) que em uma sociedade todos os atores sejam estratégicos:

Na perspectiva do mundo da vida a que pertence cada ator, não é possível dispor livremente desses modos de agir. Pois as estruturas simbólicas de todo mundo da vida reproduzem-se sob as formas da tradição cultural, da integração social e da socialização – e esses processos [...] só podem efetuar-se por meio do agir orientado para o entendimento mútuo. Não há nenhum meio equivalente que seja capaz de preencher essas funções. Eis porque, para os indivíduos também, que não podem adquirir e afirmar sua identidade a não ser através da apropriação das tradições, através do pertencimento a grupos sociais e através da participação em interações socializadoras, a escolha entre o agir comunicativo e o agir estratégico só está aberto num sentido abstrato, isto é, caso a caso. Eles não têm a opção de um salto prolongado para fora dos contextos do agir orientado para o entendimento mútuo. Este salto significaria a retirada para dentro do isolamento monádico do agir estratégico – ou para dentro da esquizofrenia e do suicídio. A longo prazo, ele é destruidor¹⁰⁴.

De fato, Habermas distingue três tipos de ação: 1) comunicativa; 2) estratégica; e 3) instrumental (ver figura 1). Uma ação é entendida como instrumental quando considerada sob o aspecto de observâncias de regras técnicas de ação e pode ser medida fisicamente¹⁰⁵. É uma ação orientada ao sucesso, mas não é uma ação social. É entendida em termos de eficácia. Não funciona como coordenadora da ação coletiva em sociedade e por esta razão, não é objeto da pesquisa habermasiana.

Fig. 1. Tipos de ação

	Orientada ao Sucesso	Orientada ao entendimento
Não social	Ação instrumental	
Social	Ação estratégica	Ação comunicativa

Uma ação orientada ao sucesso passa a ser estratégica quando um agente influi sobre o outro ou outros. Quando segue regras de eleição racional e pode ser avaliada do ponto de vista da eficácia que logrou um determinado agente sobre as

¹⁰³ HABERMAS, 2003. p. 124.

¹⁰⁴ HABERMAS, 2003. p. 124s.

¹⁰⁵ HABERMAS, 1994. p. 384s.

decisões de um oponente racional¹⁰⁶. A dimensão estratégica da ação é “aquela forma de coordenação da ação coletiva fundada no interesse próprio e no exercício do poder sistêmico”¹⁰⁷. É utilitarista e egocêntrica¹⁰⁸.

A característica fundamental dessa dimensão é assentar-se na dimensão sistêmica de sociedade. Nesta, os valores do mundo da vida são reinterpretados. De fato, ocorre uma mudança na coordenação da ação, que passa da linguagem para os meios diretivos. Para se alcançar determinado objetivo, desenvolve-se uma influência generalizada sobre as decisões de outros participantes. Dessa forma, a ação coletiva passa a ser *estratégica*, desviando-se do processo de comunicação orientado para o consenso¹⁰⁹.

Outro aspecto dessa dimensão diretiva/avaliadora da ação é a ênfase na racionalidade cognitiva. Advém da necessidade de se obter informações objetivas em um mundo objetivo. Valoriza a exatidão dos conceitos e sua aplicabilidade. O problema está em assumir este tipo de saber, sobretudo no Ocidente, desconsiderando uma concepção ampliada de racionalidade. Ao fazer isto, assume também a opção de desvalorizar as outras racionalidades¹¹⁰.

O agente estratégico quer motivar os outros participantes a realizarem a ação desejada, que julga ser a melhor opção ou a única correta. Faz com que os atores se reúnam no diálogo simplesmente para serem induzidos em suas vontades. Não há formação de consensos nem debate. O alvo já está pré-determinado e os demais devem escolher como participar dessa ação definida. Caso não se convençam de que deveriam alinhar-se a esses objetivos, justifica-se até mesmo o uso da violência. Essa seria uma forma de comunicação distorcida:

Na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o sucesso, isto é, para as conseqüências do seu agir eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus adversários¹¹¹.

¹⁰⁶ HABERMAS, 1994. p. 385 e 453.

¹⁰⁷ ZABATIERO, 2003. p. 16.

¹⁰⁸ HABERMAS, 1994. p. 483: “*El modelo teleológico de acción se amplía y convierte en modelo estratégico de acción cuando en el cálculo que el agente hace de su propio éxito pueden entrar expectativas acerca de las decisiones de a lo menos otro actor que también actúa orientándose a la consecución de sus fines. Este modelo de acción es interpretado a menudo en términos utilitaristas; entonces, se supone que el actor elige y calcula los medios y fines desde el punto de vista de la maximización de utilidad o de expectativas de utilidad*” (tradução nossa, grifos do texto).

¹⁰⁹ ZABATIERO, 2003. p. 16.

¹¹⁰ LOPES, 2003. p. 52; HABERMAS, 1994. p. 384s.

¹¹¹ HABERMAS, 2003. p. 164.

O critério de validade para uma ação estratégica é o critério da verdade e/ou eficácia¹¹². Isto porque as relações entre o ator e o mundo podem ser julgadas falsas ou verdadeiras de acordo com seu ajuste ou desajuste. César Lopes registra: “Pode-se ainda considerar se as intervenções propostas terão êxito ou fracasso, ou seja, se vão alcançar ou errar o efeito que propõem conseguir no mundo”¹¹³. Essa antecipação só é possível se um dos atores estiver invadindo o espaço do outro, para garantir que prevaleça um determinado resultado.

Assim, os critérios de validade da ação estratégica continuam dentro da racionalidade calculista e individual. Em algumas situações é como um jogo. Essa possibilidade está dada pelos cálculos egocêntricos de utilidade:

A coordenação das ações de sujeitos que se relacionam [...] *estrategicamente*, depende da maneira como se entrosam os cálculos de ganho egocêntricos. O grau de cooperação e estabilidade resulta então das faixas de interesses dos participantes¹¹⁴.

Ocorre, então, um processo de seleção de ações. Se estiverem alinhadas com os propósitos dos agentes estratégicos, ou seja, se maximizam o resultado desejado, as ações dos demais serão encorajadas/dirigidas. Mas se não maximizam as possíveis utilizações egocêntricas de um determinado ator, as ações dissonantes serão simplesmente descartadas e dirigidas coercitivamente.

Habermas distingue a ação estratégica em dois tipos¹¹⁵, abertamente estratégica e estratégica encoberta. Esta, por sua vez, dividi-se em dois outros casos, engano consciente e engano inconsciente. Aparece esquematizado na figura Fig. 2. Trata-se de casos puros para simplificar a análise.

Será ação abertamente estratégica quando houver uma interação conscientemente governada por cálculos utilitaristas. Mas na maioria das vezes, a ação estratégica apresenta-se como estratégica encoberta. Essa manipulação pode dar-se por engano inconsciente, devido uma distorção sistemática, onde um dos atores acaba induzindo o interlocutor, ou por engano consciente, onde um dos atores manipula de forma sutil.

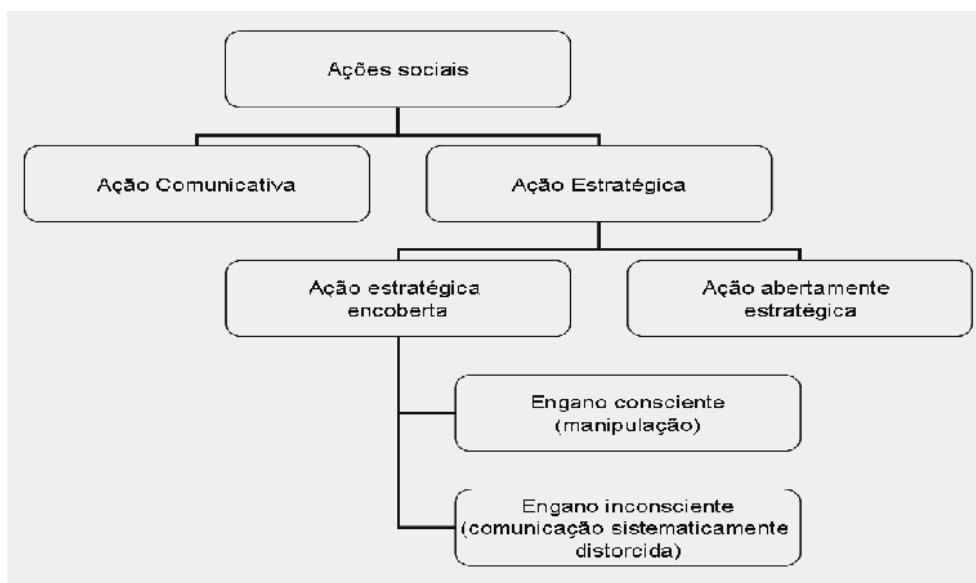
¹¹² A eficácia, neste contexto, está relacionada ao controle que um dos agentes exerce sobre os outros (estratégia). Em um debate aberto, no entanto, não está garantida a eficácia de nenhum argumento.

¹¹³ LOPES, 2003. p. 54.

¹¹⁴ Aqui, HABERMAS, 2003. p. 164, 165. Ver também: HABERMAS, 1987a. p.127.

¹¹⁵ HABERMAS, 1994. p. 386s

Fig. 2. Tipos de ação estratégica



A dimensão comunicativa da ação, por sua vez, difere em muito da dimensão retratada acima. Ela pressupõe interação de sujeitos capazes de linguagem e de ação. Debate e consenso são palavras-chave. Essa linguagem pode ser com meios verbais ou não verbais, mas estabelecerão sempre uma relação interpessoal.

O conceito de agir comunicativo está formulado de tal maneira que os atos do entendimento mútuo, que vinculam os diferentes planos de ação dos diferentes participantes e reúnem as ações dirigidas para objetivos numa conexão interativa, não precisam de sua parte ser reduzidos ao agir teleológico [...] O ato de fala de um só terá êxito se o outro aceitar a oferta nele contida, tomando posição afirmativamente¹¹⁶.

Júlio Zabatiero afirma que “nas sociedades complexas, não se dá [a ação comunicativa] apenas na interação pessoal imediata, mas também na interação pessoal mediada por instituições e movimentos sociais, e se configuraria como a forma mais adequada de coordenação democrática da ação coletiva”¹¹⁷. É ação comunicativa, quando as ações dos atores participantes não ficam coordenadas pelos cálculos de interesses de um dos participantes, senão que os agentes se orientam pelo e para o entendimento. Trata-se de um mecanismo de coordenação da ação onde as operações interpretativas dos atores e os correspondentes atos comunicativos dirigem¹¹⁸ a construção do consenso.

¹¹⁶ HABERMAS, 2003. p. 165.

¹¹⁷ ZABATIERO, 2003. p. 19.

¹¹⁸ HABERMAS, 1994. p. 454s.

Falo de *ações comunicativas* quando as interações sociais não ficam coordenadas através de cálculos egocêntricos do próprio êxito por parte de cada ator individual, considerado isoladamente, senão mediante operações cooperativas de interpretação dos participantes. Na ação comunicativa os atores não se orientam primariamente por seu próprio sucesso, senão pela produção de um acordo que é condição para que cada participante na interação possa defender seus próprios planos e ação¹¹⁹.

Esta dimensão prioriza a interpretação da realidade e, a partir de uma situação de fala, prioriza o relacionamento triplo com os mundos subjetivo, social e normativo. Aqui, a linguagem é utilizada como meio para entendimento. Como consequência dessa abordagem, a ação humana se transforma em uma atividade produtora de sentido.

Os atores buscam chegar a um consenso sobre uma situação de ação para poder, assim, coordenar, *sem reservas*, de comum acordo, seus planos de ação e, com isso, suas ações. O conceito aqui central, o de *interpretação*, se refere primordialmente à negociação de definições da situação suscetíveis de consenso¹²⁰.

É possível diferenciar ainda em ação comunicativa forte e ação comunicativa fraca¹²¹. A ação comunicativa é forte quando o consenso é fruto do debate concreto, onde consensos vigentes perderam sua força e precisam ser reconstruídos. É ação comunicativa fraca quando o consenso é fruto de entendimentos unilaterais, inegociáveis e impositivos. Os agentes sociais não questionarão esses *consensos* forçados, até que se tenha uma condição diferente. Seria, portanto uma situação ainda mais instável que aguardar o tempo de maturação do diálogo.

A dimensão comunicativa é a dimensão da ação que pode produzir mais efeitos benéficos para a sociedade. Os atores precisarão abrir mão de suas maximizações de utilidade e encontrar um meio termo a partir do diálogo, para seus planos de ação. Júlio Zabatiero resume o potencial da ação comunicativa da seguinte forma:

¹¹⁹ HABERMAS, 1994. p. 453, 454: "*Hablo de acciones comunicativas cuando las interacciones sociales no quedan coordinadas a través de cálculos egocéntricos del propio éxito por parte de cada actor individual, considerado aisladamente, sino mediante operaciones cooperativas de interpretación de los participantes. En la acción comunicativa los actores no se orientan primariamente por su propio éxito, sino por la producción de un acuerdo que es condición para que cada participante en la interacción pueda perseguir sus planes de acción*" (tradução nossa, grifos do texto).

¹²⁰ ZABATIERO, 2003. p. 17 e 18 (grifos do texto).

¹²¹ HABERMAS, 2002. p. 205.

(a) é a dimensão da ação que tem o maior potencial para as transformações sociais em direção à justiça; (b) é aquela dimensão da ação que expressa mais adequadamente a racionalidade emancipatória – comunicativa – que transcende o simples cálculo de interesses, e inclui as dimensões normativa e expressiva da razão, pelo que, na interpretação da situação de ação são levados em conta dados provenientes não só do “mundo” objetivo, mas também do social e subjetivo; (c) é a dimensão da ação que mais diretamente corresponde aos imperativos do mundo-da-vida. Coordenar comunicativamente a ação em sociedade significa agir, consensualmente, visando à plena emancipação humana¹²².

A sociedade, então, é regida pelo agir comunicativo. Contudo, sempre existiram agentes, instituições ou grupos sociais que quiseram manipular os demais com vistas à obtenção de privilégios. Nesse afã enganam, fazem guerra, exploram, exercem violência, etc. O fato novo, no entanto, é que em meados do século passado profundas mudanças ocorreram no mundo, e os agentes sociais começaram a adquirir mais consciência da sua condição de sujeito. Ao mesmo tempo em que teve início um crescente processo de globalização mundial, convertendo o mundo em uma grande aldeia, paradoxalmente reviveu também um pluralismo cultural-religioso, que forçou o olhar para o que é próprio de cada um e para a alteridade.

Como podemos classificar a ação da igreja cristã no mundo nos últimos séculos?¹²³ Esteve mais próxima de um agir estratégico ou de um agir comunicativo? Como se propõe agir dado esse novo cenário? O próximo tópico é uma reflexão sobre estes questionamentos.

1.2 A prática missionária no mundo e as culturas

Vamos revisar brevemente alguns traços da igreja e missão na história, no intuito de identificar um modo de agir predominante. Concentrar-nos-emos a partir da segunda metade do século passado, bem como arriscando alguns indicativos para o século 21, aceitando a sugestão de que estamos em uma mudança de paradigma. Contempla também, parte da discussão envolvendo evangelho e cultura,

¹²² ZABATIERO, 2003. p. 18.

¹²³ D. Bosch reconhece que o termo “pós-moderno” é ainda um termo controverso, e propõe a expressão “novo paradigma emergente ecumênico” como mais apropriada teologicamente. Cf. BOSCH, 2002. p. 632.

assim como, a análise do modelo da inculturação, como mais próximo do agir comunicativo. É uma tentativa de fazer uma leitura da prática missionária cristã com o auxílio da teoria da ação segundo Habermas. Um novo tempo demanda novos métodos e posturas.

1.2.1 Um novo paradigma missionário ecumênico emergente

A emergência de um novo paradigma missionário está ocorrendo¹²⁴. A era moderna ou iluminista influenciou decisivamente o pensamento e a prática dos missionários do seu tempo. Segundo D. Bosch, “são necessárias décadas, às vezes até séculos, para que se desenvolvam contornos nítidos. O novo paradigma ainda está, pois, emergindo, e, por enquanto, não está claro que configuração final assumirá”¹²⁵. Mas parece estar claro que a era moderna chegou ao fim ou pelo menos está sendo duramente contestada e que se vive um momento de transição. Não é nosso propósito analisar os desdobramentos da fragmentação do paradigma iluminista – ainda que se recorra a algumas críticas ao longo da pesquisa – mas tecer um esboço muito amplo e geral desse novo paradigma.

O paradigma missionário emergente estaria composto de vários elementos, onde missão é vista como: a igreja-com-os-outros; *missio Dei*; mediação da salvação; busca por justiça, evangelização; contextualização; libertação; inculturação; testemunho comum; ministério por parte de todo o povo de Deus; testemunho a adeptos de outras religiões vivas; teologia; e ação em esperança¹²⁶.

Esses elementos estão todos inter-relacionados e, ao abordar-se um elemento específico, os outros estarão sempre presentes de alguma maneira. A ênfase adequada é tratá-los na integralidade e indivisibilidade do paradigma. A característica predominante é o caráter ecumênico da missão e o conceito abrangente é o da *missio Dei*.

¹²⁴ BOSCH, 2002. p. 419.

¹²⁵ BOSCH, 2002. p. 419.

¹²⁶ BOSCH, 2002. p. 442-608.

Há uma abertura ao diálogo como nunca antes visto¹²⁷. A missão até então realizada nas esteiras do iluminismo, determinada pelas maximizações de utilidade, colonização e mais próxima da dimensão estratégica da ação, avançaria para uma dimensão comunicativa, orientada para o consenso.

No programa missionário da igreja, especialmente no século 20, foram experimentadas várias abordagens sob a influência iluminista. Algumas tentavam negar o ataque da razão enquanto outras se aliavam acriticamente. Cinco são os casos mais evidentes:

(1) o cristianismo foi propagado como uma experiência religiosa ímpar; (2) como algo destinado apenas à vida privada; (3) como mais racional que a ciência; (4) como uma norma para toda a sociedade; (5) como o que liberta a humanidade de qualquer fixação religiosa redundante¹²⁸.

A igreja está hoje diante de um mundo fundamentalmente diferente de tudo que enfrentou antes. Esse fato, por si só, demanda uma nova compreensão de missão. Mas “uma mudança de paradigma sempre significa continuidade e câmbio, fidelidade ao passado e coragem para enfrentar o futuro, constância e contingência, tradição e transformação”¹²⁹. No entendimento de D. Bosch:

nem as abordagens reacionárias em extremo nem as revolucionárias em demasia vão ajudar a igreja e a missão cristã a alcançar uma maior clareza ou a servir melhor a causa de Deus... tanto as forças centrífugas quanto as centrípetas do paradigma emergente – diversidade *versus* unidade, divergência *versus* integração, pluralismo *versus* holismo – terão de ser levadas em consideração do começo ao fim. Uma noção crucial será, nesse sentido, a de *tensão criativa*: só no campo de força de aparentes opostos começaremos a acercar-nos de uma forma de teologizar relevante para nossa época¹³⁰.

Muitas mudanças ocorreram dentro e fora da igreja. A própria igreja perdeu sua posição privilegiada em alguns países e ao mesmo tempo incorporou elementos de discussão feitos na periferia da igreja, antes tidos como não-oficiais. As práticas ecumênicas e a ousada aceitação cada vez mais comum do diálogo inter-religioso colocou na mesma reunião grupos formados por credos antes perseguidos e perseguidores, para contato e cooperação ecumênicas.

¹²⁷ Teólogos como Hans Küng e Faustino Teixeira possuem uma vasta bibliografia demonstrando o diálogo entre as religiões, por exemplo.

¹²⁸ BOSCH, 2002. p. 421.

¹²⁹ BOSCH, 2002. p. 439 (grifos do texto).

¹³⁰ BOSCH, 2002. p. 40 e 41.

Nos “campos de missão” tradicionais, a posição de agências missionárias e missionários ocidentais sofreu uma revisão fundamental. Os missionários não vão mais como embaixadores ou representantes do poderoso Ocidente a territórios submetidos a nações brancas e “cristãs”. Eles se dirigem atualmente a países, muitas vezes, hostis a missões cristãs. [...] As grandes religiões mundiais, antes consideradas moribundas, tornaram-se missionárias em um grau até mais agressivo do que o foi o cristianismo em qualquer outra época. [...] E no contexto da atual atitude de diálogo com os adeptos de outros credos, cresce o número de missionários que se indaga se ainda faz sentido ir até os confins da terra por causa do evangelho cristão¹³¹.

Outra nova realidade são as relações com as chamadas igrejas “jovens”, onde os missionários ocidentais ainda são bem-vindos (ou tolerados). D. Bosch descreve um novo cenário, onde os atores sociais estão mais próximos de uma relação de mão dupla. Aquela movimento unilateral para com as igrejas jovens parece ter mudado frente a um “amadurecimento” das mesmas (na leitura dos missionários de antanho) ou a tomada de consciência dessas igrejas. A constatação é o que segue:

Ficou claro que o missionário não é essencial à vida e ao futuro das igrejas jovens; em um número crescente de países (e especialmente na China), ficou demonstrado que o missionário não apenas não é central, mas pode ser, em realidade, um embaraço e uma desvantagem. Muitas das grandes instituições construídas por agências missionárias, freqüentemente a grandes custas e com tremenda dedicação – hospitais, escolas, faculdades, editoras e afins – mostraram ser obstáculos em vez de fatores positivos para a vida e o crescimento das igrejas jovens¹³².

O século 20 contribuiu decisivamente para um novo paradigma para a práxis e para a reflexão teológica. Uma das chaves para a mudança foi a reflexão sobre a alteridade. Na teologia da missão, tornou-se imperativo uma evangelização do tipo inculturada¹³³, em substituição aos modelos anteriores apoiados em uma visão particular de cristianismo ou de uma cultura cristã (monocultural). O missionário “renuncia a toda pretensão de superioridade cultural”, afirma Agenor Brighenti e, “a não-absolutização da própria versão de cristianismo e a capacidade de admiração do *outro* e sua cultura”¹³⁴, tornam-se fundantes para o processo. E continua:

¹³¹ BOSCH, 2002. p. 437.

¹³² BOSCH, 2002. p. 438.

¹³³ O tema da inculturação será ainda tratado neste capítulo: é uma abordagem que defende que a relação entre evangelho – cultura deve ser estabelecida a partir do pólo da cultura, para evitar uma dominação cultural.

¹³⁴ BRIGHENTI, 1998. p. 99.

Hoje emerge à consciência teológica e pastoral que a fé é sempre de pessoas concretas, situadas no espaço e no tempo da história, na cultura, e que esta, tanto em sua dimensão simbólica como ética, é eco da voz de Deus, que sempre se dirige aos povos e a cada subjetividade humana¹³⁵.

Mas há de se fazer uma ressalva. Esse novo paradigma missionário emergente é em resposta a mudança de paradigma na sociedade como um todo. Esta, não preservou o elemento religioso. O homem religioso apela a uma experiência que lhe assegura a realidade do sobrenatural e sagrado. Mas o reducionismo de uma modernidade técnico-científica não concede existência ao mundo religioso. Jose Mardones vai identificar essas interpretações redutoras de religião como sociologismo, psicologismo, cientificismo, etc.: “neste contexto não há autêntico solo para que cresça a religião. A crença religiosa é impossível, porque verdadeiramente não existe”¹³⁶.

Na sociedade moderna não há mais plausibilidade para seguir crendo¹³⁷. Em vez do caos moral J. Mardones afirma que a sociedade buscou novos caminhos¹³⁸. O indiferentismo apresentou-se como a saída mais conseqüente. Mas como se manter indiferente ante esse mundo de fome, miséria, guerra, crises econômicas, instabilidade política, luta pelo poder, manipulação midiática, etc.? Essa realidade não está distante da igreja. Ao contrário, compõe nossa realidade e dela participamos, ativa ou passivamente. Levantar bandeiras e tomar partido, ou se calar, omitir e ser conivente? Teologicamente, o profetismo bíblico¹³⁹ impulsiona a igreja a lutar por justiça e paz. Não se envolver na transformação do mundo seria trair os valores do reino de Deus.

Mas nem todos se renderam ao indiferentismo. Como exemplo, em diversos campos do saber, pensadores estão propondo uma nova razão, que J. Mardones identifica como uma ética universal dialógica¹⁴⁰ ou ética do discurso. Como a religião passou a ser contestada em sua normatividade, ocorre uma passagem de uma visão

¹³⁵ BRIGHENTI, 1998. p. 99.

¹³⁶ MARDONES, Jose Maria: *Sociedad moderna y cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1985. p.184-193. Aqui, p. 185: “en este contexto no hay autentico suelo para que crezca la religión. La creencia religiosa es imposible, porque verdaderamente no existe.” (tradução nossa).

¹³⁷ Nietzsche percebeu e imortalizou a idéia de que Deus havia morrido.

¹³⁸ MARDONES, 1985. p.185s.

¹³⁹ A inspiração nos profetas do Antigo Testamento, que denunciavam as mazelas do seu tempo e cobravam uma postura tanto religiosa como civil, e também do Novo Testamento, fundamentalmente na pessoa de Jesus e na proposta do reino.

¹⁴⁰ MARDONES, 1985. p.186.

de mundo cristã para as sociedades ocidentais de cosmovisão pluralista¹⁴¹. A crítica de J. Mardones, no entanto, é no sentido de que ao fazer do consenso aquilo que constitui o sentido de uma sociedade, J. Habermas atribui à razão humana um papel salvador¹⁴².

Reconhecemos as limitações do pensamento habermasiano em sua aplicação à teologia. Propomo-nos, então, apropriar-nos de forma parcial de alguns conceitos, e necessariamente, não chegamos às mesmas conclusões. A partir de instrumentos teóricos dialógicos, pensamos aqui em uma ação missionária coerente e relevante em uma sociedade pluralista.

Dada esta característica distintiva, a tendência do paradigma missionário emergente é conduzir à esfera do diálogo. Não por uma abertura voluntária, mas são novas forças que emergem, estando visíveis, por exemplo, nos pluralismos cultural e religioso. Palavras como “tolerância”, “unidade”, “clamor pela paz” e “releitura” fazem parte da ordem do dia. Isto indica que haverá mais espaço para que a dimensão comunicativa da ação prevaleça. Mas isso não quer dizer que esse paradigma missionário ecumênico emergente vá eliminar por completo resquícios do anterior modelo iluminista de prática missionária mais voltada para a ação estratégica. Como igreja, melhor seria se a prática missionária estivesse orientada-para-o-consenso, sem sacrificar o sentido da missão, que é a intervenção amorosa no mundo para sua transformação.

A definição de missão de Hermann Brandt resulta em um caminho aberto para a prática missionária. Para o referido autor:

missão é um impulso para a transformação [...] Essa definição formal deixa em aberto quem dá ou recebe o impulso, no que consiste esse impulso e o que o desencadeia. Ela deixa em aberto que é que se transforma. Há impulsos recebidos que não foram enviados de forma consciente ou com um alvo específico. E existem impulsos transmitidos que não são recebidos. Há impulsos que provocam transformações não-intencionadas. E existe a experiência de que aqueles que eu queria (ou não queria) transformar transformam a mim¹⁴³.

Não se trata de criarmos métodos eficientes, baseados no convencimento ou em como arrebanhar o maior número de pessoas. Um caminho seria pensar a

¹⁴¹ HABERMAS, 2002. p. 16.

¹⁴² MARDONES, 1985. p.186s.

¹⁴³ BRANDT, Hermann. *O encanto da missão: ensaios de missiologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal; EST; CEBI, 2006. p. 36.

missão mais como modo de vida (“impulso”), como interação (“transmitidos” e “recebidos”), convivência (“transformam a mim”), e menos como técnica, ou crescimento da igreja. No tópico seguinte será reforçado como o aspecto cultural é importante na construção de consensos para a teologia da missão, bem como os perigos de não se considerar devidamente essa relação entre evangelho e cultura.

1.2.2 A relação entre evangelho e cultura

A cultura afeta cada aspecto da missão. Ignorá-la é se permitir errar seriamente. O evangelho é transmitido através da cultura e as muitas situações culturais na vida da igreja nos primórdios não deveriam ser tomadas como modelos fechados para a igreja atual. A forte influência cultural do ocidente sobre a fé cristã é um desafio à teologia da missão tão grande quanto o foi a influência judaica nos textos bíblicos. Ambas as culturas (e outras influências) não permitem um tipo puro de evangelho.

Leonard Sweet vai afirmar que “o Cristo da Bíblia é o Cristo de uma *cultura*”. E continua: “a encarnação, o supremo ato de comunicação na história, significa que Cristo tornou-se parte da cultura e não pode ser compreendido fora dela”¹⁴⁴. Por esta mesma razão não pode ser reduzido a um termo cultural. Há um indicativo de que a cultura vivida pela fé cristã se constitui, então, por meio da interação de fé e cultura, e não segundo critérios inerentes a fé¹⁴⁵. Não há uma cultura separada do cristão como novo povo. Cada cultura tem uma visão diferente do reino de Deus e uma existência edênica¹⁴⁶. Não se trata de criar uma cultura cristã, pois isso corresponderia a reeditar o equívoco histórico do cristianismo monocultural da cristandade, mas de incentivar um pluri-universo de culturas autóctones que

¹⁴⁴ SWEET, Leonard (Ed.). *A igreja na cultura emergente: cinco pontos de vista*. São Paulo: Vida, 2009. p. 7, 8 (grifos do texto).

¹⁴⁵ Essa foi uma das questões que motivaram a pesquisa de H. R. Niebuhr. Em “*Cristo e Cultura*”, analisa cinco elementos ou categorias que definiram essa questão: “Cristo contra a Cultura”, “O Cristo da Cultura”, “Cristo acima da Cultura”, “Cristo e Cultura em paradoxo” e “Cristo, o transformador da Cultura”. Cf. NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

¹⁴⁶ SWEET, 2009. p. 31.

desenvolvam e reinterpretem a fé cristã em cada cultura¹⁴⁷. O fio condutor é o reino de Deus, centrado no Cristo (elemento unificador e parâmetro).

Grande parte da história do ser humano é vivida separada em pequenos grupos. Cada qual vai herdar-aprender-desenvolver um “modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais”¹⁴⁸. Desconsiderar esta história da humanidade traz sérias conseqüências para a interação dos povos e culturas. R. Laraia vai afirmar:

O fato de que o homem vê o mundo através de sua cultura tem como conseqüência a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural. Tal tendência, denominada de etnocentrismo, é responsável em seus casos extremos pela ocorrência de numerosos conflitos sociais¹⁴⁹.

O comportamento etnocêntrico acentua a dicotomia nós e os outros. E o que é pior, faz “apreciações negativas dos padrões culturais de povos diferentes. Práticas de outros sistemas culturais são catalogados como absurdas, deprimentes e imorais”¹⁵⁰. Em linguagem habermasiana é o clássico agir estratégico, que minimiza a participação e reconhecimento do outro nos projetos e interações sociais. Quando duas ou mais culturas se relacionam, é preciso respeitar a lógica de cada sistema cultural. Segundo R. Laraia:

Todo sistema cultural tem a sua própria lógica e não passa de um ato primário de etnocentrismo tentar transferir a lógica de um sistema para outro. Infelizmente, a tendência mais comum é de considerar lógico apenas o próprio sistema e atribuir aos demais um alto grau de irracionalismo¹⁵¹.

A reflexão bíblico-teológica e a missão da igreja não podem acontecer prescindindo da cultura. Dependem fundamentalmente de uma visão descentrada do mundo, que se reconheça parcial e limitado, em construção. Sem essa atitude, corremos o risco de querer impor nosso entendimento sobre os demais, de fazer valer um etnocentrismo, ainda que inconsciente. Para este entender necessitamos não só das línguas bíblicas senão também das ciências sociais e a antropologia em particular. Em se tratando do contexto latino-americano, a história da ocupação deste continente é eloqüente ao demonstrar alguns excessos na questão da

¹⁴⁷ BRIGHENTI, 1998. p. 20s.

¹⁴⁸ LARAIA, 1986. p. 70.

¹⁴⁹ LARAIA, 1986. p. 75.

¹⁵⁰ LARAIA, 1986. p. 76.

¹⁵¹ LARAIA, 1986. p. 90.

alteridade. A subvalorização da cultura do outro, entendida como se não estivesse à altura da cultura ocidental (eurocentrismo) imprimiu grandes entraves à evangelização. Roberto E. Zwetsch afirma:

Hoje começamos a nos dar conta de que o evangelho é hóspede em toda e qualquer cultura ou lugar [...] Ele anima, mas não impõe caminhos. Ele é da ordem da graça, enquanto a cultura é da ordem da lei própria de cada grupo humano. Por isso mesmo, a relação entre evangelho e cultura, tendo de permeio a experiência religiosa, é sempre dialética: de aproximação e distância, de questionamento e aceitação, numa mútua fecundação¹⁵².

Mesmo no cenário da Bíblia, várias situações relevantes envolveram a questão. Nos tempos do Novo Testamento, por exemplo, à medida que crescia o cristianismo entre os gentios, um novo contexto pluricultural se apresentou para a fé cristã nascente. Os judeu-cristãos enfrentaram o desafio de viver a fé cristã já não só em um contexto judeu monocultural, senão também em um contexto greco-romano. A igreja atual, segundo Tito Paredes, tem na diversidade cultural um verdadeiro desafio, mas o fenômeno não é novo:

A diversidade cultural é uma das marcas patentes do mundo do Novo Testamento. Nele convergem, convivem e entram em conflito as culturas judaica, greco-romana, semitas, etc. Mas este fenômeno não é novo: já no Antigo Testamento se apresentava o dilema da relação entre o povo judeu e os povos gentios¹⁵³.

O duplo caráter da igreja, local e universal, gerou o primeiro conflito no seio da igreja (Atos 15). Temas como circuncisão, lei, batismo, messias e povo de Deus, passaram por uma releitura em conjunto, participando do debate judeus e gentios. O próprio título *cristão* reconhecia a formação de uma nova comunidade com traços culturais renovados. A igreja não era nem gentílica e nem judaica¹⁵⁴. No Antigo Testamento encontramos um comportamento etnocêntrico crescente que só foi abalado pelo cativo babilônico e posteriormente pelo advento Cristo.

¹⁵² ZWETSCH, Roberto E. Evangelho, missão e culturas – o desafio do século XXI. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. (Org). *Teologia prática no contexto da América Latina*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 1998. p. 224.

¹⁵³ PAREDES, Tito. *El evangelio: un tesoro en vasijas de barro*. Perspectivas antropológicas y misionológicas de la relación entre el evangelio y la cultura. Buenos Aires: Kairós, 2000. p. 83: “La diversidad cultural es una de las marcas sobresalientes del mundo del Nuevo Testamento. En él convergen, conviven y entran en conflicto las culturas judía, greco-romana, semitas, etc. Pero este fenómeno no es nuevo: ya en el Antiguo Testamento se planteaba el dilema de la relación entre el pueblo judío y los pueblos gentiles” (tradução nossa).

¹⁵⁴ É o que percebemos a partir de At 11:26.

Luis A. Castro Quiroga compilou uma história das relações entre missão-cultura. Estariam relacionadas a oito expressões: aculturação, adaptação, encarnação, contextualização, libertação, explicitação, diálogo e inculturação. Para cada termo, correspondeu uma ação missionária distinta. Uma síntese dessas relações estão condensadas na Figura 3. Cada nova forma de ação se justificava por indicar um ponto negativo que precisava ser superado¹⁵⁵. Trata-se de um processo histórico tentativo que ainda está em construção, coexistindo formas diferentes de agir, não substituindo integralmente a anterior.

Fig.3. Tipos de relação no encontro fé e cultura



A fé cristã pode se desenvolver em qualquer cultura. Conseqüentemente, o cristianismo tem tantos centros quanto o número de culturas de seus adeptos. Há de se levar em conta também que a presença de Deus já está nas culturas por meio da revelação geral¹⁵⁶. Para avançar neste ponto, faz-se necessário evidenciar o que entendemos por cultura. R Laraia apresenta várias abordagens antropológicas sobre o tema. Em geral, as teorias consideram-na como um “sistema adaptativo” e, como nas teorias idealistas de cultura, como “sistema cognitivo”, “sistemas estruturais” ou “sistemas simbólicos”¹⁵⁷.

¹⁵⁵ CASTRO QUIROGA, Luis Augusto. *El gusto por la misión: manual de misionología para seminários*. Colombia: CELAM, 1994. p. 303-329.

¹⁵⁶ Por exemplo, MIRANDA, Mario de França. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 100-102.

¹⁵⁷ LARAIA, 1986. p. 60-65.

A cultura como sistema cognitivo fica situada epistemologicamente no mesmo domínio da linguagem, como um evento observável. Consistiria de tudo que uma pessoa tem de conhecer e acreditar para operar de maneira aceitável na sua sociedade. Em seu otimismo, pretende captar o código cultural em uma gramática¹⁵⁸. Como sistemas estruturais, a cultura é vista como uma criação acumulativa da mente humana. Mito, parentesco, arte e linguagem seriam os princípios da mente que gerariam a estruturação dos domínios culturais. Entendendo-os a cultura seria decodificada¹⁵⁹.

A cultura como sistema simbólico, pode ainda diferenciar-se ao menos em duas abordagens distintas. Como um código de símbolos partilhados pelos membros daquela cultura, que governam o comportamento através de mecanismos de controle, planos, receitas, regras e instruções¹⁶⁰. Essa abordagem assume que a interpretação da cultura é uma tarefa difícil e vagarosa. Uma abordagem distinta, mas ainda dentro do sistema simbólico, considera a cultura como sistema de símbolos e significados, mas não dependente de observabilidade. Compreende categorias ou unidades e regras sobre relações e modo de comportamento¹⁶¹.

Buscamos um conceito equânime de cultura, que não fosse nem reducionista nem maximalista. A noção de cultura como sistema adaptativo nos pareceu mais equânime. São formuladas a partir da atividade prática, do interesse utilitário, e por isso em constante mudança. Não haveria incompatibilidade, por exemplo, da atividade missionária em meio às culturas, mesmo quando não estivessem alinhados. Isto é, o evangelho pode confrontar-se com alguns elementos culturais e isso não é ruim ou desrespeitoso. A situação prática demandaria nova postura cultural adaptativa. R. Laraia afirma que “ a cultura, portanto, é que constitui a utilidade”¹⁶².

As culturas, então, são padrões de comportamento socialmente transmitidos, que operam como sistemas que adaptam as comunidades humanas aos seus embasamentos biológicos. Vão se diferenciar quanto ao aspecto econômico, social, político e religioso¹⁶³. A. Brighenti afirma algo semelhante: a cultura é “o estilo ou programa de vida comum de um povo ou de um grupo social, formado em sua

¹⁵⁸ Um dos representantes dessa abordagem é W. Goodenough. Cf. LARAIA. 1986, p. 62.

¹⁵⁹ As abordagens de Claude Levi-Strauss, por exemplo. Cf. LARAIA. 1986, p. 62.

¹⁶⁰ Abordagens de Clifford Geertz. Cf. LARAIA, 1986. p. 63, 64.

¹⁶¹ Abordagens de David Schneider. Cf. LARAIA, 1986. p. 64, 65.

¹⁶² LARAIA, 1986, p. 65. Seria representante desta abordagem, por exemplo, Marshal Sahlins.

¹⁶³ LARAIA, 1986. p. 60, 61.

complexidade exterior e em sua unidade interior”¹⁶⁴. Paulo Suess, por sua vez, entende a cultura como o “projeto histórico de vida”, que aponta sempre para um contexto específico¹⁶⁵. Enfim, a cultura está enraizada nas práticas econômicas, políticas, sociais e religiosas de cada povo. À medida que ocorra uma transformação em uma ou mais áreas, a cultura toda tenderia a aperfeiçoar-se.

Dessa forma, a relação entre evangelho e cultura encontra um campo fértil para a interação. As culturas não são estáticas, e sofrem influências transformadoras endógenas e exógenas. O evangelho tem muitas propostas que contribuirão para o desenvolvimento das culturas. Por outro lado, é necessário também reconhecer que a cultura tem muito a oferecer a uma fé encarnacional. Portanto, entendemos que há um mútuo enriquecimento. Esse processo é conhecido como inculturação e será objeto de estudo no próximo ponto.

1.2.3 A inculturação como ação comunicativa

Considerando a ação comunicativa latente e potencial no novo paradigma da missão, a relação com a cultura se modificaria. Como proposto por D. Bosch, os elementos constitutivos desse paradigma emergente não deveriam ser considerados como fenômenos isolados. Mas a idéia da inculturação é de algum modo, representativa dos demais elementos, e se apresenta como uma tentativa mais próxima da construção de consensos por via da mão dupla. Os outros elementos também estão presentes, mesmo quando nos referimos a este em particular.

Das várias tentativas ao longo da história da missão de abordar a relação evangelização e cultura, entendemos a inculturação como compatível com uma abordagem filosófica e socialmente adequada (ação comunicativa) e teologicamente compatível com o evangelho do reino (respeito, amor, convivência). A inculturação está relacionada com a mútua influência entre a cultura e o evangelho, em uma interação onde os dois são impactados, em um intercâmbio dinâmico e desafiador

¹⁶⁴ BRIGHENTI, 1998. p. 29.

¹⁶⁵ SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: ensaio de missiologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 167-212.

para ambos. Mas não se restringe ao aspecto cultural, pois abrange cada dimensão do ser crente, e se torna uma chave para entender nossa realidade¹⁶⁶.

Um dos pioneiros e propugnadores da inculturação no Brasil foi Marcello Azevedo de Carvalho. Ele a define da seguinte forma:

Inculturação é o processo de evangelização pela qual a vida e a mensagem cristã são assimiladas por uma cultura de modo que não somente eles expressem através dos elementos próprios da cultura, mas venham a constituir-se também princípios de inspiração¹⁶⁷.

Inculturar, no sentido teológico, vai além de tornar compreensível o evangelho aos povos e às culturas. Permite que cada cultura “expresse” Deus e sua mensagem a partir dos modos de ser, de pensar e de se manifestar próprios. Nesse processo, a cultura é aperfeiçoada e o evangelho enriquecido com novas reflexões e contribuições de cada cultura¹⁶⁸. A evangelização inculturada vai atingir não só a cultura de todo um povo, mas também a de um pequeno grupo humano ou subgrupo. Trata-se de um processo flexível, de uma proposta metodológica missionária que pode aplicar-se a grupos étnico-lingüísticos como os povos indígenas, mas ao mesmo tempo a grupos humanos, como jovens, grupos *undeground*, trabalhadores urbanos ou rurais. Cada grupo com uma ação específica.

Quanto ao objeto, na inculturação, quem se incultura é a fé, o evangelho, Deus e sua mensagem. Não é, portanto o missionário¹⁶⁹. Ele exerce o papel de mediador, interlocutor, estando inserido no novo contexto. Mas quem será reinterpretado e concebido como algo próprio e pessoal, será a fé cristã, Deus e sua mensagem. Quanto ao agente, é a própria comunidade e não apenas o missionário. Não é um trabalho de especialistas. O evangelho será mais inculturado quando representar o envolvimento de pessoas comuns, o povo em quanto comunidade, que a partir de dentro de suas culturas iniciarão o processo. Por si só, essa característica torna o processo de inculturação da fé, lento e complexo. Estamos diante de um grande desafio. Diego Irarrázaval afirma:

¹⁶⁶ IRARRÁZAVAL, Diego. *Inculturación: amanecer eclesial em América Latina*. Puno: IDEA; Lima: CEP, 1998. p. 38, 39.

¹⁶⁷ AZEVEDO, Marcelo de Carvalho. Evangelização, inculturação e vida religiosa. *Convergência*, n. 209, Petrópolis: Vozes, 1988. p. 35.

¹⁶⁸ KIRK, 2006. p. 126.

¹⁶⁹ MIRANDA, 2001. p. 48.

É complicadíssima a proposta de evangelizar desde nossas culturas e sem exclusões (vale dizer, universalmente). Tal proposta rompe pautas discriminatórias implantadas durante séculos. Os atuais processos de globalização a fazem ainda mais complicada. Existem muitos obstáculos. Por outra parte brotam energias criativas. Além disso, surgem profundos questionamentos sobre conteúdos e metodologias na evangelização. Afinal de contas, tal proposta nos fascina e nos convoca a uma maior sintonia com o Espírito¹⁷⁰.

Na avaliação que faz da relação evangelho-cultura, J. Andrew Kirk finaliza assim seu estudo:

A inculturação do evangelho é um imperativo em qualquer abordagem missionária. A fidelidade ao evangelho é nossa única contribuição para o tesouro comum da sociedade. Unir esses dois numa tensão permanente e criativa, para que aprendam um com o outro, é o desafio básico da missão... As comunidades eclesiais em formação, inspiradas pelo Evangelho, poderão exprimir progressivamente a própria experiência cristã em modos e formas originais, em consonância com as próprias tradições culturais¹⁷¹.

O termo inculturação teve seu nascedouro nas fileiras católicas na segunda metade do século 20, mas rapidamente foi incorporado pelos protestantes¹⁷². A inculturação foi além de contextualizar. Reconheceu-se que uma pluralidade de culturas pressupõe uma pluralidade de teologias, rompendo assim, não só com a abordagem eurocêntrica, mas com qualquer outra que se colocar como parâmetro. D. Bosch afirma que vários modelos de inculturação já são correntes, como os modelos antropológico, da práxis, sintético e semiótico¹⁷³.

Mas a idéia de inculturação é antiga, e Luiz Castro Quiroga afirma que no Novo Testamento é possível ver ilustrações dessa forma de atuar¹⁷⁴. A figura 4 mostra alguns exemplos bíblicos desse processo de inculturação naqueles dias.

¹⁷⁰ IRARRAZAVAL, Diego. Evangelio inculturado y universal. *Ciberteologia*: revista de teologia e cultura. n 2, Out-Dez, 2005. p. 1. Disponível em <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/evangelho_inculturado> Acesso em 02 jan. 2010: “*Es complicadísima la propuesta de evangelizar desde nuestras culturas y sin exclusiones (vale decir, universalmente). Dicha propuesta rompe pautas discriminatorias implantadas durante siglos. Los actuales procesos de globalización la hacen aún más complicada. Existen muchos obstáculos. Por otra parte brotan energías creativas. Además, surgen hondos interrogantes sobre contenidos y metodologías en la evangelización. A fin de cuentas, dicha propuesta nos fascina y nos convoca a una mayor sintonía con el Espíritu.*” (tradução nossa).

¹⁷¹ KIRK, 2006. p. 131.

¹⁷² BOSCH, 2002. p. 535. Principais propugnadores: Pedro Arrupe, Marcello de Carvalho Azevedo, Paulo Suess, Mário de França Miranda, Agenor Brighenti, Diego Irarrazaval. Entre os protestantes, defendido por J. Andrew Kirk, David Bosch, entre outros.

¹⁷³ BOSCH, 2002. p. 541; Ver também CHEUICHE, Antonio do Carmo. *Cultura e evangelização*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 155-163.

¹⁷⁴ CASTRO QUIROGA, 1994. p. 400s.

Fig. 4. Exemplos bíblicos de inculturação¹⁷⁵

Sujeito	Época	Lugar	Justificativas
Pedro e os Onze	Atos	Jerusalém	Cada ouvinte ouvia os apóstolos na sua própria língua nativa (Atos 2.8)
Estevão	Atos	Jerusalém	Sua visão aberta do templo permitiu uma maior abertura ao mundo helenista.
Pedro	Atos	Cesaréia	Batiza o gentio Cornélio em cuja vida se manifesta o Espírito.
Paulo e Barnabé	Atos	Antioquia	Na cidade helenista toma forma a fé livre da lei e são enviados os missionários.
Paulo	Atos	Atenas	Discurso aos gregos onde reconhece o anelo pelo Deus desconhecido nos povos gentílicos.

Contudo, a inculturação também tem seus limites. Várias razões apontam sua dimensão crítica e pontos de atenção: (1) Fé e sua expressão cultural não são totalmente coincidentes. Não se trata de destruir uma cultura e construir algo novo cristianizado. Tampouco aceitar toda manifestação de fé como válida e equivalente na sua forma atual. (2) O evangelho é estranho a qualquer cultura. Ele sempre constituirá um sinal de contradição. (3) Ao mesmo tempo, o evangelho está em casa em qualquer cultura e toda cultura se encontra em casa com o evangelho. (4) O evangelho pode ser visto como libertador da cultura, mas também pode tornar-se prisioneiro da cultura¹⁷⁶.

Reconhecemos que a inculturação não resolve todos os problemas da evangelização – e nem tem essa pretensão –, mas os desafios na América Latina são tão grandes e urgentes que é preciso ousar¹⁷⁷. D. Irarrázaval pondera:

Os complicados desafios in-culturais e inter-culturais sobressaem nas cidades, mas também aparecem em cada canto da América Latina, devido aos fluxos migratórios, ao impacto dos meios de comunicação, a linhas pós-modernas, e a outros fatores. São desafios que só lentamente são tomados em conta por instâncias oficiais das igrejas, pelas teologias e pelas estratégias de missão. Teriam que estar em primeiro lugar nas agendas eclesiais; lamentavelmente carecemos de coragem e de sabedoria¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Baseado na tabela de CASTRO QUIROGA, 1994, p. 400.

¹⁷⁶ BOSCH, 2002. p. 543.

¹⁷⁷ BOSCH, 2002. p. 544.

¹⁷⁸ IRARRAZAVAL, 2005. p. 1: “Los enmarañados desafíos in-culturales e inter-culturales sobressalen en las ciudades, pero también aparecen en cada rincón de América Latina, debido a los flujos migratorios, al impacto de los medios de comunicación, líneas pos-modernas, y a otros factores. Son desafíos que sólo lentamente son tomados en cuenta por instancias oficiales de las iglesias, por las teologías y las estrategias de misión. Tendrían que estar en el primer lugar de las agendas eclesiales; lamentablemente carecemos de coraje y de sabiduría.” (tradução nossa).

Uma evangelização inculturada está baseada na prática de Jesus e no modo de proceder dos próprios evangelizadores. Assim, o método da evangelização não pode “contradizer nem seu conteúdo, nem sua meta, nem seus meios ou seu processo”¹⁷⁹. O desafio no século 21 seria a “construção de um cristianismo *deliberadamente* multicultural, ecumênico e macro-ecumênico”¹⁸⁰. Hoje, então, a questão que se apresenta é como inculturar a fé. É desafio eclesiológico e missiológico e não é um tema opcional. Tornou-se paradigmático, para tentar responder a uma nova realidade pastoral.

Mário de França Miranda afirma que “não se trata de ‘inculturar’ uma doutrina ou valores do evangelho, mas permitir que a vivência da fé de uma comunidade eclesial se realize nessa cultura”¹⁸¹. Ao abordar a inculturação contempla três momentos no processo e pode ser definido como:

a realização da fé e da experiência cristã numa cultura, de tal modo que não só se expresse com elementos culturais próprios (tradução) mas também se torne uma força que anima, orienta e renova esta cultura (discernimento), contribuindo para a formação de uma nova comunidade, não só dentro de sua cultura, mas ainda como enriquecimento da Igreja universal (síntese)¹⁸².

No primeiro momento acontece a presença e o encontro cultural. No segundo, se estabelece o diálogo. Finalmente, se chega a uma síntese cultural mais rica para ambos que o estado anterior, onde ocorre a transformação. Esta interação atenderia as bases do agir comunicativo. Orientados ao entendimento, os agentes sociais chegam a sucessivos consensos até estabelecer um acordo comunicativo que não é estático, mas mantém sua dinamicidade de processo. O mesmo processo ocorre com a inculturação, onde a fé cristã interage com a cultura a ponto de modificá-la profundamente, mas ao mesmo tempo, a cultura também modifica a percepção e a experiência da fé cristã para aquelas pessoas. O acordo comunicativo que chegarem hoje, será revisto em breve, pois a cultura se modificará novamente, bem como as autodefinições do cristão. Esse processo jamais terminaria. Longe de enfraquecer a fé cristã ou o evangelho, esse processo confirmaria o membro de um

¹⁷⁹ BRIGHENTI, 1998. p. 6.

¹⁸⁰ BRIGHENTI, 1998. p. 11.

¹⁸¹ MIRANDA, 2001. p. 38.

¹⁸² MIRANDA, 2001. p. 38.

grupo social como um ator da cultura. Nessa condição, a ação concretiza, manifesta e constitui cultura como uma realidade viva¹⁸³.

Dado que não lidamos com uma fé pura, desprendida de elementos culturais, a fé sempre é inculturada¹⁸⁴. Quando mais culturas e grupos humanos viverem a fé cristã inculturadamente, enriquecerão a própria fé, pois acrescentarão experiências que antes não se viveriam em um cristianismo do tipo monocultural. Centralizar uma visão particular (normalmente a minha visão) é um comportamento etnocêntrico/egoísta e atenderia a lógica da ação estratégica habermasiana, amplamente contestada nesta pesquisa. Na inculturação, a fé cristã seria repensada, reformulada e revivida em cada cultura humana. Para uma ação missionária comunicativa, o modelo da inculturação apresenta um grande potencial positivo e transformador. Sobretudo porque é um processo tentativo e continuado, repleto de surpresas e compatível com a liberdade criadora do Espírito.

1.3 A comunicação do evangelho na pós-modernidade

Se evangelizar é comunicar¹⁸⁵, as perguntas que se apresentam, então, são: de fato, estamos conseguindo comunicar o evangelho? As pessoas estão sendo apresentadas ao evangelho ou a alguma visão particular de cristianismo? Como nossa postura hermenêutica e metodológica afeta o conteúdo, a mensagem? Vamos considerar neste tópico a forma como a igreja estabeleceu a comunicação com os povos para compartilhar o evangelho.

¹⁸³ MIRANDA, 2001. p. 47.

¹⁸⁴ Cf. FONTANA, Júlio. O grande paradigma da inculturação do evangelho nos primórdios da igreja. In: *Ciberteologia*: (Revista de Teologia & Cultura). Ano II, n. 7. p.1-8. Disponível em <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/ograndeparadigmada-inculturacao.pdf>> Acesso em 02 jan. 2010; SUESS, Paulo. Apontamentos para a evangelização inculturada. In: COUTO A. Márcio; BATAGIN, Sônia (Orgs.) *Novo milênio*: perspectivas, debates, sugestões. São Paulo: Paulinas, 1997. p.11-52.

¹⁸⁵ Cf. COOK, Guilherme. *Evangelização é comunicação*: problemas e soluções para despertar uma evangelização mais ativa em sua igreja. Campinas: United Press, 1998; BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Evangelizar é comunicar*: fundamentação bíblico-teológica da pastoral da comunicação. São Paulo: Paulinas, 2009; ALDRICH, Joseph C.: *Amizade*: a chave para a evangelização. São Paulo: Vida Nova, 1992 e VALLE, Carlos A. *Comunicación y misión*: en el laberinto de la globalización. São Leopoldo: Sinodal; Londres: WACC; Quito: CLAI, 2002.

1.3.1 A questão do método: evangelização e proselitismo

Parte do avanço missionário dos séculos 19 e 20 deveu-se a propósitos proselitistas e conversionistas. Concebia-se o cristianismo em termos da mensagem de iluminados e os demais como que vivendo nas trevas. A missão foi reduzida à “tarefa evangelizadora”. J. Miguez Bonino acentua:

o protestantismo latino-americano teve a tendência de confundir evangelização e missão; ou seja, de reduzir a totalidade da missão de Deus à “tarefa evangelizadora” concebida de modo estreito como o anúncio do chamado “plano de salvação” e o convite à conversão. Embora possamos dizer, com gratidão, que essa obra tem sido abençoada e milhões de pessoas tiveram um verdadeiro encontro com o Senhor e entraram numa nova vida, também devemos dizer, com pesar, que nos temos recusado a participar da plenitude da obra do Deus trino¹⁸⁶.

Cumprir a missão estava associado à idéia de arrebanhar *almas*¹⁸⁷. A quantidade passou a ser um elemento importante e parâmetro para o êxito ou não de um ministério missionário. Mostrou-se extremamente ineficiente, porque acabou reduzindo a proposta do evangelho a uma questão institucional eclesiológica. O evangelho não é tão somente uma resposta espiritual ao ser humano. Ele é integral, e atua no indivíduo, na cultura e na sociedade, transformando-os pela ação criativa do Espírito, na instauração real e tangível de sinais do reino de Deus. Não é espiritualizante, mas encarnacional.

Um exemplo dessa ênfase são os grandes evangelistas do século passado. O testemunho de T. L. Osborn é emblemático. Foi missionário na Índia quando jovem por alguns anos, mas não arrebanhou um número significativo de “almas”. Chega a definir a experiência como um fracasso. Depois de quatorze anos, quando já era um evangelista de multidões, retorna à mesma cidade e agora consegue alcançar um grande número de almas e, desconsiderando a importância que tem a presença e o testemunho cristão em outras culturas e em contato com outras religiões, valida somente a segunda experiência em detrimento da primeira.

¹⁸⁶ BONINO, Jose Míguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 126s.

¹⁸⁷ Por exemplo: OSBORN, T.L. *Ganhando almas*. Rio de Janeiro: Graça [s.d.]; BOYER, Orlando. *Ganhador de Almas*. São Paulo: Vida, 1975; BONNKE, Reinhard. *Evangelismo con fuego: encendiendo la pasión por los perdidos*. Frankfurt: Full Flame, 2003.

Depois das nossas cruzadas enormes em Java, finalmente experimentamos a alegria de voltar à Índia, quatorze anos depois de termos fracassado ali. Voltamos à mesma cidade universitária de Luckow, onde não tínhamos conseguido demonstrar aos hindus e muçulmanos que Jesus Cristo é o Filho de Deus [...] Desta vez, as coisas foram diferentes, porque nós éramos diferentes. Multidões que variavam em número entre 50.000 e 75.000 pessoas aglomeravam-se num campo grande perto dos terrenos do estádio provincial. [...] Era assim que o evangelismo mundial sempre devia ser levado a efeito¹⁸⁸.

Os números passam a ditar as escolhas dos programas missionários e a validá-los. Os próprios missionários enviados a outras regiões são submetidos a preencher extensos relatórios para destacar a quantidade de almas que haviam “conquistado”. Enquanto estive como missionário na Bolívia, por exemplo, testemunhei alguns colegas *exagerando* nos relatórios (eufemismo) cedendo às pressões das igrejas enviadoras¹⁸⁹.

Reinhard Bonnke reunia em uma só noite mais de um milhão de pessoas em suas cruzadas. Entre as muitas cruzadas realizadas desde 1975 chegaram a documentar: Nigéria: 1,6 milhão de pessoas; Benin: 500 mil; Sudão: 210 mil pessoas; em uma das campanhas em Port Harcourt, Nigéria, nos seis dias de evento contabilizaram 1,6 milhão de conversões¹⁹⁰.

De fato, esse tipo de evangelização alcançou milhões de pessoas. Tal como afirmou José Míguez Bonino, tem seu ponto positivo. Mas o problema reside nos desdobramentos desse reducionismo. Primeiro, há uma tendência, tal como destacado na citação de T. L. Osborn, de se considerar a única forma de evangelização, só pelo valor dos números e cifras. Outras formas de missão, que na aparência não chegam ao nível de resultados imediatos desta abordagem, restam ser consideradas como “fracassos” ou “menos espirituais”.

Segundo, o trabalho do evangelista, do pastor, do mestre, do doutor e do missionário não são substitutos entre si, mas complementares (Ef 4.11). Um não é mais importante que o outro e ambos contribuem para a evangelização.

Terceiro, o enfoque nos resultados pode ser uma armadilha, pois potencializa a tentação latente em cada cristão e em cada ser humano, de um antropocentrismo

¹⁸⁸ OSBORN, [s.d.]. p. 161-182. Aqui, p.177, 178.

¹⁸⁹ Fui enviado como missionário de tempo integral a Bolívia pela Assembléia de Deus entre 2001 e 2005. O projeto de quatro anos se destinava a trabalhar na capacitação de obreiros nacionais, através de institutos bíblicos.

¹⁹⁰ BONNKE, 2003. p. 176,177.

exacerbado. Enquanto entendermos a missão em categorias antropocêntricas, e não como a missão de Deus¹⁹¹, a evangelização padecerá graves entraves.

Quarto, e a lista não termina aqui, precisamos encorajar a que toda igreja se envolva com a missão de Deus e coloque seus dons e talentos a serviço do mestre e da causa do evangelho. Modelos evangelísticos centrados em indivíduos não atendem a complexidade da realidade e do desafio missionário. Nesse sentido, não fazem falta grandes nomes de teólogos, evangelistas, pastores ou pensadores na América Latina; precisamos antes, de uma maior participação da comunidade¹⁹².

Avery Willis Jr. apresenta dois equívocos que estão enraizados na prática missionária e que precisam ser removidos o quanto antes. São oriundos de uma mentalidade “intenção de uma minoria”¹⁹³. O primeiro, é que nessa mentalidade a obra missionária é uma tarefa super-especial para pessoas extraordinárias. É certo que a igreja espera que seus missionários sejam pessoas dedicadas a Deus e a sua obra. Mas isto se deveria aplicar indistintamente a toda igreja. Esta mentalidade coloca uma auréola sobre a cabeça do missionário, fazendo impossível que se alcance o ideal que se lhe impõe. A maioria dos membros não se sentiria à altura do “chamado missionário”, ao menos que pense que tem um dom ou um chamado extraordinário.

O segundo equívoco apontado por A. Willis, induz a uma eclesiologia onde os missionários são substitutos na evangelização mundial. Há os que se sentem satisfeitos com orar pelos missionários, sustentá-los e animá-los. Isto deve fazer-se, mas nada tira a responsabilidade que cada cristão tem com a missão de Deus¹⁹⁴, que é mais abrangente que ganhar “almas”.

Com a Reforma protestante e a Contra-Reforma católica a experiência da fé passa a ser divisor de águas¹⁹⁵. J. Comblin afirma que em negativa à cristandade medieval, que tinha unido igreja e mundo de tal modo que se confundiam, a perspectiva da fé salvaria do mundo. Salvaria nossas almas. Com isso se perdeu a perspectiva de salvar o mundo, a sociedade inteira. Contra essa tendência, na

¹⁹¹ Para uma crítica da posição antropocêntrica, ver: VICEDOM, Georg F. *A missão como obra de Deus: introdução a uma teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 1996; KUIPER, R.B. *Evangelização teocêntrica*. São Paulo: PES, 1976; PACKER, J. I. *Evangelização e soberania de Deus*. São Paulo: Vida Nova, 1966.

¹⁹² MARASCHIN, 1977. p. 140s.

¹⁹³ WILLIS, Avery Júnior. *La base bíblica de las misiones*. El Paso: CBP, 1987., p. 9s.

¹⁹⁴ WILLIS, 1987. 10.

¹⁹⁵ COMBLIN, José. *O caminho: ensaio sobre o seguimento de Jesus*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 14.

segunda metade do século passado, surgem teologias da esperança em várias partes do mundo, gerando teologias latino-americanas, asiáticas, africanas e assim por diante. Um elemento comum seria uma releitura do seu momento histórico e uma esperança cristã renovada. Jürgen Moltmann, um dos maiores teólogos desse período, contribuiu para uma nova época para a teologia¹⁹⁶. A teologia cristã estava novamente em diálogo com o mundo moderno. Moltmann postulava:

A teoria da práxis transformadora do mundo e tendente para o futuro não procura ordens eternas na realidade existente do mundo, mas possibilidades neste mundo que se orientam para o futuro prometido. A vocação para a transformação do mundo não teria nenhum objeto se este mundo fosse imutável. O Deus que chama e promete não seria Deus, se não fosse o Deus e Senhor daquela realidade para a qual leva a sua missão e se não criasse para a sua missão possibilidades reais e objetivas. Por conseguinte, a práxis da missão transformadora necessita de determinada cosmovisão, de confiança no mundo, de esperança no mundo. Ela busca o que é real e objetivamente possível nesse mundo, para apoderar-se dele e realizá-lo em direção ao futuro prometido de justiça, de vida e de reino de Deus. Portanto, para ela o mundo é um processo aberto, no qual a salvação e perdição, a justiça e o aniquilamento do mundo estão em jogo¹⁹⁷.

Não ficaria refém de uma realidade histórica reduzida nem de um futuro espiritualizante. Fala-se de um engajamento no mundo. Transformador do mundo. Esta esperança começa a ser recuperada através de uma missão transformadora.

Paul Tillich também trouxe sua contribuição a respeito em meados do século passado, a partir da vertente do existencialismo:

A igreja tem a função de responder à questão implícita na existência humana, isto é, a questão a respeito do sentido da existência. O evangelismo é um dos meios que ela usa para esse fim. O princípio do evangelismo consiste em mostrar às pessoas fora da igreja que os símbolos que ela usa são respostas às questões implícitas em sua existência [...] essas pessoas precisam sentir que o cristianismo não é mero conjunto de doutrinas ou de leis morais, mas a boa nova que supera a lei com o aparecimento da nova realidade salvadora¹⁹⁸.

Já naquela época, afirmava que “a comunicação do evangelho significa expô-lo diante das pessoas para que decidam por ele ou contra ele. O evangelho cristão é

¹⁹⁶ José Comblin afirma que o livro *A teologia da esperança*, foi uma verdadeira revolução na teologia européia de então. Esteve na origem de uma virada completa. Cf. COMBLIN, 2005. p. 19, 20.

¹⁹⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. 3 ed. rev. e atual. São Paulo: Teológica: Loyola, 2005. p. 361.

¹⁹⁸ TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. 18 ed. São Paulo: Fonte, 2009. p. 91.

matéria de decisão”¹⁹⁹. A questão mais importante é sobre quais maneiras o evangelho poderia ser comunicado, a ponto de causar uma reação no ouvinte. Esta, desde logo, não é só aderir à nova fé, mas de participar conjuntamente com os demais agentes sociais (“vozes proféticas”), uma vez que a igreja tem um papel na cultura e na sociedade:

Terá a Igreja a tarefa e o poder de atacar e transformar o espírito da sociedade industrial? Certamente, não pode substituir a realidade social atual por outra, em termos de progresso para a realização, já, do reino de Deus. Não tem o poder de delinear estruturas sociais perfeitas nem de sugerir reformas concretas. Mudanças culturais ocorrem impulsionadas pela dinâmica interior da própria cultura. A Igreja participa nelas, às vezes liderando, mas sempre como força cultural entre outras e não como representante da nova realidade na história. A Igreja, no seu papel profético, é a guardiã que revela as estruturas dinâmicas da sociedade e se opõe a seu poder demoníaco, revelando-o, mesmo quando dentro dela. Ao assim fazer, a Igreja ouve, também as vozes proféticas fora dela, que julgam a cultura e a ela mesma como sua parte. [...] Julgar significa observar os dois lados da realidade. Quando a Igreja julga a cultura, precisa incluir aí suas próprias formas de vida. Pois suas formas são criadas pela cultura, assim como sua substância religiosa torna possível a cultura. A Igreja está dentro da cultura e vice-versa. E o Reino de Deus as incluiu ao mesmo tempo em que as transcende²⁰⁰.

No paradigma missionário emergente a igreja é essencialmente missionária, não em termos de convencimento verbal, fazendo com que pessoas venham aderir à fé cristã, mas é missionária por natureza no seu engajamento no mundo²⁰¹. Os membros estão equipados para exercer sua vocação na sociedade, muito além de uma evangelização de cunho proselitista. É um trabalho mais abrangente²⁰², que inclui o trabalho em prol da transformação social, da justiça, da paz, da solidariedade, das questões ecológicas, humanizadoras, etc. O espectro se ampliou e a missão inclui até a restauração da criação de Deus.

Outras preocupações tornaram-se importantes para os agentes nessa nova ação. É cada vez mais comum investimento no social, na participação política, nas diferentes profissões e no ser humano como um todo. Afinal, Deus se preocupa com o mundo inteiro. Dado os desafios do século 21, A. Brighenti afirma que na evangelização é preciso ser cauteloso. Mais ainda:

¹⁹⁹ TILLICH, 2009. p. 259.

²⁰⁰ TILLICH, 2009. p. 91, 92.

²⁰¹ BOSCH, 2002. p. 446.

²⁰² Hugo Assman afirma que seria cinismo antepor outros direitos aos povos onde nem as necessidades básicas foram atendidas. Cf. ASSMANN, Hugo. *Clamor dos pobres e “racionalidade econômica”*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 37-42.

na hora de fazer o anúncio da positividade cristã, é preciso atuar com menos rigidez e “falsas certezas”. Isso não só para não ostentar uma imagem de Igreja pretensiosa de ser a única verdadeira ou deter o monopólio da revelação e da salvação, mas, sobretudo para não pôr certos postulados teológicos ou versões culturais do cristianismo no mesmo patamar da Mensagem revelada²⁰³.

Os novos postulados da hermenêutica indicam que não há revelação em estado puro. Precisamos aprender a reconhecer nossas limitações e não impor nossas descobertas. Mesmo a Bíblia é sempre palavra de Deus na palavra humana, condicionada a um mundo simbólico determinado e contextos específicos. No anúncio da Boa Nova a igreja precisa ter humildade e critério para traduzir e re-inculturar o absoluto da experiência da fé²⁰⁴.

Algumas igrejas, no entanto, chegam ao extremo de não querer se envolver com ações missionárias mais específicas (por exemplo, enviar missionários a outras regiões do mundo) como se isso fosse inadequado ou não mais necessário neste tempo, hipervalorizando as expressões de fé nas culturas. Não creio ser o caminho, pois ao menos deveríamos estabelecer um diálogo enriquecedor com esses diferentes. Outras ainda há que querem voltar à prática missionária unilateral, que não via capacidade de escolha nos povos não-cristãos ou por conta da suposta necessidade de resultados. Essa opção esgotou-se no século passado e não haveria mais abertamente espaço para semelhante comportamento. Concordamos com a reflexão de A. Brighenti quando afirma:

Percebe-se atualmente com maior clareza que evangelizar implica respeitar as culturas, justamente pela obra que Deus realizou nelas [...] Sem o respeito pela alteridade, um processo de inculturação, em lugar de desembocar na “criação” de igrejas culturalmente novas, será um desrespeito à consciência, à identidade e ao mundo do outro e, em último termo, uma agressão ao grande Outro²⁰⁵.

A relação fé e fé não-cristã é uma questão fundamental e controversa na teologia da missão. O novo contexto que nos toca viver desafia-nos a uma nova prática missionária. O outro tem suas crenças, sua religião, sua cultura. Pauta necessária é a discussão sobre diálogo inter-religioso e evangelização. Como entender a religião do outro frente a proposta da fé cristã? Segue-se uma reflexão

²⁰³ BRIGHENTI, 1998. p. 100.

²⁰⁴ BRIGHENTI, 1998. p. 101.

²⁰⁵ BRIGHENTI, 1998. p. 99, 100.

sobre o encontro da igreja com as demais religiões na prática missionária, para embasar adequadamente uma metodologia missionária comunicacional.

1.3.2 O desafio do encontro com as religiões no mundo

Como religião monoteísta que proclama a existência de um único Deus vivo, criador e redentor de todas as coisas, o cristianismo é desafiado a perguntar-se acerca da existência de outras religiões na providência de Deus. Seriam elas, talvez, o resultado da falha do povo de Deus em testemunhar fielmente a revelação? Ou seriam revelações parciais de Deus? Ou expressões da “graça comum” de Deus em ação (At 14.17)? Representam uma busca genuína de Deus (At 17. 23,4)? Ou, negativamente, seriam criações de mentes em inimizade contra Deus (Rm 1.28; 8.7)?²⁰⁶

Intimamente relacionado a estas questões está o triste dilema causado pelas diferentes afirmações em relação à revelação. Muitas religiões apelam para seus escritos sagrados como o fundamento para suas crenças e práticas. Esses documentos se colocam em um relacionamento especial com a verdade, da forma como a entendem. Por exemplo, o Alcorão seria o testamento final de Deus para os muçulmanos. Nele, Deus não se revela tanto como ser, mas declara sua vontade a respeito de todos os aspectos da vida. Se para os cristãos Jesus Cristo é o meio de se avaliar todas as afirmações a respeito de Deus, como um cristão avalia outras doutrinas? Elas representam uma perspectiva validada, ainda que parcial, da verdade de Deus? Ou refletem simplesmente o melhor da sabedoria humana lançada na forma de revelação divina?²⁰⁷

No paradigma moderno, acreditava-se que cada indivíduo era livre para procurar sua felicidade, independentemente do que outros pensassem e discutissem. A religião, por exemplo, tornou-se questão particular, e não era aconselhável debatê-la em público. Uma forma de amenizar essa individualização crescente e essa autonomia do ser humano seria fomentar relacionamentos interpessoais e tomar posição frente ao debate:

²⁰⁶ KIRK, 2006. p. 163.

²⁰⁷ KIRK, 2006. p. 163.

é preciso que reafirmemos a indispensabilidade da convicção e do compromisso. A longo prazo, ninguém realmente consegue sobreviver sem eles. O que se faz necessário é a vontade de tomar uma posição, mesmo que seja impopular ou até perigosa²⁰⁸.

A razão “instrumental” do iluminismo tem que ser suplementada pela razão “comunicativa” (Habermas), visto que a existência humana é, por definição, existência intersubjetiva. “Aqui reside a pertinência da redescoberta da igreja como corpo de Cristo e da missão cristã como edificação de uma comunidade das pessoas que partilham um destino comum”²⁰⁹. A posição a ser tomada com vistas à formação dessa comunidade é defendida por D. Bosch nesses termos:

A missão inclui a *evangelização* como uma de suas dimensões essenciais. Evangelização é a proclamação da salvação em Cristo às pessoas que não crêem nele, chamando-as ao arrependimento e à conversão, anunciando o perdão do pecado e convidando-as a tornar-se membros vivos da comunidade terrena de Cristo e a começar uma nova vida de serviço aos outros no poder do Espírito Santo²¹⁰.

Para debater é preciso posicionar-se, tomar partido. Vale a pena reforçar opiniões e abrir-se para novas possibilidades. O espírito de aceitar todas as opiniões e aglutiná-las não é sinônimo de consenso. A igreja tem suas verdades e seus pontos de vistas. Entra em diálogo com os demais atores não com uma atitude exclusivista, mas como abertura para questionamentos e formulações locais. O referencial para a vida continua sendo Jesus, o Cristo, e não uma leitura particular de quem seria este Jesus. O cristianismo tem algumas meta-narrativas das quais não pode prescindir, sob o risco de perder sua identidade. Mas isto não anula o diálogo. Ao contrário, é um pressuposto que cada agente tenha uma posição para que, no debate aberto, juntos, possam encontrar caminhos convergentes ou minimamente compreender o posicionamento do outro.

Essa postura é bem diferente do paradigma anterior. Um clássico opúsculo de Oswald Smith de meados do século passado influenciou fortemente os programas missionários da igreja. Desta obra destacamos a visão intolerante para com as demais religiões, e podemos inferir como os missionários cristãos se comportavam em relação à alteridade:

²⁰⁸ BOSCH, 2002. p. 435.

²⁰⁹ BOSCH, 2002. p. 434.

²¹⁰ BOSCH, 2002. p. 28.

Os pagãos NÃO vivem melhores do que nós. NÃO são felizes, mas suas vidas são desgraçadas. São extremamente infelizes, sentem-se desditosos, sofrem, vivem no temor dos maus espíritos, continuamente, e não cessam em suas tentativas de acalmá-los. No paganismo não há descanso nem paz e nem alegria. Somente Jesus Cristo pode proporcionar alegria. Portanto, façamos tudo quanto nos for possível para lhes dar o Evangelho, antes que seja muito tarde para sempre, a fim de que experimentem o regozijo que tu e eu conhecemos em Jesus Cristo. Que nunca mais um de nós diga: "É MELHOR QUE FIQUEM COMO ESTÃO. A RELIGIÃO DELES É SUFICIENTEMENTE BOA PARA ELES" [sic]²¹¹.

No encontro com as religiões do mundo a fé cristã precisa de uma nova postura: prezar pela paz e pela boa convivência. A partir da proposta de ação comunicativa, o relevante é o processo de argumentação no diálogo. Para isso, o cristianismo precisa mostrar-se como proposta coerente e factível. O caminho metodológico apontado é o da inculturação. Ao mesmo tempo, constitui-se em uma crítica ao próprio cristianismo. Concordamos com A. Brighenti quando afirma que:

Não há motivos para temer as conseqüências ou os resultados de um processo de inculturação. Dadas as características de nossos povos e suas culturas, certamente eles levarão a um Cristianismo menos intimista e mais comunitário; a um Cristianismo de comunidades, menos de massa ou de relações anônimas; a uma liturgia menos comedida na expressão simbólica e mais integradora da subjetividade humana, da afetividade, da corporalidade, celebradora da fé e da vida iluminada por esta fé; a uma Igreja mais comunhão e serviço, toda ministerial, com mecanismos mais abertos e ágeis de participação nas decisões relativas à vida eclesial, originando formas distintas de organização eclesial; a um Cristianismo, em suma, aberto ao potencial evangelizador dos pobres, amplas maiorias de nossos povos, ao seu grito contra a injustiça e em favor de um mundo fraterno, à exigência de solidariedade que sua miséria provoca e à sua vontade de participação como sujeitos de sua história e de sua comunidade eclesial²¹².

No contexto latino-americano, o quadro religioso atual é constituído de religiões, movimentos religiosos e pseudo-religiosos. A igreja cristã não precisa enxergar nessas matrizes temas de espanto ou frustração. Pode, ao contrário, adotar uma atitude de diálogo e enriquecer-se com a presença desses grupos. Afinal, eles têm contribuições importantes que historicamente a igreja pode ter negligenciado. A. Brighenti recomenda que a igreja se coloque em uma atitude de discernimento e diálogo:

precisa aprender a ver o cristianismo, menos como uma apropriação exclusiva da salvação e da revelação e mais como lugar de plena

²¹¹ SMITH, Oswald J. *Evangelizemos o mundo*. São Paulo: EMPREVAN, 1969. p. 74 (grifos do texto).

²¹² BRIGHENTI, 1998. p. 97.

manifestação de Deus em Jesus Cristo, oferecida desde sempre a todos os povos. Ecumenismo e macro-ecumenismo, são realidade relevantes para a inculturação do Evangelho e da igreja também na América Latina²¹³.

Pensar comunidades inclusivas, no modelo vivido por Jesus e absorver o pluralismo atual é exercício criativo no momento²¹⁴. Jesus logrou reunir judeus e gentios, publicanos e revolucionários, doutores e homens simples, deu voz a mulheres e visibilidade social a leprosos e enfermos marginalizados. Sua comunidade proposta era altamente incluyente. No tópico seguinte, aponta-se para a contribuição trinitária, especialmente da metodologia observável em Jesus, considerando seu agir como ministério abrangente. Essa dimensão foi relegada no paradigma missionário moderno, que se mantém como diretriz em algumas formas da missão vigente.

1.3.3 Trindade como referencial para o agir missionário

O evangelho resgatou o outro valorizando-o como pessoa igual. Ele foi anunciado por Jesus em categorias que valorizavam e dignificavam o ser humano. Com isso, quebraram-se barreiras de separação entre povos, culturas, classes religiões, sexos. Por um lado, um convite tão acolhedor e promissor que atraía o mundo a uma nova vida. Por outro lado, esta nova comunidade em formação absorvia tão intensamente essa proposta que era impelida à sua continuidade. O modelo usado por Jesus foi de missão oniabrangente. No dizer de D. Bosch:

O que nos assombra reiteradamente é a *inclusividade* da missão de Jesus. Ela abarca tanto os pobres quanto os ricos, tantos os oprimidos quanto os opressores, tanto os pecadores quanto os devotos. Sua missão consiste em desfazer a alienação e em derrubar muros de hostilidade, em cruzar fronteiras entre indivíduos e grupos. [...] sua proclamação nada tem de coerção. Ela sempre permanece um convite. É possível imaginar um espírito missionário mais ardente e impelente?²¹⁵

²¹³ BRIGHENTI, 1998. p. 23.

²¹⁴ Agenor Brighenti afirma que é necessário fazer do pluralismo não uma abertura, mas um pressuposto, se queremos enfrentar os desafios a partir do contexto atual. BRIGHENTI, 2006. p. 37-39. Ver também VIGIL, Jose Maria. *Teologia do pluralismo religioso: para uma leitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 375-460.

²¹⁵ BOSCH, 2002. p. 48-50. (grifos do texto).

A base da fé cristã é a auto-comunicação de Deus em Jesus Cristo. O fundamento teológico da missão só é possível se referir-se continuamente a essa base da fé. “A missão cristã dá expressão ao relacionamento dinâmico entre Deus e o mundo, particularmente à maneira como ele foi retratado... de modo supremo, no nascimento, vida, morte, ressurreição, e exaltação de Jesus de Nazaré”²¹⁶.

Esse projeto do Pai, que é “o Cristo em tudo e em todos” (Cl 3.11) é realizado por obra do Espírito Santo. É ele quem possibilita um genuíno discipulado. Inspirar-se no agir do Mestre é estar sob ação do Espírito. Por isso, não é o caso de decifrar-se o que faria Jesus em cada situação, mas submeter nosso agir ao poder criativo do Espírito. José Comblin expressa esse pensamento da seguinte forma:

Para nos levar ao Cristo, não há outro caminho senão o Espírito. Não existe nenhum caminho já traçado antecipadamente. O único caminho é o que o Espírito dispõe a cada instante, como que uma nova criação para cada um dentre nós. Não existe um caminho único: existem milhões de caminhos e o Espírito é a unidade de todos eles²¹⁷.

Essa alternativa de caminhos em liberdade e regulada pela unidade do Espírito valoriza a diversidade. Seguir a Cristo não significa conformarem-se todos a um padrão rígido pré-estabelecido. Afirma Comblin: “cada qual imita tanto e melhor o Cristo quanto mais for original na criação de seu próprio modelo e na colocação de seus atos únicos”²¹⁸. Essa variedade no reino de Deus é não só desejada, mas um pressuposto. Um modelo de missão relevante em nosso tempo precisa potencializar e reconhecer essas diferenças. Esse seria seu diferencial. Ainda com Comblin:

O Espírito não tem um modo próprio de agir: age fazendo agir os homens, isto é, movimentando o que é humano, o que existe de mais pessoal, original e único em cada homem. Seu agir é diverso e múltiplo. Se busca a unidade, é sempre para além da maior multiplicidade, no momento em que nenhuma força humana seria mais capaz de reencontrá-la²¹⁹.

Por último, não é necessário justificar o papel do cristão na superação da violência e na construção da paz como um aspecto indispensável de seu chamado para a missão. O Deus trino envia Jesus em missão reconciliadora. O Pai entrega o Filho por amor ao mundo. O Filho se recusa a usar da força e do poder como um

²¹⁶ BOSCH, 2002. p. 26, 27.

²¹⁷ COMBLIN, 1982. p. 31.

²¹⁸ COMBLIN, 1982. p. 31.

²¹⁹ COMBLIN, 1982. p. 33.

recurso, e busca salvar o mesmo mundo comunicativamente. O Espírito move-se para interagir com o mundo, que ambos os três amam profundamente, para convencê-lo da proposta redentora de Deus. J. Andrew Kirk afirma que é preciso refletir sobre

a rejeição da violência, da prática de políticas não-violentas, da recusa de ser levado a aceitar estereótipos do inimigo e da rejeição da retaliação como sendo atitudes coerentes com a missão no caminho de Cristo e também como meios mais garantidos para se trazer uma mudança verdadeira²²⁰.

O sacrifício de Jesus é um meio de recuperar a harmonia nos relacionamentos. Seu evangelho da paz “é uma mensagem de valiosa reconciliação em que as injúrias causadas pela alienação são sanadas”²²¹. Não se pode conceber uma prática missionária que desconsidere o problema da violência. Construir a paz, através da reconciliação genuína das partes hostis, é um aspecto fundamental das boas novas de Jesus Cristo.

Em termos gerais, fica inteiramente claro que a prática missionária deveria seguir criativamente no Espírito o caminho de Jesus Cristo em um ministério de construir condições de reconciliação e paz²²². No encontro com as religiões no mundo, muitos erros foram cometidos por ambos os lados. A reconciliação terá lugar quando o arrependimento for aceito por ambos, e o perdão for oferecido para uma relação de paz. Talvez, esperar que uma situação nesse nível ocorra em um mundo tão conflituoso seria pedir muito. Mas caberia à igreja, através de uma prática missionária comunicativa, instigar esse processo. Por isso, a evangelização precisa ser integral, uma encarnação do evangelho em todas as dimensões da pessoa e em todo o seu contexto.

É um desafio ir além de uma comunicação simplesmente adaptativa do evangelho. É preciso considerar o envolvimento com a missão de Deus e atentar para a forma de envolver-se. Sob esta ótica, no próximo capítulo, pretendemos analisar como seria uma prática missionária dialogal e quais seriam as conseqüências para a igreja cristã e para a missão adotar um modelo missionário comunicativo.

²²⁰ KIRK, 2006. p. 192.

²²¹ KIRK, 2006. p. 193.

²²² KIRK, 2006. p. 210, 211.

2 A MISSÃO EM FRAQUEZA: CONSTRUINDO UMA PRÁTICA MISSIONÁRIA COMUNICATIVA

Após propor que a dimensão comunicativa da ação missionária precisa ser dialógica e interativa com o mundo e as culturas, avançamos nas considerações e conseqüências de se adotar um modelo missionário baseado no debate e na formação de consensos. É um caminho de enfraquecimento das posições particulares assentadas em antigas convicções e verdades, tornando-as criticáveis e suscetíveis de melhoramentos a partir de encontro e aprendizado com o outro. Três elementos ficarão bem assentados: a fragilidade de um modelo comunicativo baseado em debates, os limites de uma ação que é movida pelos interesses do bem comum e o exemplo maior de que um modelo missionário pela via da fraqueza é bíblico e protótipo de nossa ação.

2.1 A fragilidade da missão como debate

Gianni Vattimo propõe a via da fraqueza para superar o pensamento moderno. O *ser*, tão imprescindível na modernidade já não é mais importante. Para G. Vattimo, o ser deve enfraquecer-se interminavelmente²²³. Esta perspectiva tem implicações muito sérias para a missão. Aqui, pretende-se acentuar os principais pontos dessa proposta para então confrontar com uma prática missionária no mundo, e esta, em uma perspectiva crítica da modernidade.

O item está dividido em três partes. Na primeira, faz-se um apanhado sintético da contribuição de G. Vattimo no tocante à crítica da modernidade enquanto pensamento “forte”. Considerando o diálogo como meio propulsor de mudanças, a segunda parte dedica-se a analisar quais são as forças que inibem o debate na prática missionária. A última parte destaca um perfil do que seria a missão em termos de fraqueza.

²²³ VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 26.

2.1.1 A crítica do pensamento pós-metafísico

G. Vattimo vai desenvolver argumentações que não carecem das construções metafísicas, das racionalidades totais. Defende um niilismo positivo que aportou originalidade ao pensamento contemporâneo. Veremos parte de sua contribuição²²⁴, enquanto crítica ao pensamento metafísico totalitário, que entendemos afetou diretamente a prática missionária nos últimos séculos. Nesse sentido, a maior contribuição vattiminiana é a idéia da vocação niilística da hermenêutica e o pensamento *debole* (fraco). O que seria uma hermenêutica niilística? Que propostas apresenta o pensamento *debole*?

Nas palavras de G. Vattimo, “é este, acima de tudo, o sentido ‘niilístico da hermenêutica’ [...] da dissolução da verdade como evidência peremptória e ‘objetiva’”²²⁵. Ao abrir mão da *verdade* em tom metafísico, distanciando-se dela como esquecimento do *ser*, resta o que está por vir: “nada” (niilismo). E, “o niilismo é interpretação e não descrição de um estado de fato”²²⁶. Ele acrescenta:

Nesse panorama, portanto, aceitar coerentemente que a hermenêutica é uma interpretação, e não uma descrição metafísica, equivaleria a reduzi-la a uma escolha de gosto, ou pior, nem mesmo isso, porque não se trataria sequer mesmo de uma escolha, mas do registro (uma vez mais contraditoriamente o “objetivo”) de um estado de ânimo inexplicável (enquanto não argumentável de alguma maneira)²²⁷.

A hermenêutica koinê²²⁸ defendia que tudo tem uma interpretação e que é possível encontrar o “significado autêntico, originário e essencial”²²⁹. Para G. Vattimo, a interpretação é apenas uma proposta. “Não há fatos, somente

²²⁴ Várias obras do autor estão disponíveis em português, mas nos concentramos na obra “*Para além da interpretação*” por considerar essa contribuição mais pertinente à crítica de modelos de práxis. Outras obras: VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não-religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004; IDEM. *O fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996; IDEM, DERRIDA, Jacques. *A Religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000; IDEM, RORTY, Richard; ZABALA, Santiago (Org.). *O futuro da Religião: solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006; PECORARO, Rossano. *Niilismo e (pós) Modernidade: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005.

²²⁵ VATTIMO, 1999. p. 27.

²²⁶ VATTIMO, 1999. p. 26.

²²⁷ VATTIMO, 1999. p. 21.

²²⁸ Comum, tão fundamental e diária que perde sua importância. É o que teria marcado a filosofia dos anos 80 em diante.

²²⁹ G. Vattimo afirma que a interpretação não tem todo esse alcance. VATTIMO, 1999. p. 13s.

interpretação²³⁰. O ser não é idêntico à realidade – este foi um pressuposto pretensioso da metafísica. Concebe-se o ser como o acontecer de um enfraquecimento, para si mesmo e para os outros.

O pensamento fraco consiste em uma hipótese *debole*, em apresentar *uma* proposta, uma estória, uma versão. Daí parte-se para o diálogo. Será benéfico na medida em que amplia o grupo de pessoas que tenham outras estórias. Esta é a dimensão do diálogo. Uma herança negativa da modernidade foi a especialização científica, que produziu distorções, por comprometer justamente o diálogo entre os saberes. Mas a hermenêutica fraca só acontece quando há diálogo.

Nesse modo de pensar, então, o cristianismo seria mais uma estória dentre outras? Sim, quando se refere às autodefinições que o cristianismo pode adquirir historicamente. E não, quando pensado na sua unidade, em termos da singularidade de Jesus e do valor das Escrituras, por exemplo. O pensamento *debole* não chegaria ao relativismo, justamente porque nega o absoluto²³¹. O absoluto está fora da história. Aceitá-lo é negar a historicidade. O evangelho é encarnacional, portanto histórico e passível de interpretações possíveis. Concebê-lo como *um* discurso dentre outros, tem o risco de enfraquecê-lo. Na teoria vattimiana, no entanto, esse enfraquecimento é positivo, pois inibe que uma interpretação particular se torne incontestável. Seu fortalecimento se dará no debate, no qual novas interpretações e variações conduzirão ao seu aperfeiçoamento. Essa imagem de fortalecimento a partir da fraqueza nós a encontramos de alguma forma nos escritos paulinos, como em 2 Coríntios 12.9s. Quando estava “fraco”, na verdade, Paulo estava “forte”. Suas convicções pessoais estavam relacionadas com o que o outro (Jesus) representava e como modificava sua vida, e na interação com os outros (igreja).

Outro exemplo é possível encontrar na história e na práxis cristã. A comunicação do evangelho ocorreu, não poucas vezes, debaixo de perseguição, privações e incertezas²³². Ainda assim, estando enfraquecido, o evangelho se mostrou como fermento, semente, sal e luz. Embora começassem tímidos, a igreja cristã pôde avançar e ser fortalecida. G. Vattimo ressalta ainda que:

²³⁰ VATTIMO, 1999. p. 19.

²³¹ A relativização total se converte em absoluto, portanto também é questionável pelo pensamento pós-metafísico.

²³² O caso da vida do apóstolo Paulo, marcada por sofrimentos e aflições; do Senhor Jesus no Getsêmani e na crucificação; e, a perseguição sofrida pela comunidade primitiva e a igreja dos primeiros séculos. Cf. HURLBUT, Jesse Lyman. *História da igreja cristã*. ed. rev. e atual. São Paulo: Vida, 2007. p. 59-82; GONZÁLES, Justo L. e ORLANDI, Carlos Cardoza. *História do movimento missionário*. São Paulo: Hagnos, 2008. p.44-49.

o que o hermenêutico oferece como “prova” da sua teoria é uma história, seja no sentido de *resgestae*, seja no sentido da história *rerum gestarum*, e talvez também, realmente, no sentido de uma “fábula” ou de um mito, já que se apresenta como uma interpretação (que pretende validade até apresentar-se uma interpretação concorrente que a desminta) e não como uma descrição objetiva de fatos²³³.

Hermenêutica niilística é fraca. Desistiu de encontrar/identificar o *ser* com os *entes*²³⁴. Desistiu de encontrar o absoluto. Promove uma desmistificação e desmascaramento das verdades constituídas. Enio Mueller afirma que “não tanto o que se pensa, nem mesmo o que se faz, mas o jeito que se anda é que define a verdade”²³⁵. Em 1 Coríntios 13.12 há uma indicação que corrobora tal afirmação: conhecer em parte, não a totalidade. Para a igreja, esse conhecimento parcial está no caminhar em uma relação com o evangelho, por tanto, um processo²³⁶. Não temos o controle total. Segundo E. Müller, em relação à verdade “nunca (a temos) [...], como verdade própria, originária, mas sempre como verdade derivada, testemunhada”²³⁷. Esse mesmo espírito permeia todo o Novo Testamento: nenhum pensamento é pleno, mas está em construção²³⁸. Aliás, a possibilidade de experimentar o pleno enquanto ser criado foi a oferta no Jardim do Éden que enredou a humanidade de então. Ser como Deus, profundos conhecedores, sabedoria plena. A hermenêutica nesses parâmetros não está acima das outras ciências. É uma tradutora para fazer diálogo.

A hermenêutica, se quer ser coerente com a própria recusa da metafísica, só pode apresentar-se como interpretação filosófica mais persuasiva de uma situação, de uma “época”, e logo, necessariamente de uma proveniência. [...] Não um historicismo determinístico, porém: os argumentos que a hermenêutica oferece para sustentar a própria interpretação da modernidade são conhecidos por serem “apenas” interpretações [...] admitem não se poder apelar, pela própria validade, a nenhuma evidência objetiva imediata. Isto porque o seu valor está na capacidade de dar lugar a um quadro coerente e compartilhado, na expectativa de que outros proponham um quadro alternativo mais aceitável²³⁹.

²³³ VATTIMO, 1999. p. 22.

²³⁴ VATTIMO, 1999. p. 26.

²³⁵ MÜLLER, Enio R. *Teologia cristã: em poucas palavras*. São Paulo: Teológica; São Leopoldo: EST, 2005. p. 23.

²³⁶ A verdade “é mais processo que ponto de partida ou resultado”. Cf. MÜLLER, 2005. p. 25.

²³⁷ MÜELLER, 2005. p. 37.

²³⁸ Enio Müller destaca a dimensão existencial da verdade, que para o Novo Testamento não estaria primariamente relacionada aos conteúdos, mas sobre o modo como estes são construídos. MÜELLER, 2005. p. 17s.

²³⁹ VATTIMO, 1999. p. 23-24.

Nota-se uma semelhança entre as observações de G. Vattimo e as de Habermas. São construções teóricas que aconteceram em bases diferentes, mas que chegaram a críticas semelhantes. Não é o fechamento da interpretação que importa. O que se apresenta é uma versão esperando resposta. Não é pensar em termos de coisas ou objetos, mas em termos de “eventos”. Não é recordar o *ser*, nem encontrar algo melhor. Com isso ultrapassa-se a metafísica. Tampouco é verdade objetiva. A hermenêutica deve, como tal, propor *uma* interpretação. É no diálogo que interpretações vão interagir e serão legitimamente validadas, mas sem perder o aspecto dinâmico, mutável, que permite novas versões. Teologicamente, seria o discipulado, que tem Jesus como paradigma dos nossos caminhos tentativos. No discipulado, os discípulos como enviados anunciam o evangelho de *Deus* encarnado em Cristo.

2.1.2 As forças que cerceiam o debate missionário

O cristianismo no período da modernidade adotou para si os parâmetros do seu tempo. Neste sentido, muitos consensos missionários foram, na verdade, impostos à maioria, notadamente por uma minoria elitista e influenciada pela lógica dominante. Supondo que os demais não estavam à altura dos seus pressupostos etnocêntricos nem participavam do estágio avançado da sua teologia, as teologias européias e norte-americanas impuseram modelos missionários que se mostraram aliados de forças colonizadoras e não raras vezes prestaram um “desserviço” à causa do evangelho, à libertação e à transformação.

O modelo missionário colonizador, assim como no século 16, conduz a missão de modo predatório, onde cada investimento na evangelização visa retorno. A ótica é unilateral, portanto, o *outro* não é considerado. Os povos e nações passam a fazer parte de estatísticas, nas quais, através de programas ousados e estratégias bem elaboradas, busca-se sua conquista o mais breve possível.

A lógica de mercado dominou as estratégias missionárias do século 20 e início do presente. De um lado está o enfoque nas grandes cidades, que é justo e foi usado desde os tempos bíblicos, mas que neste tempo adquire novo sentido. Presta-se muito bem à expectativa de retorno rápido, uma vez que circula muito

capital (humano e financeiro). Em pouco tempo são autônomas em relação à igreja mantenedora e em alguns casos passa existir um fluxo financeiro contínuo para a igreja matriz, em uma espécie de cota, mais parecido com um modelo comercial de franquia. De fato, estas congregações funcionam como réplicas das igrejas enviadoras, adotando-as como padrão, independente do lugar em que se instalem. Isto se estende não só para liturgia e conteúdos de fé, mas também para a arquitetura dos templos e outras formas de identificação, como o denominacionalismo, as regras de indumentárias e limitações musicais. Tal postura ignora a cultura hospedeira e expressa um etnocentrismo desvelado.

No outro extremo estão as iniciativas românticas da missão. Um desejo de pioneirismo missionário aliado a circunstâncias de martírio, onde a atividade missionária é reduzida a situações extremas e de risco. Ou ainda, centrar atividades em comunidades exóticas, como áreas rurais bem distantes da realidade dos locais de origem, inclusive dos povos nacionais daquela nação. Com isso, os relatórios missionários encerram muitas informações extraordinárias e a missão passa a ser vista como exceção, como se acontecesse somente em casos específicos. Esse modelo, além de desconsiderar a dimensão dos povos nos quais a missão está acontecendo, prejudica a atuação no âmbito da missão nas comunidades enviadoras. Gera nesses cristãos uma mentalidade de que missão é o que se faz “lá fora” ou a idéia de “missão com hora marcada”. A evangelização fica restrita aos programas evangelísticos como os cultos nas praças, visitas aos hospitais e aos presídios.

Na vida cotidiana dessas pessoas, a missão deixa de fazer sentido. Ressurge o dualismo do profano e do sagrado, como se o ser igreja tivesse a opção de não ter a ver com a missão. A igreja como tal perde sua característica dinâmica de movimento e alimenta-se uma frustração no cristão por não estar envolvido em período integral em atividades evangelizadoras²⁴⁰. Diante desse quadro é preciso considerar que mais importante que programas evangelísticos, é o estilo de vida dos cristãos. Seu modo de vida é um testemunho que depõe contra ou a favor da eficácia do evangelho transformador.

João Mohama afirma que dentre as mudanças que um cristão deve renovar ou introduzir com urgência em seu “ninho existencial” destaca-se a coerência:

²⁴⁰ Alguns cristãos vão desejar abandonar o emprego para dedicar-se à evangelização, diferenciando este trabalho como sagrado, em detrimento do cotidiano, que é visto como secular e inferior.

Não muitos cristãos meditam na coerência. E, no entanto a coerência é fundamental, pois é a coerência que afina pensamento e ação, idéia e práxis, palavra e comportamento. A coerência é uma das marcas do amor. E marca essencial. Se quem ama age com incoerência, não age de verdade. Contradiz-se. Nega o que pretende ser. Porque é e não é. Então termina não sendo²⁴¹.

Em se tratando da evangelização, torna-se mais urgente ainda considerar:

Veja a incoerência do cristão covarde. Como virá o reino de Deus à terra, em si e nos outros, nas mentes e nas estruturas, se na hora de colocar o gesto salvador, a atitude iluminada, o covarde foge, o covarde cala, o covarde mente, o covarde deserta? [...] Mas como haverão de bendizer, se o acanhamento costurar nossa boca, se o medo amarrar nossas mãos, se a covardia imobilizar nossos pés, se a vergonha esfriar o coração, se a imaturidade bloquear nosso espírito e o Espírito?²⁴²

Jaci Maraschin ressaltou que a falta de amor cristão desencadeou um individualismo exacerbado e o abandono da vida comunitária da igreja no Brasil. A partir da reflexão teológica sobre o *logos* e sobre o *theós*, constatou que:

O Deus que nós não vemos é, de certa forma, secundário, em relação ao próximo que vemos e a quem somos chamados a amar. E vai ser precisamente aí, nessa experiência concreta de amor, que poderemos encontrar o conteúdo fundamental da palavra *theós*. Essa experiência de amor será sempre de natureza social, de reciprocidade e de encontro. [...] Acostumamo-nos ao desamor. Somos individualistas. Não temos a experiência do *logos*. O *logos* que estava com Deus e que era Deus desapareceu de nosso meio. Acostumados, então, à sua ausência tememos a comunidade²⁴³.

Se no processo de evangelização falta coerência do testemunho cristão e falta amor (individualismo), fica comprometido o poder transformador do evangelho neste contexto. Esse é, em certa medida, um panorama da América Latina. Quanto aos fatores exógenos, como a pós-modernidade, o contexto atual não se preparou para enfrentá-la adequadamente, a partir de uma fé firme e coerente. Isto indica que houve pouca resistência à lógica do mercado pós-moderno, e várias vertentes do cristianismo foram levados pela corrente²⁴⁴. E o que é pior. Quando a igreja enviou (e envia) seus missionários, estes acabam reproduzindo o mesmo modelo

²⁴¹ MOHAMA, João. *Teologia das relações humanas*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 9.

²⁴² MOHAMA, 1982. p. 14 e 17.

²⁴³ MARASCHIN, Jaci. Um caminho para a teologia no Brasil. In: ALVES, Rubem *et al.* *Tendências da teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1977. p. 143, 145.

²⁴⁴ Cf. RAMOS, Robson. *Evangelização no mercado pós-moderno*. Viçosa: Ultimato, 2003. p. 19-30, 83-96.

acriticamente. Urge redefinir e trazer à reflexão teológica, novas formas de se comunicar o evangelho. Não pode ser qualquer tipo de adesão à fé ou conversão que nos permitirá afirmar que houve entendimento ou diálogo.

Sem um entendimento integral da missão não podemos experimentar as potencialidades do evangelho transformador. Para isso, requer-se uma comunicação aberta. As culturas que são confrontadas com as Boas Novas precisam, antes dos programas missionários, que se construam relacionamentos humanos de afetividade e de respeito²⁴⁵. Veremos no próximo tópico, traços de uma missão na perspectiva da hipótese *debole* do pensamento de G. Vattimo.

2.1.3 Perspectivas para a missão a partir da hipótese *debole* do pensamento segundo Gianni Vattimo

Como conceber as verdades do cristianismo como hipóteses *debole*? Que conseqüências isto traria para a missão? Essas parecem perguntas legítimas que devem ser respondidas em um ambiente dialogal. E na perspectiva do pensamento “fraco”, o discurso cristão pode ser *uma* estória dentre outras. Estória esta em que as pessoas acreditam sinceramente e vão para o debate defender sua opinião.

Ao fazer essa concessão, inevitavelmente correm-se riscos – desencadear um movimento de relativização da fé cristã, fazendo com que o envio de missionários a outras nações/povos não seja mais parte dos programas missionários da igreja; aprofundar um “sincretismo” religioso, como formas de desgaste do sentido de pertença; e insegurança dos cristãos, por não considerarem sua fé como *definitiva e completa* –; estes parecem ser os maiores medos de uma prática *debole*.

Mas, abrir mão da absolutização dos conceitos não é o problema, mesmo porque vários deles já mudaram ao longo do tempo, e outros permanecem até hoje com sentidos paralelos (é o caso da salvação, da graça, dos dons espirituais, entre outros). Não se trata de substituir um conceito *forte* por outro melhor. Mas de considerar interpretações possíveis, inclusive a do outro.

²⁴⁵ HIEBERT, Paul G. *O evangelho e a diversidade de culturas: um guia de antropologia missionária*. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 141s.

Quanto ao modelo vigente de envio de missionários ao mundo, ele está mais para um projeto inspirado no modelo histórico do Ocidente Medieval católico-romano, que no espírito da mensagem de Cristo. A proposta de globalização da fé cristã é formulada em termos de *mão única*. Trata-se de “levar a luz aos povos em trevas”. E esta “luz” só existe enquanto a descrição exata de um grupo, que tende a identificar sua descrição como correspondente ao fato. Seguindo aquele modelo, o que se alcançou foi a identificação do evangelho com a cultura do Ocidente. O típico homem branco europeu, com sua idéia de progresso baseada na propriedade privada e na exploração irracional dos recursos da terra, tinha uma religião, o cristianismo. Converter as pessoas a essa nova fé era conveniente para um projeto de dominação sócio-econômico e cultural.

Jesus foi visto desde o começo como um estrangeiro, e as mensagens do seu evangelho torcidas, condicionadas àquela forma de pensamento (forte). Ora, segundo nossa interpretação não é coerente com o evangelho a imposição. Este não deveria, portanto, continuar sendo transmitido de forma impositiva e *terminada*. Se as propostas são *hipóteses*, o próprio evangelho deixa de ser visto como ahistórico. Abrem-se, então, precedentes para a construção criativa de conteúdos *in locu*, aproveitando-se de elementos próprios das culturas e considerando que Deus, na sua multiforme graça, estabeleceu comunicação/comunhão com todos os povos.

Outra questão importante que apóia uma missiologia em modelo *debole* é a consideração de que os conceitos cunhados pelo cristianismo podem ser particulares de uma visão cultural. Não correspondem a uma descrição objetiva da realidade. São reconhecidos como interpretações possíveis, mas não definitivas.

2.2 Os limites da prática missionária comunicativa

Com a premissa de que a fé cristã é intrinsecamente missionária e que o pensamento missionário cristão não é uniforme e atemporal, mas pode ser fortemente influenciado por seu tempo, levantaremos alguns limites da prática missionária em um modelo comunicativo. No primeiro tópico, buscaremos demonstrar que a vulnerabilidade da missão é um problema teológico desafiador

para novas práticas missionárias. Esse seria o primeiro importante limite a ser rompido, em relação a modelos missionários “fortes”.

No segundo, assumimos a vocação pública da missão para resgatar e enfatizar novamente a visão cósmica da transformação efetuada em Cristo, que não se limita ao indivíduo, mas amplia-se em direção ao outro e ao contexto em que vivemos. Em se tratando da América Latina e das desigualdades tão gritantes, outro limite desafiador que um modelo comunicativo busca contrapor é a indiferença. O critério teológico proposto para superá-lo é a misericórdia. O terceiro tópico faz um breve recorrido histórico sobre as metas e motivações missionárias cristãs, que foram graves limitantes nos modelos missionários anteriores e que continuam como desafio. As religiões não-cristãs passaram a ser consideradas de forma distinta, uma vez que o otimismo de tempos anteriores – que acreditava que tais propostas religiosas minguariam – mostrou-se surpreso com a expansão e reconhecimento dessas religiões. Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso despontariam como novas atitudes e temas de reflexão.

E no contexto da atual atitude de diálogo com adeptos de outros credos, cresce o número de missionários que se indaga se ainda faz sentido ir até os confins da terra por causa do evangelho cristão. Por que, realmente, alguém deveria “sofrer as angústias do exílio e as picadas de mosquitos” se as pessoas serão salvas de qualquer maneira? Afinal de contas, já é “suficientemente ruim ter um trabalho árduo a realizar, mas muito pior quando é discutível se esse trabalho vale a pena ser feito”²⁴⁶.

Seria a missão realmente necessária nessa nova realidade de pluralismo, fragmentação e individualismo? Que características históricas os modelos missionários cristãos precisam superar para caminhar rumo a uma nova práxis missionária? Refletir sobre estas perguntas é o objetivo deste tópico.

2.2.1 A vulnerabilidade da missão

Vulnerabilidade e missão cristã parecem incompatíveis à primeira vista. Muitas vezes entendida como mandato missionário ou ordem de Jesus, a missão

²⁴⁶ BOSCH, 2002. p. 437.

esteve associada a conquistas, vitórias, expansão do cristianismo. Uma ação divina em vulnerabilidade? Em que aspectos a missão se apresenta vulnerável?

Um primeiro aspecto tem a ver com o próprio conceito do que é a missão, com a temporalidade e limitações das descrições que formulamos. De acordo com David Bosch, o máximo que conseguimos é a formulação de “aproximações” sobre o que realmente ela é:

Nunca podemos arrogar-nos delinear a missão com excessiva nitidez e autoconfiança. Em última análise, a missão permanece indefinível; ela nunca deveria ser encarcerada nos limites estreitos de nossas próprias predileções. O máximo que podemos esperar é formular algumas *aproximações* do que a missão significa²⁴⁷.

Depois, a condição de vulnerabilidade nos afeta a todos. Sturla Stalsett entende que, especialmente depois do século passado, quando a globalização fez sentir-se mais forte, surgiu uma nova mentalidade, quando então emergiu

a consciência de que o globo como um todo é *vulnerável*, e de que esta vulnerabilidade é *compartilhada* entre todos os habitantes da terra [...] É importante notar que ainda que esta vulnerabilidade é compartilhada, no sentido de que ninguém em princípio pode escapar, ao mesmo tempo é claramente *assimétrica*. Não afeta a todos por igual, da mesma maneira ou no mesmo grau. Ao contrário, um resultado inegável da globalização é a polarização econômica e exclusão social²⁴⁸.

O mundo experimenta terrorismo, armas nucleares, crescimento desordenado, pobreza e fome, contaminação ambiental, poluição, problemas com água potável, crises financeiras, epidemias, aquecimento global, entre outros. Todos nos percebemos vulneráveis. Encontramos essa noção de vulnerabilidade que abarca a todos na pesquisa de Sturla Stalsett, um teólogo norueguês que conhece a América Latina e pode enriquecer a teologia da missão, se tomamos tal conceito em sentido amplo:

²⁴⁷ BOSCH, 2007. p. 26 (grifo do autor).

²⁴⁸ STALSETT, Sturla J. Vulnerabilidad, dignidad y justicia: valores éticos fundamentales en un mundo globalizado. *Pasos*, n. 111. San José – Costa Rica: Segunda Época: DEI, enero-febrero, 2004. p. 14 (grifos do autor): “*la conciencia de que el globo como un todo es vulnerable, y de que esta vulnerabilidad es compartida entre todos los habitantes de la tierra [...] Es importante notar que aunque esta vulnerabilidad es compartida, en el sentido de que nadie en principio la puede escapar, a la vez es claramente asimétrica. No afecta a todos por igual, de la igual manera o al mismo grado. Al contrario, un resultado innegable de la globalización es la polarización económica y exclusión social*” (tradução nossa).

Vulnerabilidade significa capacidade de ser ferido. Ninguém quer ser ferido. Portanto, o outro lado da vulnerabilidade é *direito* à proteção e necessidade de segurança em sentido amplo. Mas isto não é tudo. Quando se entende exclusivamente assim, a busca da eliminação da vulnerabilidade humana leva a uma preocupação excessiva com segurança, que pode ter conseqüências desumanizantes. Isto é (assim) porque vulnerabilidade no sentido profundo é uma característica humana indelével e constituinte. Ser humano é ser vulnerável. Um ser invulnerável seria um ser inumano. Sem vulnerabilidade humana, não será ser humano. Vulnerabilidade é condição antropológica fundamental e, portanto, não se apaga. Este pressuposto antropológico tem conseqüências éticas. Porque a vulnerabilidade humana também significa abertura ao outro. É o fundamento de sensibilidade, compaixão e comunidade²⁴⁹.

A vulnerabilidade da missão a aproxima da sociedade, pois se constitui em abertura ao outro. Ao mesmo tempo, a afasta do fundamentalismo e da irrelevância:

a única maneira em que pode escutar-se a voz que emerge desde a vulnerabilidade e responder-se a ela, é reconhecendo a vulnerabilidade própria [...] Sem o reconhecimento da interdependência que surge de uma vulnerabilidade compartilhada, não se pode escutar e se responder ao grito do sujeito²⁵⁰.

Germán Gutiérrez apresenta três sentidos de vulnerabilidade²⁵¹ a partir da leitura dos teólogos Sturla Stalsett, Jung Mo Sung e José Comblin. Em síntese, podem ser descritos da seguinte forma:

- 1) *Consciência de nossa corporeidade*: expressada na fragilidade e na conseqüente dependência;
- 2) *Sensibilidade e capacidade de acolhimento*: colocar-se no lugar do outro e ajudar;
- 3) *Potencial de novos modos de vida e ação*: é o discurso pedagógico, libertador, interpelador e transformador.

²⁴⁹ STALSETT, 2004. p. 15: “*Vulnerabilidad significa capacidad de ser herido. Nadie quiere ser herido. Por lo tanto, el otro lado de la vulnerabilidad es derecho a la protección y necesidad de seguridad en sentido amplio. Pero esto no es todo. Cuando se entiende exclusivamente así, la búsqueda de la eliminación de la vulnerabilidad humana lleva a una preocupación excesiva con seguridad, que puede tener consecuencias deshumanizantes. Esto es porque vulnerabilidad en el sentido profundo es una característica humana indeleble y constituyente. Ser humano es ser vulnerable. Un ser invulnerable sería un ser inhumano. Sin vulnerabilidad humana, no será ser humano. Vulnerabilidad es condición antropológica fundamental, y por lo tanto imborrable. Este supuesto antropológico tiene consecuencias éticas. Porque la vulnerabilidad humana también significa apertura hacia al otro. Es el fundamento de sensibilidad, compasión y comunidad.*” (tradução nossa, grifos do texto).

²⁵⁰ STALSETT, Sturla J. El sujeto, los fundamentalismos y la vulnerabilidad. *Pasos*, n. 104. San José – Costa Rica: Segunda Época: DEI, noviembre-diciembre, 2002. p. 33: “*la única manera en la que puede escucharse la voz que emerge desde la vulnerabilidad y responderse a ella, es reconociendo la vulnerabilidad propia [...] Sin el reconocimiento de la interdependencia que surge de una vulnerabilidad compartida, no puede escucharse y responderse al grito del sujeto*” (tradução nossa).

²⁵¹ GUTIÉRREZ, Germán. Vulnerabilidad, corporalidad, sujeto y política popular. *Pasos*, n. 121. San José – Costa Rica: Segunda Época: DEI, septiembre-octubre, 2005. p. 3-6.

Reconhecer a vulnerabilidade nessa extensão, paradoxalmente iria fortalecer as lutas e resistências latino-americanas, contribuindo para uma transformação social mais profunda²⁵². O problema é que o mundo globalizado hodierno optou por um agir *estratégico* – na terminologia habermasiana. Privilegia-se a racionalidade meio-fim, a lógica de poder e controle, a lógica do interesse próprio, em detrimento da vida humana. É patente que o atual sistema mundial produz mais pobreza e exclusão a cada dia. Nesse sentido, Germán Gutiérrez afirma que se ampliam os espaços de vulnerabilidade no sentido de fragilidade social. No entanto, a vulnerabilidade como sensibilidade e capacidade de ajuda não faz parte do escopo de um sistema que privilegia a eficácia e a produtividade. Ao contrário, casos há em que essa solidariedade é até desencorajada. Diretamente, por exemplo, enfraquecendo as instituições de apoio social. Indiretamente, impondo cargas excessivas de energia física e psíquica para a sobrevivência e através da cultura de consumismo, só para citar alguns exemplos do autor²⁵³.

Quanto ao terceiro sentido aplicado à vulnerabilidade, é o que apresenta o maior potencial de transformação. No entanto, uma mudança radical de vida e ação não acontece facilmente. Em termos teológicos, só é possível pela *conversão*. A partir de uma mudança de mentalidade radical, que seria possível a partir da própria ação de Deus, a pessoa cristã e a comunidade iriam romper com a lógica dos sistemas de insensibilidades vigentes. Essa conversão é um ato, uma experiência; não um exercício intelectual e abstrato: “é sempre um ato profundamente emocional e espiritual de caráter corporal que transforma de modo radical as estruturas da racionalidade e a subjetividade predominante”²⁵⁴. Mas, a igreja cristã como sujeito e/ou o “pobre” não se mostraram coerentes com os valores que buscavam encarnar. Na prática não se mostraram diferentes dos demais grupos ou sujeitos sociais. Jung Mo Sung afirma:

Quando esperamos ou pensamos que existe um “sujeito especial” portador e realizador dessa grande missão [responsável por uma profunda transformação], esperamos também que esse sujeito seja coerente com os valores encarnados nesse projeto. São estas qualidades as que fazem

²⁵² GUTIÉRREZ, Germán, 2005. p. 3: “es que podríamos fortalecernos y fortalecer nuestras luchas populares de resistencia partiendo de reconocernos débiles, frágiles, dependientes y muy vulnerables”.

²⁵³ GUTIÉRREZ, Germán, 2005. p. 6

²⁵⁴ GUTIÉRREZ, Germán. 2005. p. 6: “es siempre un acto profundamente emocional y espiritual de carácter corporal que transforma de modo radical las estructuras de la racionalidad y la subjetividad predominante” (tradução nossa).

desse agente coletivo um grupo “especial”. [...] Criamos que poderíamos ser distintos. Contudo vimos que não o somos!²⁵⁵

Mas reconhecer a vulnerabilidade da missão é ir além da sua fragilidade. Se em alguns aspectos historicamente a missão cristã distanciou-se do seguimento de Jesus, atendendo a lógicas colonialistas e opressoras, e não conseguiu ser coerente e digna para com a causa maior do reino de Deus – o amor –, o desafio permanece. José Comblin afirma: “o que surpreende, nos evangelhos, é a maneira radical como Jesus opõe o dizer ao fazer. Amar não é dizer, mas fazer. [...] o que realmente beneficia o outro”²⁵⁶. Contudo, “o amor não acontece espontaneamente, necessita de pessoas que o anunciem. O amor é dom de Deus, mas é também o efeito de um paciente trabalho humano”²⁵⁷. E continua:

O amor de Deus é dom para todos, há diversidade em sua recepção. O Reino de Deus é o advento do amor. Porém, muitos não se interessam por ele, são distraídos, vivem com o mínimo emprego das forças que dispõem, fazem somente o indispensável para sobreviver. O amor requer emprego de muita energia²⁵⁸.

É nessa dependência do trabalho humano, que por sua vez se mostra displicente (“distraído”, “com o mínimo emprego das forças que dispõem” e com problemas de prioridade) que reside a maior fragilidade da missão. Mas não é a única faceta. É frágil também quando tenta ser muito forte, descrita em categorias metafísicas. Dogmatizada, fica engessada nos princípios e postulados de uma visão própria de um tempo, que não responde mais aos desafios de outra época. Cai na irrelevância. Efetivamente pode ser preterida.

Nosso desejo de libertação plena nos levou a uma visão muitas vezes ingênua e otimista dos “pobres” ou dos cristãos e não-cristãos comprometidos com a vida e a luta dos pobres, que nos fez não ver a ambigüidade de todo ser humano e de todas as instituições e movimentos sociais²⁵⁹.

²⁵⁵ SUNG, Jung Mo. Cristianismo y “otro mundo es posible”. *Pasos*, n. 125. San José – Costa Rica: Segunda Época: DEI, mayo-junio, 2006. p. 26: “*Cuando esperamos o pensamos que existe un ‘sujeto especial’ portador y realizador de esa gran misión [responsable por una profunda transformación], esperamos también que ese sujeto sea coherente con los valores encarnados en ese proyecto. Son estas cualidades las que hacen de ese agente colectivo un grupo ‘especial’. [...] Creíamos que podríamos ser distintos. ¡Sin embargo vimos que no lo somos!*” (tradução nossa).

²⁵⁶ COMBLIN, José. *O caminho: ensaio sobre o seguimento de Jesus*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 174.

²⁵⁷ COMBLIN, 2005. p. 182.

²⁵⁸ COMBLIN, 2005. p. 182.

²⁵⁹ SUNG, 2006. p. 26: “*Nuestro deseo de liberación plena nos llevó a una visión muchas veces ingenua y optimista de los “pobres” o de los cristianos y no-cristianos comprometidos con la vida y la*

Por outro lado, se a missão reconhece que precisa ser reelaborada, discutida e melhorada, incorpora novos elementos. Tem a oportunidade de atualizar-se e responder às novas perguntas. Esse sentido da vulnerabilidade da missão precisa ser mais valorizado. Dele depende o potencial transformador da missão. Mantendo o paradoxo, Sturla Stalsett descreve-a em termos de “força”, “arma” e potencial:

O processo de subjetivação do sujeito negado, a ponte entre o estado de negação ou vitimização e a ação libertadora, implica não só reconhecer e aceitar a própria vulnerabilidade, senão avançar e assumi-la como força [...] O sujeito se liberta a si mesmo e ao Outro fazendo da vulnerabilidade sua “arma” principal, se bem que não a única²⁶⁰.

Isso mostra que não é o caso de libertar o outro simplesmente, mas implica também na própria libertação do sujeito. Germán Gutiérrez indica o quanto é limitador ignorar a vulnerabilidade:

Assim como unicamente um ser livre pode reconhecer-se a si mesmo como dependente, assim também unicamente um ser capaz de dignidade pode reconhecer-se vulnerável e apesar disso não desanimar-se ou paralisar-se. Um ser incapaz de reconhecer-se vulnerável não pode afirmar seriamente sua dignidade, e tampouco a de outros²⁶¹.

Os desafios latino-americanos exigem criatividade e auto-crítica de nossos modelos missionários. Mas isto só é possível se a vulnerabilidade da missão for mais que aceita; ela precisa ser incentivada, tornar-se um pressuposto, uma chave hermenêutica. Nesse sentido, poderíamos falar em vulnerabilidade de Deus. Caso não fosse vulnerável, não teria se movido em direção à sua criação²⁶². A missão não é outra coisa senão a ação de Deus nesse propósito. Vulnerabilidade no sentido de frágil (encarnação), no sentido de capacidade de acolhimento (na sua ressurreição e na igreja) e no sentido pedagógico/transformador (evangelho e o reino).

lucha de los pobres, que nos hizo no ver la ambigüedad de todo ser humano y de todas las instituciones y movimientos sociales” (tradução nossa).

²⁶⁰ STALSETT, 2002. p. 33: “*El proceso de sujetivización del sujeto negado, el puente entre el estado de negación o victimización y la acción liberadora, implica no solo reconocer y aceptar la propia vulnerabilidad, además asumirla como fuerza [...] El sujeto se libera a sí mismo y al Otro haciendo de la vulnerabilidad su ‘arma’ principal, se bien no la única*” (tradução nossa).

²⁶¹ GUTIÉRREZ, 2005. p. 5: “*Así como únicamente un ser libre puede reconocerse a sí mismo como dependiente, asimismo únicamente un ser capaz de dignidad puede reconocerse vulnerable y a pesar de ello no desanimarse o paralizarse. Un ser incapaz de reconocerse vulnerable no puede afirmar en serio su dignidad, y tampoco la de otros*” (tradução nossa).

²⁶² Por exemplo, na idéia de “Pequeno é o nosso Deus” de Leonardo Boff. Cf. BOFF, Leonardo. *Encarnação: a humanidade e a jovialidade de nosso Deus*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 12: “Deus se abaixa, se faz mundo, torna-se homem. Ele não é somente o Deus de quem se cantava: Grande é o nosso Deus, sem limites é o seu poder. Agora ele se mostrou assim como é: *Pequeno é o nosso Deus*, infinito é o seu amor! Porque é infinito o seu amor, se aproximou de nós” (grifo nosso).

Assumir a vulnerabilidade da missão é também considerar a participação humana na missão de Deus. Não somente em seu aspecto negativo, como fragilidade, mas também em seu aspecto positivo, como abertura ao outro. Trata-se de uma teologia da missão em co-participação. Uma igreja que se coloca no lugar do outro, que se reconhece no pobre e no excluído. Que se solidariza com o mundo. Portanto, vulnerável. Essa perspectiva humaniza e enriquece a prática missionária e potencializa os efeitos benéficos da interação igreja-sociedade. Transforma a missão em uma resposta ao amor de Deus. O prolongamento da própria ação de Deus, movida em vulnerabilidade.

Reconhecer a vulnerabilidade da missão é justamente sua abertura ao próximo. É o que vai possibilitar o encontro com “dignidade” com o mundo, em uma relação de respeito e baseada no amor. Por esta razão, a prática missionária em termos de vulnerabilidade é a expressão da compaixão, da misericórdia. Quando se torna critério missionário, incorpora novos desafios para um modelo de missão em fraqueza.

2.2.2 A misericórdia como critério missionário

No encontro com dignidade com o mundo a missão precisa de fundamentos que potencializem sua vulnerabilidade. Quanto mais abertura ao outro e empenho genuíno de ajuda e cooperação, mais espaços a missão terá para exercitar sua reação ao sofrimento alheio, tão patente e característico da América Latina. A esta “reação” Jon Sobrino denomina “misericórdia” ou “princípio misericórdia”²⁶³ e Roberto Zwetsch, “missão como com-paixão”²⁶⁴.

Há muita coisa a ser feita pelos povos latino-americanos – política, social, econômica e teologicamente – mas, a misericórdia precisa ser um critério estruturante. Precisaria estar desde a origem do processo, ativa e presente, configurando-lhe direção e alcance. Diante do grande desafio “a misericórdia não é suficiente, mas é absolutamente necessária num mundo que faz todo o possível

²⁶³ SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 32s.

²⁶⁴ ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008. p. 313s.

para ocultar o sofrimento e evitar que o humano seja definido a partir da reação a esse sofrimento”²⁶⁵. O “princípio misericórdia” é uma expressão concreta da vulnerabilidade da missão, produzindo efeitos benéficos. Dá-se a partir do sofrimento alheio, em uma ação do amor. Uma resposta do amor.

A misericórdia é um amor específico. Que reconhece a dignidade do outro. Sensível ao outro. Sempre pronto. Não é simplesmente um sentimento, que poderia não vir acompanhado de uma práxis. Nem “obras de misericórdia”, que podem desconsiderar as causas do sofrimento. Nem paternalismo ou alívio temporal de necessidades individuais, que podem se omitir no processo de profundas transformações das estruturas. É uma reação concreta para erradicar o sofrimento. Esse tipo de amor deveria pautar as ações da igreja. De acordo com Jon Sobrino, com a misericórdia são descritos o ser humano, Cristo e Deus:

Queremos propor que o princípio que nos parece mais estruturante da vida de Jesus é a *misericórdia*; por isso, deve ser também para a igreja. [...] a misericórdia se transforma em princípio configurador de toda a ação de Deus. [...] A misericórdia não é a única coisa que Jesus exercita, mas é o que está em sua origem e o que configura toda sua vida, sua missão e seu destino²⁶⁶.

Roberto Zwetsch entende a missão a partir da palavra-expressão com-paixão. Depois de analisar textos do Antigo e do Novo Testamento ele afirma:

Fica claro que compaixão e misericórdia expressam o que o Deus de Jesus oferece e simultaneamente espera de seus seguidores e discípulos, e, por extensão, da igreja que é chamada por seu nome. A partir dessa visão bíblica da compaixão de Deus, procurei associar duas dimensões do amor de Deus, a compaixão ou misericórdia e a justiça, com uma palavra-expressão em cuja grafia reúno as várias acepções da misericórdia divina. Para mim, a compaixão de Deus só se torna real quando sua justiça se revela e se realiza historicamente²⁶⁷.

É um desafio e exigência fundamental para a missão exercer a misericórdia para com os outros²⁶⁸. Assim fazendo, estará se assemelhando a Deus. Tal desafio se revela em sucessivos atos de misericórdia, é parcial para com as vítimas e

²⁶⁵ SOBRINO, 1994. p. 8.

²⁶⁶ SOBRINO, 1994. p. 32, 33 e 37.

²⁶⁷ ZWETSCH, 2008. p. 321.

²⁶⁸ Sturla Stalsett afirma que mostrar-se insensível à fragilidade do outro é típico dos fundamentalismos. Em si, eles carregam a pretensão de invulnerabilidade. Cf. STALSETT, 2002, p. 33: “Lo que los fundamentalismos religiosos tradicionales – protestantes, católicos, islámicos, hindúes... – y el fundamentalismo del Imperio neoliberal globalizado tienen en común, es no aceptar su propia vulnerabilidad, y por ende hacerse insensibles ante la vulnerabilidad del Otro – el sujeto negado”.

denuncia os que produzem sofrimento injusto. R. Zwetsch afirma: “A compaixão precisa ser desdobrada em atos de vontade, em propostas concretas”²⁶⁹. Ela não pode permanecer passiva, sob pena de converter-se em somente indignação. Ela precisa gerar compromisso, ser compaixão ativa²⁷⁰. Não podemos ignorar a interpelação do próximo. Germán Gutiérrez afirma:

O fraco, o vulnerável interpela sempre. É um grito que clama por solidariedade, reciprocidade e equidade. E esse grito não pode ignorar-se. Responde-se a esse grito favoravelmente ou não, mas não se pode ignorar²⁷¹.

A misericórdia como critério missionário acentua a realização do amor. Exerce o cuidado integral do outro e promove dignidade e libertação. A missão será sempre transformadora. O reino de Deus será o alvo e a experiência. Como afirma R. Zwetsch: “é necessário deixar-se apaixonar pela misericórdia de Deus”²⁷². Uma vez mais, é na sua forma “fraca” de atuar (compadecendo-se, denunciando, ajudando, sendo vulnerável) que a missão tornar-se-á profundamente transformadora.

2.2.3 Motivos inadequados na missão

Como as religiões têm percebido a ação missionária da igreja? Tem se mostrado solidária, agindo com dignidade e vulnerabilidade? Essas perguntas acentuam os limites negativos da prática missionária frente às outras religiões. O nosso testemunho tem deposto contra ou a favor dos conteúdos da fé cristã?

Os motivos missionários não operam isoladamente do fluxo geral dos acontecimentos históricos²⁷³. Assim, não é possível separá-los por completo uns dos outros. Por motivação missionária consideram-se as idéias missionárias dominantes em determinado período e as razões pelas quais as pessoas se envolveram na missão. Essa leitura crítica tem por objetivo destacar motivos missionários

²⁶⁹ ZWETSCH, 2008. p. 317.

²⁷⁰ Cf. COMBLIN, 2005. p.139-140.

²⁷¹ GUTIÉRREZ, Germán, 2005. p. 4: “*El débil, el vulnerable interpela siempre. Es un grito que clama por solidaridad, reciprocidad y equidad. Y ese grito no puede ignorarse. Se responde a ese grito favorablemente o no, pero no se lo puede ignorar*” (tradução nossa).

²⁷² ZWETSCH, 2008. p. 325.

²⁷³ BOSCH, 2002. p. 346.

inadequados, ainda que muitas vezes recorrentes. No entanto, é razoável considerar que a realidade das igrejas nas diferentes épocas foi mais ambivalente. D. Bosch fez um alerta: “é fácil e, por isso, impróprio discutir, especular e dogmatizar, a distancia segura, sobre o que saiu errado e como as agências e os missionários deveriam ter agido”²⁷⁴. Da motivação à prática missionária efetiva há uma gama de variáveis, que dependem, em grande medida do período histórico, da subjetividade dos enviados e da capacidade criativa de responder aos desafios do seu tempo. O que segue, é um breve e necessário retrospecto histórico para esclarecer estas motivações.

No que concerne à missão, o Novo Testamento presencia uma mudança fundamental em comparação com o Antigo. Essas mudanças contribuíram para um impulso missionário, descrito sob ângulos diferentes no mesmo Novo Testamento. D. Bosch propõe “que a primeira e cardinal mudança de paradigma teve lugar com o advento de Jesus de Nazaré e com o que se seguiu a isso”²⁷⁵.

A unidade do Antigo e Novo Testamento é defendida pela igreja e teologia cristã. Não há como compreender a missão no Novo sem a revelação do Antigo. Contudo, em sua compreensão sobre a missão os autores bíblicos demonstram uma variedade de teologias da missão, não sendo possível uma concepção uniforme.

O que possibilitou a virada de paradigma foi a extraordinária revelação de Deus em Jesus Cristo. Apesar de situar-se na tradição dos profetas, a pessoa e obra de Jesus trazem consigo uma nova concepção de vida, que faz do reinado de Deus uma esperança renovada. “Para os discípulos de Jesus, a experiência da Páscoa foi essencial. Interpretaram a cruz como o fim do mundo antigo e a ressurreição de Jesus como a irrupção do novo”²⁷⁶.

Em Cristo, barreiras são desfeitas e a distinção étnica reinante nos textos veterotestamentários e a discriminação abrem espaço para uma grande mudança:

O que nos assombra reiteradamente é a *inclusividade* da missão de Jesus. Ela abarca tanto os pobres quanto os ricos, tanto os oprimidos quanto os opressores, tanto os pecadores quanto os devotos. Sua missão consiste em desfazer a alienação e em derrubar muros de hostilidade, em cruzar fronteiras entre indivíduos e grupos. [...] E, assim como ele, sua proclamação nada tem de coerção. Ela sempre permanece um convite. É possível imaginar um espírito missionário mais ardente e impelente?²⁷⁷

²⁷⁴ BOSCH, 2002. p. 375.

²⁷⁵ BOSCH, 2002. p. 33.

²⁷⁶ BOSCH, 2002. p. 62.

²⁷⁷ BOSCH, 2002. p. 48 e 50.

Influências do paradigma anterior ainda podiam ser vistos, por exemplo, na forma como a igreja cristã estava constituída: na sua maioria de judeus e para judeus. A igreja em Antioquia contribuiu para mudanças importantes. Era a terceira maior cidade do mundo antigo, depois de Roma e Alexandria, e formada por judeus e gentios. O apóstolo Paulo foi importante nessa mudança, pois ela apontou para uma emancipação do cristianismo em relação ao judaísmo²⁷⁸.

O que motivou a igreja primitiva a um engajamento missionário em prol de pessoas desconhecidas? Os três motivos missionários principais²⁷⁹ que estavam em operação no primeiro paradigma do pensamento missionário cristão podem ser identificados como: 1) senso de preocupação, 2) senso de responsabilidade e 3) senso de gratidão. A realidade sombria exigia uma atitude diferente. A missão torna-se Boa Notícia para o mundo, que chega às pessoas através de uma profunda consciência de que esta mensagem precisa ser anunciada e vivida (1 Co 9.16). Sobre o senso de gratidão, identificado em Paulo de maneira particularmente clara, D. Bosch escreve:

Só agora atingimos o nível mais profundo da motivação missionária de Paulo. Ele vai até os confins da terra por causa da avassaladora experiência do amor de Deus que recebeu através de Jesus Cristo. “O Filho de Deus (...) me amou e a si mesmo se entregou por mim”, escreve ele aos gálatas (Gl 2.20), e aos romanos diz: “o amor de Deus é derramado em nosso coração” (Rm 5.5). A expressão clássica da consciência paulina do amor de Deus como motivação para a missão encontra-se em 1 Co 5. No v. 11 ele diz: “E assim, conhecendo o temor do Senhor, persuadimos os homens”. “Temor” aqui designa, como já afirmei, o desejo de Paulo de não desapontar seu amado Mestre. No v. 14 ele articula, então, o lado positivo do que diz no v. 11: “Pois o amor de Cristo nos domina”. Para Paulo, portanto, a razão mais elementar para proclamar o evangelho a todas as pessoas não é apenas sua preocupação com as perdas nem é primordialmente seu senso de uma obrigação imposta a ele, mas sim um senso de *privilégio*. Por intermédio de Cristo, diz ele, “recebi o privilégio de uma comissão em seu nome para levar à fé e obediência pessoas de todas as nações” (Rm 1.5)²⁸⁰.

Mas a missão cristã primitiva não aconteceu sem problemas nem encontrou aplicação plena de seus pressupostos. “No decorrer do tempo, a comunidade de

²⁷⁸ BOSCH, 2002. p. 67: “*Ele* [Paulo] foi a pessoa que forneceu a base teológica para a autodefinição livre da Torá do cristianismo gentílico; foi a mensagem dele que tornou o querigma cristão inteligível e viável no mundo mediterrâneo e que preparou o caminho para um vasto programa missionário [...] Através do ministério de Paulo e Barnabé, a igreja de Antioquia tornou-se uma comunidade com uma preocupação por pessoas com quem seus integrantes nunca haviam se encontrado – gente que vivia em Chipre, na parte continental da Ásia Menor e alhures. Eles decidiram enviar missionários para lá... e incumbiram seus dois líderes mais talentosos e experientes de ir (At. 13.1s)” (grifo do texto).

²⁷⁹ Propostos por Michael Green e reordenados por David Bosch. BOSCH, 2002. p.171s.

²⁸⁰ BOSCH, 2002. p. 176-177.

Jesus simplesmente tornou-se uma nova religião, o cristianismo, um novo princípio de divisão entre a humanidade. E assim permaneceu até o dia de hoje²⁸¹. Reduzida a uma religião “ela deixou de ser um movimento e transformou-se numa instituição”²⁸². Para completar, na sua busca de identidade, “acabou proclamando sua mensagem apenas para gentios”²⁸³. Paradoxalmente, foi justamente esse foco na expansão do evangelho ao mundo greco-romano que acabou precipitando uma profunda transformação da fé cristã. Desembocou-se, então, em um novo paradigma:

Não há dúvida de que a teologia grega dos primeiros séculos d.C. e sua herdeira contemporânea, a Ortodoxia Oriental, representam um paradigma muito diferente daquele do cristianismo primitivo. [...] Orígenes preparou o caminho para uma interação verdadeiramente inovadora entre a cultura da época e a autocompreensão cristã. Reelaborou-se a tradição cristã desde a base, e o resultado final foi uma maneira de teologizar que fazia sentido para a mente grega. Com o passar do tempo, os gregos transmitiram essa visão a muitos outros povos: eslavos, russos e vários grupos asiáticos, mas de tal forma que o cunho bizantino permaneceria, em sua essência, até os dias de hoje. [...] E o helenismo constituiu a primeira forma cultural em que se introduziu o cristianismo. Por isso, a helenização equivalia à universalização²⁸⁴.

Isso explica, em parte, porque o cristianismo avançou rapidamente sobre o mundo helenístico. Sua mensagem foi apresentada em termos helênicos. Mas, este processo encerra algumas armadilhas. Caso ocorra sem limites e senso crítico, pode simplesmente anular a novidade, cooptando-a. Aqui não houve exceção. No início, o cristianismo “não permitiu ser totalmente consumido pelo espírito grego”²⁸⁵, mas acabou sucumbindo à lógica do seu tempo²⁸⁶.

Fechada em si mesma, a igreja foi perdendo sua relevância e ficou a mercê de influências de filosofias antigas e renovadas. Aos poucos, desenvolveu-se um novo tipo de cristianismo, cuja língua dominante era o latim e não o grego, que enclausurou a salvação em uma concepção eclesiológica institucionalizada, redefiniu a questão da relação entre Igreja e Estado, envolveu-se no colonialismo, no uso da violência para impor-se, aliando-se a um projeto de cristianização mundial.

²⁸¹ BOSCH, 2002. p. 74.

²⁸² BOSCH, 2002. p. 75.

²⁸³ BOSCH, 2002. p. 76.

²⁸⁴ BOSCH, 2002. p. 261-262.

²⁸⁵ BOSCH, 2002. p. 262.

²⁸⁶ BOSCH, 2002. p. 263.

A igreja sofreu uma série de profundas alterações. Ela passou de uma pequena e acossada minoria a uma organização de porte e influência; transformou-se de seita perseguida em opressora de seitas; desfez-se qualquer vínculo entre o cristianismo e o judaísmo; desenvolveu-se uma estrita relação entre trono e altar; ser membro da igreja tornou-se algo óbvio; esqueceu-se, em grande parte, o ofício do crente; fixou-se e ultimou-se, de maneira conclusiva, o dogma; a igreja se havia adaptado à longa postergação do retorno de Cristo; o movimento missionário apocalíptico da igreja primitiva cedeu espaço à expansão da cristandade.²⁸⁷

A prática missionária nesse período esteve, em grande medida, atrelada à dominação imperial do mundo. A igreja, envolvida com o império romano, não se dedicou a sua missão. Contudo, iniciativas individuais de piedosos cristãos, aos poucos, propiciaram o surgimento de ordens missionárias. Ainda que essas contribuições tenham sido positivas, elas não preencheram o vazio deixado por uma igreja reduzida à instituição. Mesmo as ordens mais zelosas, acabaram se transformando em instrumentos de dominação pelo projeto colonizador imperial.

A Idade Média, contudo, não pode ser tomada somente no seu aspecto negativo. A tentativa de se estabelecer uma civilização cristã, de moldar as leis de acordo com princípios bíblicos, de submeter reis e soberanos às obrigações de responsabilidade cristã, são alvos que remetem a uma esperança renovada, que levaram a um engajamento cristão no mundo. No entanto, um dos grandes problemas do projeto foi sua metodologia. A forma de violência encontrada para combater o nascente islamismo; o alto conceito de si mesmo, que absolutizava pontos de vista e interpretações; a intolerância; e, por fim, seu distanciamento do verdadeiro espírito do evangelho. Isto tudo levou a uma ampla contestação desse paradigma.

Irradia-se pelo mundo cristão o movimento da Reforma protestante, que já iniciara bem antes do século 16. A contestação do paradigma anterior e as novas tendências no mundo desafiavam a uma reformulação da igreja e de sua prática missionária. Temas que estavam assentados e não se discutiam mais, voltaram à tona: “salvação por graça e fé”, “sacerdócio universal dos cristãos”, “contato direto com o texto bíblico na língua vernácula” e outros. O paradigma protestante dava “ênfase na tensão, às vezes, inclusive, na oposição, entre fé e razão, igreja e mundo, teologia e filosofia, o *christianum* e o *humanum*, uma tensão que tem

²⁸⁷ BOSCH, 2002. p. 291.

caracterizado, ainda que diversificadamente, o protestantismo desde Lutero até hoje”²⁸⁸.

A contribuição singular da Reforma para a compreensão de missão pode ser um exercício interessante, pois no calor das missões modernas do século 19 e 20, julgou-se²⁸⁹ que os reformadores eram indiferentes à missão. Contudo, “o ponto de partida da teologia dos reformadores não era o que as pessoas podiam ou deviam fazer para a salvação do mundo, mas o que Deus já realizou em Cristo”²⁹⁰.

Com o advento da modernidade a motivação missionária acabou “vítima do humanismo, do pietismo e do iluminismo e fruto da mentalidade moderna”²⁹¹. O empreendimento missionário com foco nas fronteiras geográficas, através de instituições para-eclesiásticas (agências missionárias e sociedades denominacionais), dividindo o mundo entre cristãos e não-cristãos, arrogou-se a pretensão de ter uma compreensão correta e definitiva de igreja e missão. Para o catolicismo, uma mudança significativa ocorreria somente no Concílio Vaticano II, na segunda metade do século 20, quando já despontava a pós-modernidade²⁹².

A modernidade foi como um divisor de águas. A grande virada acontece pela via da secularização e do antropocentrismo radical.

Antes do iluminismo, a vida, em todas as suas estratificações e ramificações, era permeada pela religião. As leis, a ordem social, o etos privado e público, o pensamento filosófico, a arte – tudo portava, de uma forma ou de outra, o sinete da religião²⁹³.

A religião não foi negada, mas reduzida a uma esfera de atuação que lhe privava toda capacidade de influência e potencial de contestação e transformação.

É interessante que tenha sobrado algum espaço para a religião nesse edifício, mas só para a religião *tolerante*, em especial para aquela que fora assessorada por “um pouco de filosofia”, mediante a qual era possível ajustar, se necessário, os valores de tempos em tempos. Antes de mais nada, era função da religião opor-se a qualquer tipo de sectarismo, superstição e fanatismo, e cultivar a fibra moral de seus adeptos,

²⁸⁸ BOSCH, 2002. p. 293-294.

²⁸⁹ Esse julgamento está expresso na idéia um tanto comum de que os reformadores não se envolveram com a missão, pois estavam focados em discutir teologia. Mas esta visão atende a concepções reducionistas da missão, identificando-a, não raras vezes, com atividades além-mar. Cf. BOSCH, 2002. p. 298-303.

²⁹⁰ BOSCH, 2002. p. 299.

²⁹¹ BOSCH, 2002. p. 299.

²⁹² Outras mudanças significativas ocorreram, por exemplo, com Bartolomeu de las Casas na época da colonização e o Concílio de Trento (1545 – 1563).

²⁹³ BOSCH, 2002. p. 326.

reforçando, assim, a razão humana. Mas, sob circunstância alguma, a religião deveria contestar a cosmovisão dominante. A religião podia existir ao lado da ciência, sem, contudo, querer imiscuir-se nesta²⁹⁴.

As sete características principais²⁹⁵ do iluminismo que clarificam a compreensão da missão e sua motivação na modernidade são resumidas por D. Bosch como: “a racionalidade”; “a separação entre sujeito e objeto”; “ciência determinista, pela causa e efeito”; “fascínio pelo progresso”; objetividade – tensão entre “fato” e “valor”; “explicação e solução possível para todos os problemas”; e “a idéia do indivíduo emancipado e autônomo”. Não são elementos separados; influenciam-se mutuamente, além de outras variáveis. Precisam ser considerados na sua complementaridade, assim como a motivação missionária decorrente²⁹⁶.

D. Bosch identifica alguns motivos missionários na modernidade que definiram a prática da missão²⁹⁷. O primeiro motivo, a “glória de Deus”, dominou, sobretudo no século 18. De origem calvinista, colocava em relevo a soberania de Deus e sua intervenção no mundo. Na prática missionária, no entanto, mostrou-se cômodo e ineficaz, pois “ensinavam-se as pessoas a esperar, em completa passividade, pela obra salvífica de Deus em suas almas”²⁹⁸. O segundo motivo, “constrangidos pelo amor de Jesus”, lembra a motivação genuína para a missão: o amor a Deus e ao próximo. Como está atrelada a sua base soteriológica, a não-conversão à fé cristã condenaria eternamente as pessoas. O amor movia os crentes em direção às terras mais longínquas. Mas na prática, a “compaixão e solidariedade haviam sido substituídas por dó e condescendência”²⁹⁹.

O terceiro motivo está na relação entre cultura e evangelho. Postulado como supra-cultural, na verdade, o evangelho não se desvencilhou da cultura do Ocidente, desembocando rapidamente em etnocentrismo. A missão e o “destino manifesto” seriam o quarto motivo missionário na modernidade. Acreditava-se que além da cultura ocidental ser superior às demais, havia um propósito de Deus, que escolhera as nações do Ocidente para serem as porta-vozes de sua causa, visto que

²⁹⁴ BOSCH, 2002. p. 331.

²⁹⁵ D. Bosch esclarece, no entanto, sobre o risco de uma simplificação excessiva, mas faz-se necessário identificar os elementos que mais interferiram na fé e no pensamento missionário cristão. Cf. BOSCH, 2002. p. 322-326.

²⁹⁶ BOSCH, 2002. p. 344.

²⁹⁷ Reconhece que não é viável discutir todos os motivos missionários do período, mas identifica e examina os que considera mais importantes. Cf. BOSCH, 2002. p. 346-412.

²⁹⁸ BOSCH, 2002. p. 347.

²⁹⁹ BOSCH, 2002. p. 352.

alcançaram qualidades únicas. Tal motivo despertou o orgulho nacionalista dos missionários, que promoveu discriminação, desrespeito às culturas, desvalorização das igrejas novas e desqualificação de seus obreiros e teologia. O quinto motivo é a relação entre missão e o colonialismo. Se o “destino manifesto” era verdadeiro, a expansão global era um imperativo. As conquistas político-econômicas eram atribuídas aos propósitos de Deus e as oportunidades de evangelização convertiam-se em oportunidades político-econômicas imperialistas.

O sexto motivo está ligado ao milênio de cunho escatológico. Alguns identificam o reino com a igreja, outros o colocam no fim da história, outros ainda interpretam-no alegoricamente. A competição denominacional alargou ainda mais as diferenças. Cada grupo quis instaurar o reinado de Cristo à sua maneira, mas o máximo que conseguiram foi uma versão secularizada do milênio.

O voluntariado é o sétimo motivo. Aparece expresso na proliferação de sociedades missionárias na era moderna, entre elas a Sociedade Bíblica de Londres tem precedência por sua importância na tradução da Bíblia para diversos idiomas. O espírito de empreendimento e iniciativa gerado pelo iluminismo desempenhou importante papel nesse processo. Imbuído dessa motivação, o mundo moderno foi confrontado com um grande número de itinerantes, associações eclesíásticas e escolas bíblicas³⁰⁰.

O oitavo motivo é o ardor missionário. “As pessoas cristãs desse período acreditavam que o futuro do mundo e da causa de Deus dependia *delas*”³⁰¹. Um renovado otimismo apoderou-se das pessoas, visto que o progresso poderia mudar o mundo. O fervor missionário era uma grande frente para o progresso. O espírito missionário da época era: “pragmático, resoluto, ativista, impaciente, seguro, franco, triunfante”³⁰².

Poucos missionários conseguiram escapar dessa cosmovisão iluminista. E mesmo assim, só o conseguiram parcialmente. Também se pode dizer que a modernidade determinou a motivação missionária desse período, assim como os paradigmas anteriores fizeram com o pensamento cristão no seu tempo. Mas uma singularidade deveu-se ao fato de “não encontrarmos um padrão unificado no

³⁰⁰ BOSCH, 2002. p. 395-402.

³⁰¹ BOSCH, 2002. p. 403 (grifo do texto).

³⁰² BOSCH, 2002. p. 405.

pensamento e na prática. Algumas vezes, cristãos reagiam de formas bem diversas ao desafio apresentado à fé cristã pelo iluminismo³⁰³.

Muitos aspectos negativos foram realçados, mas há o crédito de mudanças positivas que se alcançaram nesse período.

Todo movimento missionário ocidental dos últimos três séculos emergiu da matriz do iluminismo. Por um lado, ele gerou uma atitude de tolerância para com todas as pessoas e uma postura relativista frente a qualquer credo; por outro, originou no Ocidente, sentimentos de superioridade e preconceito. [...] a influência que sofreu do iluminismo não foi somente má, e não cabe a tentativa de imaginar quais poderiam ter sido os desdobramentos sem a existência do iluminismo. [...] os cristãos ocidentais – em sua relação emergente com pessoas de outras culturas – fizeram a única coisa que lhes parecia sensata – levaram-lhes o evangelho da forma como o compreendiam. Por isso, merecem nosso respeito e gratidão³⁰⁴.

Mas a modernidade começa a ser contestada. Vozes dissonantes sobressaem e alardeiam os limites daquele período. O século 20 começa com duas grandes guerras mundiais, crise financeira global e desafios sócio-econômicos agravados. Isto mostrou, de alguma maneira, que a modernidade estava em um caminho equivocado. Seus pressupostos de auto-regulação, progresso, otimismo, entre outros, pesaram contra.

Krishan Kumar afirma que a pós-modernidade caracteriza-se pelas crenças e sentimentos de irracionalidade, indeterminação e anarquia³⁰⁵. É ao mesmo tempo uma realidade abrangente e híbrida, o que exige pensá-la, necessariamente, de forma conjunta e nos seus contrastes. Neste sentido, encontramos um estudo em David Harvey que analisa a situação pós-moderna em suas dimensões culturais, econômicas, políticas, filosóficas e mesmo psicológicas. Ele busca contrastar elementos da modernidade com a emergente pós-modernidade. Se o “fordismo”³⁰⁶

³⁰³ BOSCH, 2002. p. 412.

³⁰⁴ BOSCH, 2002. p. 414-415.

³⁰⁵ KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 118.

³⁰⁶ O fordismo é um sistema racional de produção em massa. Acabou influenciando o modo de vida das pessoas e as inter-relações sociais. Representa a busca desenfreada por resultados com a premissa da acumulação de capital, que na prática, aumentou a tensão capital e trabalho. São novas formas de organização e gestão do trabalho mediado pelas novas tecnologias. “A proposta do fordismo era trazer solução via consumo de massa, desembocando em um novo tipo de sociedade democrática, racionalizada, modernista e populista.” Cf. HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Petrópolis: Loyola, 2004. p. 121.

representaria a modernidade enquanto a “acumulação flexível”³⁰⁷, a pós-modernidade, por sua vez, nos confronta com dilemas:

Tendo em vista estarmos testemunhando uma transição histórica, ainda longe de completar-se e, de todo modo, como o fordismo, passível de ser parcial em determinados aspectos importantes, deparamos com uma série de dilemas teóricos. Poderemos apreender teoricamente a lógica, senão a necessidade, da transição? Até que ponto as formulações teóricas passadas e presentes da dinâmica do capitalismo têm de ser modificadas à luz das radicais reorganizações e reestruturações que ocorrem nas forças produtivas e nas relações sociais? E poderemos representar o atual regime suficientemente bem para termos alguma idéia do provável curso e implicações do que parece ser uma revolução permanente? A transição do fordismo para a acumulação flexível evocou, na verdade, sérias dificuldades para teorias de toda espécie³⁰⁸.

D. Harvey assinala que “há uma grande transformação no modo de operação do capitalismo do final do século XX”, mas pondera que “não há nada essencialmente novo no impulso para flexibilidade” (pós-modernidade) e que “há um agudo perigo de se exagerar a significação das tendências de aumento da flexibilidade”³⁰⁹. “A atual conjuntura se caracteriza por uma combinação de produção fordista altamente eficiente [e flexível]... e de sistemas de produção mais tradicionais”³¹⁰. O momento que vivemos hoje não eliminou totalmente as características do anterior

A pós-modernidade, então, não pode ser desconsiderada na análise do mundo atual. Seu alcance vai além de aspectos culturais, sociais e econômicos. Ela interfere na religião, na ciência, em todas as áreas da vida do ser humano e suas relações.

A análise pode recorrer a todos os instrumentos teóricos disponíveis aos estudiosos desses conhecidos sistemas [capitalismo, industrialismo, marxismo, por exemplo]. O que tem de ser reconhecido, contudo, é que os sistemas mudaram de forma radical. Absorveram novas forças e assumiram novas configurações. As velhas categorias não podem simplesmente ser pespegadas nas novas formas. Por mais que as sociedades modernas possam reter seus antigos princípios – e os próprios

³⁰⁷ A acumulação flexível está ligada à globalização da economia e à reestruturação produtiva, que desencadeou novo padrão de acumulação capitalista, transformou a situação e deu mais dinamicidade às mudanças no processo produtivo, a partir da incorporação de ciência e tecnologia em busca de competitividade. Caracteriza-se por flexibilidade dos processos de trabalho; flexibilidade dos mercados; flexibilidade dos produtos; flexibilidade dos padrões de consumo; inovação comercial; inovação tecnológica; inovação organizacional.

³⁰⁸ HARVEY, 2004. p. 163.

³⁰⁹ HARVEY, 2004. p. 178.

³¹⁰ HARVEY, 2004. p. 179.

termos pós-moderno e pós-industrial indicam uma certa continuidade – esses princípios funcionam em um novo ambiente³¹¹.

Que “novo ambiente” seria este? É justamente o mundo pós-moderno:

Um mundo de presente eterno, sem origem ou destino, passado ou futuro; um mundo no qual é impossível achar um centro ou qualquer ponto ou perspectiva do qual seja possível olhá-lo firmemente e considerá-lo como um todo; um mundo em que tudo que se apresenta é temporário, mutável ou tem o caráter de formas locais de conhecimento e experiências. Aqui não há estruturas profundas, nenhuma causa secreta ou final; tudo é (ou não é) o que parece na superfície. É um fim à modernidade e a tudo que ela prometeu ou propôs³¹².

Esta condição pós-moderna já se impôs ao mundo, sobretudo a partir da segunda metade do século 20. Inicialmente no campo cultural, perpassou toda a sociedade desde então. Seus pressupostos estão sendo testados e mesmo que não se comprovem verdadeiros ou benéficos, não importa. Afinal a pós-modernidade não está presa à racionalização nem à busca do verdadeiro. “A teoria pós-moderna é tão chocantemente eclética em suas origens como é sintética e mesmo sincrética em suas manifestações”³¹³. Na sua negação da objetividade e racionalidade moderna, não se auto-define e se manifesta de diferentes formas, apesar de manter instituições antigas (família, estado, igreja, sociedade), reinterpretando-as à luz de seus pressupostos³¹⁴.

Outro fator importante e que precisa ser retomado é a desvalorização do passado. “Não há idéia de fidelidade ao passado ou qualquer tentativa de tratá-lo como parte orgânica do presente”³¹⁵. Desta forma, foi possível afirmar que:

A atitude alegremente desdenhosa que os proponentes da pós-modernidade exibem em relação ao passado é uma indicação de sua profunda indiferença ao mesmo. [...] O passado não é mais uma história na qual podemos nos situar – seja uma história de crescimento, progresso e emancipação, ou de crescimento, maturidade e declínio. Não temos fundamentos para interpretar essa significação na história. O passado é basicamente sem sentido. [...] Na visão pós-modernista, todos os períodos são iguais – igualmente interessantes e desinteressantes. [...] O que toma seu lugar são simulacros, imagens ou representações do passado – mas sem nenhum senso de passado que seja representado³¹⁶.

³¹¹ KUMAR, 1997. p. 118.

³¹² KUMAR, 1997. p. 157-158.

³¹³ KUMAR, 1997. p. 114.

³¹⁴ KUMAR, 1997. p. 118-119.

³¹⁵ KUMAR, 1997. p. 155.

³¹⁶ KUMAR, 1997. p. 155.

Essa negação da historicidade afeta diretamente as metas-narrativas. O evangelho, por sua vez, volta a ser rejeitado. No caso da modernidade, porque carecia dos elementos “científicos” da ciência moderna. Como resposta, muitos teólogos apelaram às mesmas bases modernas ao tentar redimensionar a fé cristã nos moldes da racionalidade para garantir sua validade. Preocupação excessiva com evidências, arqueologia, estatísticas e historicidade dominaram o labor teológico durante várias décadas. Mas no caso da pós-modernidade, o evangelho é rejeitado porque se apresenta como meta-narrativa e se ancora no seu passado fundante. A singularidade de Cristo e a universalidade do evangelho passam a ser atacadas tenazmente ou simplesmente desqualificadas.

Nessa lógica, os pequenos grupos ganham força e, somado à crise nas instituições típicas da nação-estado, abre-se cada vez mais espaço para as “minorias”. São grupos baseados em sexo, raça, localização, sexualidade, etnia, religião. “O pós-modernismo destaca sociedades multiculturais e multiétnicas”³¹⁷.

Uma importante ferramenta a serviço dessa tendência é a mídia. No final do século 20, ela começou a ganhar mais espaço na sociedade, criando demandas (consumo de massa), redefinindo valores, reafirmando a superficialidade (mera informação), e com reduzida capacidade de crítica (atendendo à lógica do capital). À medida que se fortalece, coopera para além da informação, pois se torna também mentora.

A questão midiática começou a ganhar maior relevância dentro desse contexto de superficialidade, da supervalorização do presente, da busca incessante pelo prazer e sucesso, do consumismo, da informação, de uma nova realidade. A realidade agora é, na verdade, um simulacro cuidadosamente produzido. As imagens vão além da representação e se constituem a nova realidade ou “hiper-realidade”³¹⁸.

Uma pergunta que caberia nesse sentido é: como a pós-modernidade representa um desafio à fé cristã e à missão? Em primeiro lugar, ela interfere no *modus vivendi*: “uma mudança geral das normas e valores coletivos [...] para um individualismo muito mais competitivo como valor central numa cultura empreendedimentista que penetrou em muitos aspectos da vida”³¹⁹. A missão não

³¹⁷ KUMAR, 1997. p. 132.

³¹⁸ KUMAR, 1997. p. 134-137.

³¹⁹ HARVEY, 2004. p. 161.

poderia relacionar-se a conquistas territoriais e geográficas simplesmente, sob pena de cometer os mesmos erros do passado colonialista. Não é competição com outras religiões no mundo, muito menos internamente, através do seu denominacionalismo. Não é para satisfação pessoal nem indicativa de espiritualidade superior alcançada através de uma suposta capacidade sobrenatural de renúncia e entrega. Não se trata de indivíduos simplesmente, mas de estabelecer comunidades que pratiquem a comunhão e o amor encarnacional.

Considerando o individualismo que tem atingido as pessoas de nosso tempo e, conseqüentemente, a determinadas formas de ser igreja, a missão integral aponta para a solidariedade e o serviço abnegado do povo de Deus, que o adora em espírito e em verdade, enfrentando com coragem as vicissitudes da história³²⁰.

Em segundo lugar, a pós-modernidade tem um novo foco: “o movimento mais flexível do capital acentua o novo, o fugidio, o efêmero, o fugaz e o contingente da vida moderna”³²¹. Essa postura fecha os olhos para a realidade ao redor. Na sua visão e prioridade focadas em elementos superficiais da realidade, não se permite um engajamento direto no mundo, a não ser para benefício próprio, relações de troca e lucro. A missão tem aí um grande desafio, pois corre o risco de investir seus recursos de acordo com as lentes tendenciosas da pós-modernidade. Ao final, ela pode dar-se conta que onde mais investiu era de fato na sua estética e apresentação ao mundo (mega templos, prédios e equipamentos), não raras vezes para manter o status quo, atraídos pelo arriscado jogo do poder.

Em terceiro lugar, temos o consumismo. Dado que a sociedade é de consumo em massa e até a cultura está mercantilizada, a própria fé tende a ser reduzida a um *produto* disponível nas reuniões dominicais. “Celebra a diferença, a efemeridade, o espetáculo, a moda e a mercadificação de formas culturais”³²². Parte da missão, então, fica inclinada ao reducionismo utilitarista da fé cristã. Vendida ao mundo pós-moderno, essa fé cristã se perde em meio a tantos produtos substituíveis entre si, que em uma visão comercial, disputa mercado em uma ampla oferta. Os preços reduzirão cada vez e os consumidores sentem-se tentados a experimentar o máximo

³²⁰ KOHL, Manfred W. Missão: o coração da igreja para o novo milênio. In: IDEM e BARRO, Antonio C. (Orgs). *Missão integral transformadora*. Londrina: Descoberta, 2006. p. 62.

³²¹ HARVEY, 2004. p. 161.

³²² HARVEY, 2004. p. 148.

de opções. Não há fidelidade nem compromisso. Onde se oferecer mais vantagens competitivas, mais vendas se registrarão. Na contramão dessa tendência:

Considerando o consumismo desenfreado que tem impregnado nossa cultura, a missão integral vislumbra um estilo de vida simples, cujas palavras-chave são generosidade e doação, em oposição à “cultura da bobalização” que diz “acumule!”³²³.

Em quarto lugar, e ligados todos entre si, está a inovação: “foi principalmente por intermédio da irrupção da formação de novos negócios, da inovação e do empreendimento que muitos dos novos sistemas de produção vieram a ser implementados”³²⁴. O novo na pós-modernidade não é algo em continuidade com o atual, mas uma forma diferente de experimentar o presente, de viver com intensidade. Não há fundamentos, nem absolutos a serem defendidos. Nesse ínterim, o evangelho precisaria de reformulação? Poderia a igreja fazer concessões em nome das inovações atuais para ter aceitação ampla?

O evangelho de Cristo não ficou restrito à história nem aos discípulos. O desafio da igreja na pós-modernidade parece estar na reflexão dos motivos pelos quais age no mundo. Não pode enquadrar-se nos limites institucionais impostos pela pós-modernidade nem aceitar passivamente que a nova visão a reformule.

No campo da religião, uma mudança de paradigma sempre significa continuidade e câmbio, fidelidade ao passado e coragem para enfrentar o futuro, constância e contingência, tradição e transformação. [...] nem as abordagens reacionárias em extremo nem as revolucionárias em demasia vão ajudar a igreja e a missão cristã a alcançar uma maior clareza ou a servir melhor a causa de Deus.[...] Tanto as forças centrífugas quanto as centrípetas do paradigma emergente – diversidade *versus* unidade, divergência *versus* integração, pluralismo *versus* holismo – terão de ser levadas em consideração do começo ao fim. Uma noção crucial será, nesse sentido, a de *tensão criativa*: só no campo de força de aparentes opostos começaremos a acercar-nos de uma forma de teologizar relevante para nossa época³²⁵.

A igreja e a missão cristãs estão preparadas para responder ao desafio que emana das religiões na pós-modernidade? Nas últimas décadas a reflexão sobre o ecumenismo e sobre o diálogo inter-religioso dominou boa parte das discussões

³²³ KOHL, 2006, p. 62.

³²⁴ HARVEY, 2004. p. 161.

³²⁵ BOSCH, 2002. p. 439-440.

teológicas e missionárias. O próprio cenário mundial interligado, confrontando culturas e religiões, conduziu a essa situação.

O modelo católico insistia que “fora da *igreja* não há salvação”, o modelo protestante aderiu ao “fora da *palavra* não existe salvação”. [...] Em ambos os modelos, missão significava, essencialmente, *conquista* e *substituição*. Entendia-se o cristianismo como único, exclusivo, superior, definitivo, normativo e absoluto, a única religião que possuía o direito divino de existir e de se propagar. [...] Mas a certeza inabalável, maciça e coletiva da Idade Média, que vigorou até o século 18, desapareceu. [...] Um ator decisivo importante nesse colapso foi, é óbvio, o iluminismo. Quanto ao mundo dos valores (no qual se enquadrou a religião), o iluminismo adotou, como princípio, uma atitude relativista. Com o decurso do tempo, isso solaparia certezas cristãs até então inabaláveis e, paulatinamente, conscientizou a igreja da existência de um dilema que ela jamais tivera que reconhecer³²⁶.

A modernidade pregou o fim da religião, mas no século 20 o que se observou foi o reavivamento do fenômeno religioso, não somente no âmbito do cristianismo, mas, sobretudo as outras religiões começaram a experimentar uma revitalização³²⁷. Os não-evangelizados são em número considerável e as estatísticas otimistas de cristianização global até o ano 2000 não se concretizaram. Novos pontos de vista sobre o destino dos que nunca ouviram o evangelho começaram a ser cogitados, em resposta a pós-modernidade. Donald Price, Jonas Machado, Antonio Carlos Barro e Paul Hiebert confrontam a singularidade de Cristo com o pluralismo; exclusivismo/inclusivismo; sincretismo religioso; contextualização acrítica/crítica; e diálogo³²⁸. John Sanders, Ronald Nash e Gabriel Fackre confrontam *inclusivismo*, *restritivismo* e *perseverança divina*³²⁹. Todos estes autores escrevem no final da década de 1990, e no caso do livro organizado por Donald Price, ele refere-se a uma consulta nacional organizada pela AMPB – Associação de Professores de Missões do Brasil. O centro das discussões permeia a questão da singularidade e universalidade de Cristo, o grande desafio para missão na pós-modernidade.

A um mundo cada vez mais global e paradoxalmente voltando-se para o local, aberto a variadas crenças, ativista, fragmentado, individualista, abrir-se para o diálogo é um desafio à parte. Sem esperança, aparentemente este mundo abandonou as metas-narrativas e vive à deriva em busca de significância ou não, para seu permanente presente. Cristo, em nós, é uma proposta instigante. A forma

³²⁶ BOSCH, 2002. p. 567.

³²⁷ BOSCH, 2002. p. 568.

³²⁸ Cf. PRICE, Donald E. (Org.) *Que será dos que nunca ouviram?* São Paulo: Vida Nova, 2000.

³²⁹ Cf. SANDERS, John. (Ed.); FACKRE, Gabriel & NASH, Ronald H. *E aqueles que nunca ouviram?* Três pontos de vista sobre o destino dos não evangelizados. Arapongas: Aleluia, 1999.

de comunicação do evangelho não poderá ser meramente em palavras, mas em discursos encarnacionais, que poderão chegar ao coração da sociedade pós-moderna mostrando a esperança do evangelho e a possibilidade de vivê-lo na íntegra, na lógica do amor. Despertar a vocação profética da igreja e a capacidade de análise crítica permitiria resposta mais clara aos desafios atuais. Não é o caminho da eficácia e do sucesso nos moldes esperados, mas seria mais adequado para a comunidade que professa a singularidade de Jesus e vive no poder do Espírito em seus passos.

Apresenta-se, então, um grande desafio à teologia e à missiologia, ao pensar na inculturação e contextualização do evangelho. “É preciso que a racionalidade se amplie. Uma forma de realizá-lo é reconhecer que a linguagem não pode ser absolutamente exata, que, enfim, não é possível definir nem leis científicas nem verdades teológicas”³³⁰. Neste momento, apresenta-se uma grande oportunidade para a igreja-em-missão anunciar e viver os valores do reinado de Cristo, renovando a esperança em um mundo transformado. A igreja não tem poder para transformar, nem a missão em si. Mas em humildade, ambas apontam para Cristo. Essa foi uma das conclusões a que chegou Marcos Azevedo:

Somos ainda desafiados a viver a extensão máxima da contracultura cristã no mundo pós-moderno. A missão da Igreja jamais pode ser vista e compreendida sem a consciência de que somos a opção dada por Deus aos homens perdidos. Ou seja, oferecemos (não somos) a solução para o homem perdido: Jesus Cristo. A Igreja exerce papel fundamental na formação de novas estruturas sociais, políticas, econômicas e espirituais, nelas impregnando e evidenciando os valores do Reino de Deus. Quando assim age, ela desmascara e modifica todo e qualquer sistema de dominação e desumanização³³¹.

A missão em fraqueza pode ser vista como sombra na manifestação *kenótica* de Cristo. Ele poderia, talvez, ter surgido na história de outra forma. Poderia ter reunido todas as nações sob seus pés, em um projeto político-social centralizador, Mas não o fez. Escolheu “tomar a forma de homem, sendo reconhecido em figura humana” (Fp 2). Escolheu ser ouvido ou não pelo seu povo. Teria muitos motivos para impor sua mensagem, sobretudo porque era o melhor para eles, mas não o fez. O modelo de Cristo continua sendo um referencial para a prática da missão sem

³³⁰ BOSCH, 2002. p. 423.

³³¹ AZEVEDO, Marcos Antonio Farias. *Igreja: princípios neotestamentários de crescimento*. Vitória: Unida, 2007. p. 114.

excessos, em um modelo de fraqueza comprometida com a vida de todos (*debole?*). Essa abordagem é a temática do próximo tópico, consolidando uma prática missionária comunicativa a partir do seu fundador, mestre e Senhor.

2.3 A *kenosis* como expressão de fraqueza

A *kenosis* (lit. esvaziamento) refere-se às limitações do Cristo encarnado sobre a Terra (Isaías 53). Envolveu o não-uso voluntário de alguns atributos divinos (Mateus 24.36) e o encobrimento da sua glória pré-encarnada (João 17.5). Filipenses 2.7 registra que ele “a si mesmo se esvaziou”. Assumir as limitações da humanidade foi um caminho de auto-enfraquecimento que tinha como objetivo a comunicação com o mundo. Nesta parte, vamos propor que esse agir de Jesus, o modelo *kenótico*, é referencial para a ação missionária da igreja. Serão consideradas também as não-garantias e o sofrimento na prática missionária pela via da fraqueza.

2.3.1 O modelo *kenótico* de Jesus

A encarnação de Deus foi desconcertante para as expectativas das comunidades religiosas no tempo de Jesus e permanece desconforme até hoje a muitos grupos. Quando na maioria das religiões e concepções humanas sobre a divindade o que se espera é um deus forte, invencível, invulnerável, na pessoa de Jesus, ao contrário, há uma identificação com o humano e frágil sem comparação. Ele identificou-se com o mundo de forma radical e, ao mesmo tempo, demonstrou uma diferença também radical (Fp 2.5-11).

Sturla Stalsett contribuiu para uma teologia da força paradoxal³³². A *kenosis* (na encarnação) significaria Jesus como força vulnerável de Deus. Para uma teologia latino-americana, isto implica no fortalecimento de uma teologia da força da

³³² STALSETT, 2002. p. 33.

vulnerabilidade, que vai além da libertação. Quanto mais vulnerável, mais se deixa tocar pelo outro. Esse marco teológico permite assumir a vulnerabilidade de Deus como força transformadora. Ele se moveu em nossa direção e, através do Filho encarnado, interagiu eficazmente com o mundo. Por outro lado, implica também no nosso cuidado para com o mundo, não no sentido de fragilidade, mas como sujeito, o outro a quem cabe amar.

Leonardo Boff reflete sobre o significado do Verbo que se fez carne:

Ele quis realmente ser como um de nós, como eu e como tu, menos no pecado: um homem limitado que cresce, que aprende e que pergunta; um homem que sabe ouvir e pode responder. Deus não assumiu uma humanidade abstrata, animal racional. Ele assumiu, desde o seu primeiro momento de concepção, um ser histórico, Jesus de Nazaré, um judeu de raça e de religião, que se formou na estreiteza do seio materno, que cresceu na estreiteza de uma pátria insignificante, que amadureceu na estreiteza de um povinho de vila interiorana, que trabalhou num meio limitado e pouco inteligente, que não sabia grego nem latim, as línguas da época, que falava um dialeto, o aramaico, com sotaque galilaico, que sentiu a opressão das forças de ocupação de seu país, que conheceu a fome, a sede, a saudade, as lágrimas pela morte do amigo, a alegria da amizade, a tristeza, o temor, as tentações e o pavor da morte e que passou pela noite escura do abandono de Deus. Tudo isso Deus assumiu em Jesus Cristo³³³.

Deus tornou-se ser humano. Em sua identificação com a humanidade se fez um de nós. Foi sujeitado às limitações humanas e padeceu nas estruturas sociais injustas do seu tempo. Joseph Aldrich afirma que “contudo, foi a realidade da clemência de Cristo que chamou a atenção à Sua deidade”³³⁴. A santidade e irrepreensibilidade de Jesus ditavam sua diferença dos demais. Essa constatação implica em uma grande responsabilidade para a igreja, pois mostra que as disciplinas da vida cristã são essenciais para que a ação missionária seja redentora. Esse Cristo inspirador e Senhor deve ser seguido pela igreja-em-missão:

Além de trazer a redenção, Cristo veio para torná-la visível, para revelar e comunicar o coração, a essência, o ser do Deus invisível. A Sua estratégia é instrumentativa porque a Sua missão era o protótipo da nossa: “Assim como tu me enviaste ao mundo, também eu os envie ao mundo” (Jo 17.18; cf 20.21)³³⁵.

Se a missão de Jesus era o protótipo da nossa, faz-se necessário conhecer melhor seu modelo de atuação. A encarnação aponta para o desejo de Deus de

³³³ BOFF, Leonardo, 1988. p. 13, 14.

³³⁴ ALDRICH, 1987. p. 49.

³³⁵ ALDRICH, 1987. p. 28.

comunicar-se de forma completa com um outro ser diferente dele. Mais do que isso, Leonardo Boff afirma que Deus “dignou-se dar-se de presente a alguém. Deus não quis ficar unicamente Deus. [...] Quis se dar: Deus dá Deus mesmo”³³⁶.

Essa entrega acontece de forma propositiva e interativa. A revelação não cai do céu como um manual de normas e preceitos de forma ahistórica. Nem se resume em uma nova religião para os homens. Deus envia a si mesmo. Habitou entre nós. “Ele está aí franzino para ficar junto de nós e nos libertar”³³⁷. Continua Leonardo Boff:

Atendamos bem para a forma desta assunção: Deus não ficou no seu mistério indecifrável; ele saiu de sua luz inacessível e veio para as trevas humanas. Não permaneceu na sua onipotência eterna; ele penetrou na fragilidade da criatura. Não atraiu para dentro de si a humanidade; ele se deixou atrair para dentro da humanidade. Ele veio para o diferente dele; se fez aquilo que eternamente não era [...] Não temeu a matéria, não recebeu acolher a condição humana, por vezes trágica e, em muitos aspectos, absurda. Quem poderia imaginar que Deus se fizesse homem assim?³³⁸

Essa forma de atuação denominamos de modelo *kenótico* de Jesus. Ele desafia a condição humana e suas mazelas a uma viva esperança. Esta esperança radical, segundo Jung Mo Sung, nasce a partir de alguém que foi derrotado politicamente e abandonado até pelos seus amigos íntimos. Mas ele ressuscitou e nosso testemunho em esperança é qualitativamente diferente da esperança que o sistema dominante pode oferecer³³⁹. O seguir a Jesus que normalmente entendemos como discipulado cristão é mais que tê-lo como inspiração. Consiste na relação com o próprio Cristo e, de acordo com D. Bosch, o contexto dessa relação não é a igreja nem a sala de aula. O contexto do discipulado é precisamente o mundo³⁴⁰.

O modelo *kenótico* de Jesus deveria inspirar a missão. Uma prática missionária comunicativa tem em Jesus – o Servo, crucificado e ressurreto³⁴¹ –, o ponto de partida (modelo) e no Espírito Santo³⁴², a certeza de renovação e criatividade da ação. A presença de Deus através da encarnação foi a forma

³³⁶ BOFF, Leonardo, 1988. p. 9.

³³⁷ BOFF, Leonardo, 1988. p. 8.

³³⁸ BOFF, Leonardo, 1988. p. 11, 12.

³³⁹ SUNG, 2006. p. 27.

³⁴⁰ BOSCH, 2007. p. 93.

³⁴¹ O Cristo encarnado e ressurreto, que dá motivos para celebrar e ter esperança. Cf. SUNG, 2006. p. 31.

³⁴² José Comblin afirma que o acesso a Jesus se dá a partir de milhões de caminhos guiados pelo Espírito. COMBLIN, 1982. p. 31.

concreta de amar e mover-se³⁴³ para transformar: “como agente eficaz para provocar mudança, não há nada que se compare ao amor. Seu poder transformador é maravilhosamente real e milagrosamente eficaz”³⁴⁴. O Deus trino é missionário. Move-se por amor. Contudo, no engajamento missionário comunicativo, não há garantias de resultados nem para o cristão nem para a igreja. Este tema será tratado no próximo tópico.

2.3.2 As não-garantias no encargo missionário

Nos modelos fortes de ação missionária, o importante é seguir os manuais, como no fundamentalismo religioso. E este abarca tanto protestantes, como católicos, islâmicos ou hindus. Conforme Sturla Stalsett, estas posturas não aceitam sua própria vulnerabilidade e, por conseguinte são insensíveis à vulnerabilidade do outro³⁴⁵. O uso da força e da violência é defendido como recurso válido em nome da verdade que está encerrada na visão particular de cada um desses grupos. Com a técnica correta o resultado apareceria. Mas, em um modelo de missão comunicativo não há garantias para os que se envolvem. A via da fraqueza (diálogo) para os modelos missionários não tem garantias terrenas definidas.

Dois motivos principais não permitem que o envolvimento missionário garanta resultados terrenos para a igreja de uma geração específica. Primeiro, a concepção de ação comunicativa prevê a construção de acordos e consensos definidos em instâncias de diálogo, o que pode levar muito tempo. Segundo, “o envolvimento da igreja na missão permanece um ato de fé sem garantias terrenas”³⁴⁶, como afirma D. Bosch.

Do primeiro motivo aprendemos que os consensos não são dirigidos por um grupo específico. São definidos em base aos argumentos no diálogo. O cristianismo

³⁴³ Concordo com Jung Mo Sung quando afirma que Deus se revela ao mundo através do clamor que denuncia a falta de justiça, de solidariedade e do próprio sentido de humanidade, bem como através das respostas a estes clamores por intermédio de pessoas sensibilizadas “pelo Espírito que nos interpela para ações de solidariedade, de rebeldia e de transformação” SUNG, 2006. p. 29: “*por el Espíritu que nos interpela para acciones de solidaridad, de rebeldía y de transformación*” (tradução nossa).

³⁴⁴ ALDRICH, 1987. p. 24.

³⁴⁵ STALSETT, 2002. p. 33.

³⁴⁶ BOSCH, 2007. p. 27.

não pode desconsiderar que Deus agia e salvava antes da sua chegada terrena. Ainda hoje nações sem presença cristã não estão abandonadas por Deus, como se a sua presença e do seu Espírito não estivessem operando nesses lugares.

Do segundo, é preciso reconhecer que a missão como envolvimento de fé para a igreja implica em abrir mão de reconhecimento público e de notoriedade. Não que em si seja ruim o reconhecimento, mas quer dizer que a vocação profética da igreja inclui as dimensões da denúncia, interpelação e confrontação com a injustiça, por exemplo. Especialmente no contexto latino-americano, a fidelidade à missão pode acarretar em perseguições e privação à igreja, visto que a interpelação e a mensagem de esperança afetam diretamente as lógicas de poder vigentes e a racionalidade do sistema econômico-social.

Por outro lado, essas não garantias resultam das características da própria Escritura Sagrada. Concordo com D. Bosch quando afirma:

A Bíblia não deve ser tratada como um depósito de verdades às quais poderíamos recorrer aleatoriamente. Não há “leis de missão” imutáveis e objetivamente corretas às quais a exegese da Escritura nos daria acesso e que nos proporcionaríamos esquemas que pudéssemos aplicar em cada situação. Nossa prática missionária não é realizada em continuidade inquebrantada com o testemunho bíblico; ela é um empreendimento inteiramente ambivalente executado no contexto da tensão entre providência divina e confusão humana³⁴⁷.

Durante os últimos séculos o aparente sucesso e avanço do cristianismo eram justificativas suficientes para manter-se acriticamente os fundamentos e metas da missão. De acordo com D. Bosch, “a fé cristã ainda é uma religião minoritária, na melhor das hipóteses mantendo sua posição em relação à população mundial em sua totalidade”³⁴⁸. O fato de não se ter cumprido as otimistas previsões de cristianização do mundo não afeta a singularidade da fé cristã nem a torna descartável. Antes, nos desperta para uma autocrítica quanto ao modo de vida (testemunho) da igreja no mundo, bem como quanto à metodologia, meta e natureza da missão.

Jorge León apresenta uma concepção de evangelização que nos conduz a uma auto-crítica. Ele define evangelização como “o processo de introjeção paulatina

³⁴⁷ BOSCH, 2007. p. 27.

³⁴⁸ BOSCH, 2007. p. 23.

da totalidade do evangelho na totalidade do nosso ser”³⁴⁹. Assim, a evangelização é necessária para todos, sejam cristãos ou não. De contínuo, seremos examinados pelo evangelho e desafiados a uma nova vida.

Antes, acreditava que a evangelização estava limitada aos não-convertidos. Agora, pude chegar a compreender que “evangélico” não é aquele que entrou em uma determinada comunidade cristã, mas aquele que vive sob a autoridade de todo o evangelho, tentando fazer que esse se torne carne de sua carne e sangue de seu sangue. Não em uma perspectiva individualista, mas participando em uma comunidade cristã, com uma clara visão de que a missão da igreja é colaborar com Deus para conseguir a redenção da pessoa toda e de todas as pessoas³⁵⁰.

Não há um planejamento específico e completo (precisa estar aberto para as críticas ao longo do processo) ou mesmo um conjunto de promessas bíblicas literais que possa garantir que a atividade missionária seguirá sem tropeços. Não está garantido o crescimento da igreja, nem a integridade física dos missionários. Mesmo porque o reino de Deus é mais amplo que a igreja. O fundador da igreja foi crucificado, mas o reino foi instaurado e permanece ativo e vigoroso até hoje. Além de não haver garantias terrenas para um modelo missionário comunicativo, ele acontece, em muitas situações, vinculado ao sofrimento. A faceta do sofrimento na missão será objeto do próximo tópico.

2.3.3 Sofrimento e privação na missão

Jesus cumpriu seu ministério a partir da encarnação. Essa ação divina de autolimitação e fraqueza foi o meio que Deus escolheu para a revelação plena do Verbo. O mestre Jesus foi enviado em forma de um homem, e este, servo e sofredor. Os autores neotestamentários deixam claro que os seguidores de Jesus devem parecer-se e ser tal como seu mestre em tudo, incluindo o sofrimento.

O interesse de Mateus reside, pois, no discipulado precioso. Se essa atitude afugenta da igreja alguns pretendentes a conversos, que assim seja. Na compreensão de Mateus, a igreja só se encontra onde discípu

³⁴⁹ LEÓN, Jorge. A . *A caminho de uma evangelização restauradora*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2010. p. 162.

³⁵⁰ LEÓN, 2010. p. 162.

vivem em comunidade umas com as outras e com seu Senhor e onde procuram viver de acordo com “a vontade do Pai”³⁵¹.

Mas nem todos os cristãos obviamente são verdadeiros discípulos. Isso só é possível em termos idealizados. Nem nas comunidades conhecidas por Mateus, Lucas e Marcos nem nas comunidades atuais. Lucas vai fazer uso da expressão “testemunhas” (*martys/martyrés*) para enfatizar o que é a missão³⁵². A igreja tem o compromisso de dar testemunho da grande obra realizada por Deus: o Cristo encarnado e ressurreto. A fidelidade a esta conclamação pode colocar a igreja em situação de privação.

No relato do martírio de Estevão, Lucas o associa à idéia de testemunho (At 22.20). D. Bosch afirma que neste texto “sentimos uma alusão ao fato de a ‘testemunha’ (*martys*) ser considerada um ‘mártir’”³⁵³. De qualquer forma, nos ensinamentos de Jesus o sofrimento e a privação estão sempre relacionados à sua missão.

Contudo, não podemos fazer do sofrimento físico algo necessário para a missão. Ele é uma possibilidade e suportado em nome da grandeza do que se realiza. Mas não pode ser romantizado como nos relatos heróicos das missões modernas. O missionário é retratado como aquele que passa todo tipo de privação, fome, sede, prisões. É como se esse sofrer o identificasse com os apóstolos, especialmente com Paulo, em suas viagens missionárias.

Essa noção de missão associada ao sofrimento físico põe em relevo a posição equivocada identificada por Avery Willis de que a missão pode ser realizada por uma minoria e por delegação³⁵⁴. Normalmente, essa minoria supostamente mais espiritual é que estaria capacitada a sofrer pelo evangelho. Como a missão para esta visão pode ser delegada a outro, as pessoas se restringem, quando muito, à intercessão ou à ajuda financeira esporádica. Nessa lógica, o “outro” pode sofrer, enquanto os demais permanecem centrados em suas vidas e conquistas, bem acomodados em sua situação particular.

A proposta do evangelho é uma vida de testemunho cristão encarnado para o mundo. Não se restringe a um discurso, mas é primeiramente um modo de vida.

³⁵¹ BOSCH, 2007. p. 112.

³⁵² David Bosch conclui a partir dos textos lucanos que “testemunha” e “apóstolo” são termos equivalentes e cruciais para entender o paradigma missionário de Lucas. Ele é expandido a outros cristãos e começa a ter a conotação de mártir. BOSCH, 2007. p. 150, 151.

³⁵³ BOSCH, 2007. p. 151.

³⁵⁴ Citado no item 1.3.1. Cf. WILLIS, 1987. p. 9s.

Toda a comunidade é chamada ao discipulado. Não há uma minoria para padecer em lugar dos demais. A história da missão é manchada com muito sangue, mas não tem que ser sempre assim. Se existem missionários enviados pela igreja em situações de risco e privação, em muito se deve a desorganização e falta de prioridade na missão. Se há missionários passando fome, isto é uma vergonha para a igreja de Cristo.

Se por obra de Deus alguns foram chamados ao martírio, isso não converte tal ministério em mais especial que os demais que não foram martirizados. Não podemos acomodar-nos como igreja e aceitar o sofrimento do outro passivamente.

Por um lado, o cristão já está crucificado. O apóstolo Paulo afirmava que sua vida era seguir a Cristo. Nós não temos muito a oferecer a este mundo de nós mesmos. Somos seres humanos limitados e dependemos em tudo do poder do Espírito. A verdadeira testemunha não fala de si mesmo, mas do que viu, ouviu e tocou (1 Jo 1.1). D. Bosch afirma que no paradigma missionário lucano “em certo sentido, eles [as testemunhas] não são realmente chamados para realizar nada, mas só para apontar para o que Deus fez e está fazendo”³⁵⁵. Esta é uma afirmação teológica que desmonta muito do ativismo missionário protestante.

Por outro lado, a encarnação de Jesus mostra que o Senhor veio e padeceu resignadamente por nós. Também os apóstolos e a primitiva igreja sofreram duras perseguições. É de se esperar que sendo fiel à missão, também a igreja irá padecer. O que não pode existir é que se concentre esse sofrimento no outro, deslocando todo senso de voluntariedade, a compaixão e o compromisso a um grupo de pessoas mais engajadas, quando essa responsabilidade recai sobre toda a igreja.

A virtude de um modelo missionário comunicativo é que pressupõe o diálogo e a interação. Portanto, um modelo relacional, de não-violência, que prevê reciprocidade. Em um tempo de pós-modernidade, no qual prevalecem pluralismos (religioso, cultural, etc.), as instâncias políticas e sociais, de direitos humanos e as organizações internacionais se convertem também em instâncias de preservação da vida e de direitos mínimos³⁵⁶. Muitos dos sofrimentos a que são submetidos ainda hoje missionários e parte da igreja em países com alto nível de perseguição ao

³⁵⁵ BOSCH, 2007. p. 151.

³⁵⁶ A partir de uma leitura semiótica, Manfredo Oliveira argumenta que atualmente estamos em um contexto novo, onde os Estados nacionais não são os únicos agentes políticos na cena mundial. Isso amplia o debate e garante direitos antes suplantados. Cf. OLIVEIRA, Manfredo A. *Desafios éticos da globalização*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2002. p. 171.

cristianismo, podem ser reduzidas consideravelmente a partir do diálogo e da denúncia, dadas as articulações de novos atores e instituições democráticas globais, como organizações supranacionais, as igrejas, os blocos econômicos, as ONG's, os produtores da indústria cultural global e outros³⁵⁷.

Um modelo missionário comunicativo em uma nova sociedade planetária que se encaminha para uma esfera mais dialogal, com a participação de uma pluralidade de atores e instituições sociais globais, não está isento do sofrimento, pois as injustiças persistem no mundo. Mas faz uso de instrumentos político-sociais e espirituais que avançam na questão. Apresenta-se como servo ao mundo, atraindo genuinamente as pessoas a um novo modo de vida, mais solidário, engajado e verdadeiramente espiritual, que se coloca no lugar do outro e está sensível aos clamores à sua volta. Exige renúncia e faz da privação e do sofrimento uma forma de identificação com o mundo. Na opinião de Michael Löwy, um pensador marxista, trata-se de afirmar um “cristianismo de libertação”³⁵⁸. No dizer paulino, “que haja o mesmo sentimento que houve em Cristo Jesus” (Fp 2.5-11). Sofrer a *kenosis* é transformação e é transformador. Toda a *missio Dei* está aí. Essa maneira de pensar é transformadora, pois o agente adentra a realidade do outro para servi-lo. Esse serviço é o diferencial da missão cristã e constitui-se em poder de atração para com o mundo. Essa é a perspectiva que pretendemos aprofundar no próximo capítulo.

³⁵⁷ São os chamados “global players”. São “as organizações internacionais que são o fundamento de um trabalho cooperativo em nível internacional que se aprofundam e criam o espaço de emergência da sociedade mundial”. Cf. OLIVEIRA, 2002. p. 170.

³⁵⁸ O compromisso cristão de lutar pela vida e dignidade das pessoas marginalizadas, que vai além dos “pobres”, da igreja, da cultura religiosa, da rede social, e inclusive quanto a fé e a prática. Cf. LÖWY, 2000. p. 57.

3 O REDESCOBRIMENTO DA DIACONIA: UMA AÇÃO TRANSFORMADORA

A América Latina está mergulhada em graves problemas sociais e econômicos. Mudanças radicais precisam ocorrer com o objetivo de atender efetivamente às necessidades espirituais e humanas de cada grupo. Que tipo de mudança é, de fato, possível diante dos parâmetros da história que sofremos e na qual vivemos? Qual o caminho neste mundo em sofrimento? Kjell Nordstokke afirma:

A experiência latino-americana tem provocado uma reflexão mais persistente sobre a relação entre fé e sociedade e uma busca de ação para mudar e transformar situações de miséria e injustiça. [...] Implica um novo pressuposto fundamental voltado para a prática social e, com isso, uma abertura para uma teologia da diaconia. [...] A diaconia é ação, a partir da identidade cristã, num contexto de sofrimento e injustiça, com a finalidade de transformar³⁵⁹.

Mas diaconia não é todo e qualquer envolvimento social/político. Existem condições que precisam ser consideradas para ser ação diaconal. As dimensões sócio-políticas estão presentes, mas não se confundem com diaconia nem podem ser substituíveis³⁶⁰.

Juan Stam afirma que a visão do reino implica em olhar o passado (a obra de Cristo), o presente (nosso contexto) e para o futuro (esperança)³⁶¹. Sem essa unidade pela visão de reino de Deus, tanto a esperança quanto a missão ficariam comprometidos³⁶². Quanto ao nosso contexto, precisamos nos posicionar. Acolhê-lo na comunidade includente³⁶³ ou manter-se indiferente? O exemplo do Servo de Deus, Jesus, que deu sua vida³⁶⁴ para resgatar o ser humano está a indicar o caminho para a diaconia missionária.

³⁵⁹ NORDSTOKKE, Kjell. Diaconia. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal: ASTE, 1998b. p. 271.

³⁶⁰ Para uma diferenciação de ação política/social e diaconia ver NORDSTOKKE, 1998b, p. 271-284.

³⁶¹ STAM, Juan B. *Profecia bíblica e missão da igreja*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 9, 17, 19.

³⁶² ARIAS, Mortimer. *Anunciando el reino de Dios: evangelización integral desde la memoria de Jesús*. San José, Costa Rica: Varitec, Visión Mundial 1998. p. 169-170.

³⁶³ *Comunidade includente* é usada aqui no sentido dado por David Bosch na sua leitura da eclesiologia de Paulo: a igreja como uma nova comunidade, capaz de romper barreiras culturais, religiosas, econômicas e sociais. Cf. BOSCH, 2002. p. 208-216.

³⁶⁴ BEDFORD, Nancy E. La misión en el sufrimiento y ante el sufrimiento. In: PADILLA, C. René (Ed.). *Bases bíblicas de la misión: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Nueva Creación; Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1998. p. 402-403. *“aunque por el Espíritu experimentamos desde ahora la fuerza de la resurrección en nuestra vida (Ro 6.4b), la iglesia en su misión actual, en un contexto de*

Um dos grandes desafios de uma prática missionária comunicativa é como influenciar um processo de transformação na sociedade, no indivíduo e na cultura, sem restringir a participação do outro e sem comprometer o evangelho revelado em Jesus Cristo. Se o caminho escolhido foi o diálogo aberto, em uma ação comunicativa, vai precisar de uma linguagem convincente. Esta linguagem-ação se manifesta concretamente como serviço, diaconia. Este capítulo se apóia em uma teologia da diaconia para fundamentar uma prática missionária comunicativa.

3.1 A transformação de sociedades

Missão é movimento. Enviar e receber. Troca. Nessa dinâmica, indivíduos, igrejas, comunidades, estruturas sociais, o mundo e toda criação são desafiados à ação transformadora da graça de Deus³⁶⁵. Sherron George, a partir de Vinay Samuel, afirma “que as dimensões sociais do evangelho são tão importantes quanto as dimensões pessoais. Assim, reconciliação, solidariedade e desenvolvimento comunitário são componentes essenciais da missão”³⁶⁶.

É um caminho árduo, dispendioso, mas que se apresenta como o mais próximo da proposta do evangelho: fé e serviço. Sherron George acrescenta:

Quando compreendemos que a transformação e a conversão são, ao mesmo tempo, algo pessoal e social, individual e plural, não há mais debate sobre prioridade da evangelização ou da justiça social. Evangelização, compaixão e justiça social são todos imperativos na missão holística de Deus. Deus está continuamente transformando, convertendo e libertando pessoas, paróquias, denominações, comunidades e sociedades. A participação na missão de Deus, ao mesmo tempo, exige e resulta em mudanças na visão de mundo e no estilo de vida, tanto pessoais quanto coletivos³⁶⁷.

sufrimiento, no puede llegar a la resurrección obviando de manera extática o entusiasta el camino de la cruz.”

³⁶⁵ GEORGE, Sherron Kay. *Participantes da graça: parceria na missão de Deus*. São Leopoldo: Sinodal: Quito: CLAI, 2006. p. 120-129.

³⁶⁶ GEORGE, 2006, p. 120. A autora faz referência à obra SAMUEL, Vinay e SUGDEN, Chris (Eds.). *Mission as transformation*. Irvine: Regnum, 1999.

³⁶⁷ GEORGE, 2006. p. 121.

3.1.1 Mudanças pontuais ou transformação?

As necessidades do mundo vigente são tão desafiadoras e complexas que a igreja cristã, com freqüência, sente-se desanimada a propor ações com a pretensão de solucionar os problemas. Seria necessária uma transformação tão profunda que só a instauração do reinado de Deus poderia cumprir esta expectativa. Pode parecer um tanto utópico, mas a esperança é algo inerente à fé cristã. Há de se considerar que o estabelecimento do reinado de Deus não se constitui em iniciar mudanças ou ajustes nos sistemas corrompidos dos homens. A igreja não pode contentar-se em fazer pequenas intervenções sem maiores compromissos ou esperança.

Um maior engajamento da igreja no mundo reacende o compromisso com a transformação social e uma continuidade desafiadora e esperançosa entre o mundo e o reinado de Deus. Existe uma esperança de que se pode mudar a situação. Uma forma comunicativa de intervenção é diaconia. K. Nordstokke afirma que “diaconia se pode descrever como um trabalho prático de mudança para gente em necessidade”³⁶⁸. E acrescenta:

A diaconia não se pode satisfazer somente fazendo reparações ou cuidados para evitar que passe algo pior. Experiências que nos contam de situações em que se deu o processo de mudança, e o que esperamos como cristãos, são uma força motriz para o trabalho de mudança. [...] Dessa maneira a prática diaconal sempre é pregação de esperança e futuro, ainda quando resulte esperança contra esperança. [...] O valor humano cristão nos desafia a ver possibilidades de mudança em relação ao físico, social, psíquico e espiritual. Outra vez é importante dizer que a prática da mudança não se limita a uma área, é total³⁶⁹.

O reinado de Deus está presente, é o que confessamos por fé, mas se torna uma experiência tangível? Anunciamos justiça e paz. Essa boa nova permite reavivar a esperança, mesmo nas áreas tidas como insolúveis, como a desigualdade

³⁶⁸ NORDSTOKKE, *Diaconia*. Fe y servicio en un mundo que sufre. La Paz: Lámpara, 1998a. p. 81. “*diaconía se puede describir como un trabajo práctico de cambio para gente en necesidad*” (tradução nossa).

³⁶⁹ NORDSTOKKE, 1998a. p. 81, 82. “*La diaconía no se puede satisfacer solamente haciendo reparaciones o cuidados para evitar que pase algo peor. Experiencias que nos cuentan de situaciones en las que dio proceso de cambio, y lo que esperamos como cristianos, son una fuerza motriz para el trabajo de cambio. [...] De esta manera, la práctica diaconal siempre es predicación de esperanza y futuro, aún cuando resulte esperanza contra esperanza. [...] El valor humano cristiano nos desafia a ver posibilidades de cambio en relación a lo físico, social, psíquico y espiritual. Otra vez es importante decir que la práctica del cambio no se limita a un área, es total.*” (tradução nossa).

social, fome e miséria, corrupção e exploração, com todas as suas variantes. O que a prática diaconal pretende fazer é antecipar essa realidade prometida, ainda que de forma parcial. Se a igreja está comprometida com o reino e tem condições de amar, por que não pode viver de acordo com esses padrões do reinado de Deus e começar, desde agora, a praticá-los? Nas palavras de John Driver “é tudo uma questão de fazer agora, em pequena escala, aquilo que é próprio do reino”³⁷⁰.

Driver especifica a forma de participação social, na qual, para ter respaldo bíblico, a transformação deve depender “da renúncia ao exercício do poder coercitivo. [...] Trata-se de uma participação que depende de outra classe de poder, o poder da condição de servo. Tal é o poder de Deus, manifestado em sua expressão mais clara na cruz de Jesus Cristo”³⁷¹.

A igreja vive e cumpre a sua missão no seio de uma sociedade cada vez mais plural, sendo ela própria enriquecida com uma significativa variedade de dons e expressões. A igreja tem consciência de que vive, hoje, em um universo cultural em rápida transformação. O seu modo de contribuir para o desenvolvimento e a transformação não é a busca do poder, mas o testemunho do serviço, a coerência e convicção na proclamação da verdade do evangelho, a humildade para reconhecer as suas fraquezas, a abertura para aceitar compartilhar com os que lutam pela edificação de um mundo mais digno da pessoa humana. Ela é promotora de valores, considerados essenciais e prioritários para a sociedade, tais como: a dimensão espiritual da existência, a paz, a justiça, a dignidade da pessoa humana, a valorização da família, a construção de modelos democráticos, as questões de preservação ambiental. Ademais, os grandes objetivos da missão da igreja no mundo convergem com as metas a atingir no desenvolvimento da sociedade democrática, o que dá à igreja-em-missão, no seu conjunto, um sentido altamente positivo na construção da comunidade humana.

Resistindo à tentação comum de separar os aspectos espirituais dos materiais, e as dimensões individuais das sociais, do evangelho, insistimos em que a evangelização deve ser integral. Mediante o evangelho, as pessoas são transformadas exatamente porque Deus está prestes a tornar novas todas as coisas, começando com as estruturas sociais de seu povo. Nesse contexto global, os termos “evangelho” e “evangelização” poderão recuperar para nós seu significado radicalmente bíblico. [...] Dessa forma, a vida de serviço social da igreja constitui realmente, parte integrante de seu

³⁷⁰ DRIVER, John. *Contra a corrente: ensaios de eclesiologia radical*. Campinas: Cristã Unida, 1994. p. 122.

³⁷¹ DRIVER, 1994. p. 122.

testemunho. Comunica à sociedade algo da intenção salvífica de Deus para a convivência humana. Contribui para gerar uma consciência quanto aos problemas sociais³⁷².

Identificada pelo seguimento de Jesus, a igreja relaciona-se privilegiadamente com a sociedade da qual faz parte. Foi ao mundo que a igreja foi enviada em missão. A visibilidade institucional da igreja exige que o relacionamento com sociedade não se limite ao âmbito pessoal da fé, mas compreenda a igreja também como estrutura visível e organizada, o que supõe o reconhecimento da sua dimensão universal. Na sua missão, a igreja intervém nessa mutação que depois se exprime nas leis que a regem, nos valores que se promovem, na definição de modelos de desenvolvimento, na análise valorativa do nosso presente histórico.

Mas não bastam algumas mudanças. É preciso envolver-se com um processo de transformação amplo. Margaretha Adiwardana resume o significado de um processo de transformação:

Trazer a transformação por intermédio do evangelho significa redefinir e reintegrar as vidas do povo de Deus dentro do sistema em que vivem e trabalham, reconfigurando assim o seu pensamento e suas relações sociais com os outros. Na medida crescente em que os fiéis obedecem à verdade do evangelho, descobrirão novos caminhos de administrar recursos e relacionamentos³⁷³.

Essa “transformação por intermédio do evangelho” está intimamente ligada à ação diaconal da igreja. Não há como esperar que esse processo aconteça sem a corporificação integral do evangelho, preocupando-se em atender o ser humano em todas as suas necessidades.

A missão de Deus transforma: as pessoas, as culturas, as sociedades, o mundo e a próprias igrejas locais.

A missio Dei é a atividade transformadora de Deus no mundo. A missão divina de perdão, restauração, reconciliação e libertação transforma continuamente todas as pessoas que se engajam nela e por ela são tocadas. [...] No entanto, a realidade empírica de violência, guerra, fome, doença, ganância e injustiça em nosso mundo torna difícil acreditar que a missão de Deus transforme. Onde Deus está trabalhando? Quanto tempo demorará a transformação? [...] A obra transformadora de Deus acontece por meio do amor e não da força; de convite e não de obrigação; como resposta à dádiva da graça e não por manipulação. Deus respeita-nos, é

³⁷² DRIVER, 1994. p. 122.

³⁷³ ADIWARDANA, Margaretha N. *Missionários: preparando-os para perseverar*. 2 ed. Londrina: Descoberta, 2001. p. 69.

misericordioso e paciente. O evangelho transformador age como sal, luz e levedo – impactando a sociedade e provocando mudanças, seja de forma gradual ou súbita³⁷⁴.

Contudo, deve-se ter cuidado para não exagerar no alcance e profundidade dessas transformações. Conforme dito anteriormente, estas transformações são prenúncios de algo que terá repercussão em todos os níveis e será permanente. Todavia, sua plenitude ocorrerá ainda em um plano escatológico. Um modelo comunicativo usa de argumentação e de propostas, e não da coerção, por mais que a meta definida seja uma intervenção comprovadamente para melhor. Está em nosso chamado não obrigar e não forçar, tal como a ação do Espírito, que teve como principal missão “convencer”³⁷⁵ o mundo através da sua verdade (João 16.7s). O reino acontece aos poucos, ainda que a nós pareça tardio (2 Pedro 3.9).

Samuel Escobar propõe um equilíbrio na proposta de transformação para não incorrer em definições de tipo ideal e triunfalista. Cada contexto é particular e reage de forma diferente, caminhando para soluções que podem ser mais ou menos toleradas de acordo com a diversidade de culturas.

Uma olhada na história da relação entre missão cristã e transformação social é um exercício que leva à admiração e à gratidão pelas páginas belas que se encontra. Também é um exercício no qual devemos mesclar nosso otimismo com o realismo que vem de uma visão bíblica. Renunciando a qualquer intenção triunfalista ou apologética de mostrar a superioridade moral dos evangélicos, é importante, no entanto, reconhecer o valor dos fatos que foram considerados como resposta às necessidades humanas e o caminho da solidariedade social e de emergência dos pobres como atores sociais³⁷⁶.

A via diaconal constitui-se em um grande desafio como instrumento transformador. Talvez não seja o caminho mais rápido, nem garanta resultados permanentes, pois dependeria de prática constante, consciente e descentralizada. Não é um modelo rígido, mas uma proposta de vida radical. Na América Latina têm surgido formas de evangelização e missão que conseguiram produzir comunidades conscientes das muitas necessidades da sua gente³⁷⁷. Estas comunidades

³⁷⁴ GEORGE, 2006. p. 118, 119.

³⁷⁵ Esse convencimento operou a partir da pregação dos apóstolos e evangelistas e se estende até hoje, com a missão da igreja cristã.

³⁷⁶ ESCOBAR, Samuel. Missão cristã e transformação social. In: YAMAMORI, Tetsunao, PADILLA, C. René e RAKE, Gregório (Eds.). *Servindo com os pobres na América Latina: modelos de ministério integral*. Londrina: Descoberta, 1998. p. 84.

³⁷⁷ ESCOBAR, 1998. p. 83.

desenvolveram capacidade crítica e já não há lugares tão abertos para formas paternalistas e reducionistas de assistência como antes.

Destaca-se a capacidade de semear uma semente espiritual que resulta no surgimento de comunidades autóctones, no sentido de que estão arraigadas em uma realidade local e mobilizam o potencial de liderança e realização das pessoas pobres e marginalizadas. Não há este paternalismo que às vezes tem caracterizado a ajuda social das igrejas mais tradicionais, que vêem os pobres como pessoas incapazes, que só podem viver pela compaixão dos mais ricos ou poderosos. Este paternalismo gera dependência e até ressentimento social. Há denominações evangélicas que, depois de um século de existência, continuam subvencionando instituições e sustentando burocracias paternalistas. Não conseguem arregimentar o potencial inegável que há em todo ser humano tocado pelo evangelho. Por outro lado, a transformação espiritual a nível das igrejas populares gerou um verdadeiro movimento de ascensão social, que ajuda as pessoas no caminho de uma vida humana plena, como é o propósito do Criador³⁷⁸.

Defendemos que o evangelho tem potencial para produzir profundas transformações, e não somente mudanças pontuais ou ações paliativas. E essa transformação pode iniciar com pequenas ações associadas ao redescobrimiento do próprio evangelho de Jesus³⁷⁹. Com esta nota conclusiva finalizamos este tópico e introduzimos o seguinte, onde abordaremos que para esta transformação, requer-se um compromisso decidido com a justiça, a paz e o amor de Cristo.

3.1.2 O compromisso com a justiça, a paz e o amor na cidade

Por mais que os problemas atuais sejam graves e até crônicos, cabe à igreja não desanimar e manter a esperança. Há muitas maneiras do povo de Deus expressar sua fé em Jesus Cristo e de se comprometer com o mundo. Fazemos coro com J. Andrew Kirk que afirma: a “missão da igreja ‘segundo o caminho de Jesus Cristo’ é ser um instrumento da justiça de Deus e seu governo compassivo no mundo”³⁸⁰. E acrescenta:

³⁷⁸ ESCOBAR, 1998. p. 84.

³⁷⁹ Cf. STOTT, John R.W. *Mentalidade cristã: posicionamento do cristão em uma sociedade não-cristã*. 5 ed. Niterói: VINDE, 1997. p. 17-48.

³⁸⁰ KIRK, 2006. p. 80.

Seguir o caminho de Jesus requer simplesmente (mesmo que com muitos obstáculos a superar) que comuniquemos as Boas Novas de Jesus e do reino (At 28.30) (evangelismo), insistindo na plena participação na vida como um dom de Deus e no bem estar (justiça) de todas as pessoas, provendo os recursos para satisfazer as necessidades das pessoas (compaixão) e nunca usando a violência como meio de fazer a vontade de Deus (a prática da não-violência como um meio de mudança)³⁸¹.

Justiça no contexto latino-americano começa como sinônimo de *bem-estar* e respeito à vida, reconhecendo e dando visibilidade aos seres humanos que não existem³⁸² para os padrões da sociedade de consumo. O compromisso com a justiça é mais que dar voz às petições e necessidades dos menos favorecidos. É estar com eles e auxiliá-los na construção de caminhos que conduzam à dignidade como seres humanos. Levantar bandeiras e mobilizar-se por melhorias de infra-estrutura básica, educação, contra a discriminação, por assistência emergencial constituem-se em alguns exemplos. Não se trata de iniciá-los como consumidores (único meio de reconhecimento em uma sociedade de mercado), mas de dar visibilidade social. Acusar sua existência, ignorada até então. Fazer a sociedade consciente da existência desse contingente e desafiá-la a servir no seguimento de Jesus.

Não se trata também de estabelecer participação social e transformação pelas vias atuais de poder, que, mormente, são coercitivas e de violência. Tampouco, não será colocando cristãos em posição de autoridade político-partidária que vamos alcançar maior justiça, pois sozinhos estes não o conseguirão, e mesmo que façam em conjunto com outras lideranças, esta visão carece de romper as ligaduras com o individualismo (a responsabilidade recai sobre alguns indivíduos, e não como característica da comunidade). Vale lembrar, a propósito, que a história recente da América Latina mostra que a participação de políticos cristãos não trouxe mudanças substanciais, porque o sistema se manteve inalterado. A justiça será realidade, sobretudo, se a transformação atingir as próprias estruturas de poder.

O compromisso com a justiça apela para a missão da igreja no sentido de interpelação (desafiar, denunciar e enfrentar). Exige-se voz profética e prática diaconal profunda e comprometida, quer dizer, uma prática transformadora. Nos países democráticos, teoricamente, todos são responsáveis e podem criticar a falta de equilíbrio na distribuição da renda, a forma de exploração dos recursos naturais,

³⁸¹ KIRK, 2006. p. 79-80.

³⁸² Para uma sociedade baseada no consumo, aqueles que não apresentam poder de compra não têm existência.

a precariedade da infra-estrutura básica, da moradia, da saúde e do convívio social, que atenta contra a dignidade do ser humano. Mas em nosso contexto latino-americano, a “prioridade deverá ser dada aos fracos, aos sem defesa e aos quebrantados, aqueles que precisam de tempo e espaço para ganhar força e sua própria independência”³⁸³.

Um elemento fundante na justiça é a inclusividade. A partir da inclusão, podem-se discutir outros temas. Mas enquanto se mantiver o outro na condição de excluído e na margem, qualquer suposto benefício ou oferta não traz consigo o elemento principal que deveria ser reforçado. Jorge Barro sinaliza a fraternidade, a empatia e a compaixão como atitudes necessárias para a missão a partir dos pobres³⁸⁴. Note-se que com o termo fraternidade o que se propõe é justamente a inclusão. É convidar para a mesa aqueles que até então não participavam dela. Poder-se-á escolher entre duas possibilidades: empatia para com os excluídos ou indiferença.

Wilson de Barros reforça a mesma idéia:

O cristianismo tem sofrido seu maior golpe, ao ter desenvolvido uma teologia que visava o indivíduo, através de uma proposta individualista. Quando muito, tentou chegar ao coletivo através de ações corporativas, isto é, defender os indivíduos dentro de redoma de interesses que favorecem uns em detrimento de outros. Muitos destes interesses corporativos estavam a serviço do próprio grupo religioso.

A idéia de justiça força uma ampliação dos domínios da compreensão dos direitos individuais. A justiça procura incluir todos, restaurando-lhes a dignidade, e assegurando-lhes que seus direitos adquiridos, sejam mantidos³⁸⁵.

Para uma ação missionária transformadora produzir efeitos duradouros, seu compromisso com a justiça deve ser intrínseco. A via diaconal dará sustentabilidade ao processo de transformação, que se retro-alimentará pelos seus efeitos internos e externos naquela comunidade.

O lugar onde se apresenta o maior desafio à prática missionária pela via diaconal é a cidade. A crescente urbanização do mundo, a explosão demográfica sem precedentes, o agravamento das desigualdades e diferenças e o interesse econômico de acumulação e lucros, produz uma massa de excluídos e necessitados

³⁸³ KIRK, 2006. p. 80, 81.

³⁸⁴ BARRO, 2006. p. 222-224.

³⁸⁵ BARROS, Wilson Tadeu de. *Teologia da missão*. Londrina: Descoberta, 2003. p. 31.

a cada dia. Essa situação, que chamarei questão cidadina, exige uma reflexão teológica consistente e nova postura frente à missão urbana.

O rápido crescimento das cidades nem sempre veio acompanhado dos investimentos necessários em infra-estrutura urbana, no sistema de saúde pública, coleta de lixo, provisão de água e energia, capacidade para suprir habitação, alimentação, escolas, parques, transporte e oportunidades de emprego. Olhar a cidade sob a ótica de Jesus parece indicar uma forma radical de viver. Há muitas questões que precisam ser alinhadas para que a justiça, a paz e amor de Cristo se concretizem neste mundo.

Arzemiho Hoffmann propõe que o olhar de misericórdia de Jesus sobre a cidade (Lucas 13.34) seja a chave teológica para entender “a visão de Deus sobre a cidade em todos os tempos e em todas as cidades”³⁸⁶. Por isso, faz-se necessário enxergar as reais oportunidades de testemunho que a cidade esconde nos seus grandes centros e paisagens envolventes. Jesus não focava seu olhar na grandiosidade dos palácios, nem no templo, nem na arquitetura, que sem dúvida têm o seu valor. O olhar compassivo de Jesus deu *visibilidade* àquelas situações que os demais tentavam *esconder*. ele viu a condição das mulheres, dos cegos, dos coxos, dos leprosos nas portas da cidade, do comércio injusto, da violência social, da discriminação, do orgulho, da prepotência humana. Ao trazê-los à tona, propiciou a discussão da condição desumana em que certos grupos estavam condicionados a sobreviver.

Jesus não se limita a constatar e lamentar a desgraça urbana resultante das equivocadas decisões econômicas, políticas ou religiosas. Seu olhar de misericórdia vê a profundidade da dor causada pelo pecado estrutural. [...] A reconstrução humana começa no campo emocional, afetivo. A restauração espiritual passa, necessariamente, pela restauração afetiva. À medida que o afeto se encerra, a monstruosidade emerge. A restauração espiritual de um povo inicia com a arte de acolher, pela humanização do ser humano. O Verbo de Deus precisa se tornar gente por inteiro em cada pessoa. Isso exige um novo olhar e uma nova percepção. [...] Jesus tinha uma percepção acurada da realidade. Ele discernia o jogo do poder que manobrava os acontecimentos. Ele distinguia as vítimas e os dominadores. Ambos estão no mesmo nível: carecem de salvação³⁸⁷.

Vale ressaltar que não basta optar pelo serviço sem o discernimento do “jogo de poder”. Caso contrário, a ação diaconal poderia servir para dar mais fôlego a um

³⁸⁶ HOFFMANN, Arzemiho. *A cidade na missão de Deus: o desafio que a cidade representa para a Bíblia e à Missão de Deus*. Curitiba: Encontro; São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2007. p. 19.

³⁸⁷ HOFFMANN, 2007. p. 22.

sistema econômico e ordem social reconhecidamente opressor e, por opção da lógica da acumulação e do lucro, incapaz de atender as demandas da sociedade por justiça e igualdade. A transformação da cidade ocorrerá concomitante com a missão. E dadas as condições contemporâneas, essa missão se manifesta ao mundo, sobretudo pela via diaconal, tal como Jesus, o Diácono por excelência. “O olhar de misericórdia enxerga o coração do ser humano e vê o quanto a vida poderia ser maravilhosa se houvesse espaço para o Deus da vida”.³⁸⁸ O serviço cristão aponta para o Salvador. Não se limita ao problema específico, pois é missionário. Esse tipo de olhar “sonha com alternativas viáveis e sustentáveis. A paz como resultado de um governo justo traz bem-estar e prosperidade a todos”³⁸⁹.

Robert Linthicum também faz um chamado para a cidade:

É incumbência dos cristãos de nossos dias reconhecer e aceitar entusiasticamente o desafio do novo mundo emergente. Deus está chamando a igreja para dentro da cidade. O nosso mundo está se tornando um mundo urbano e esta é uma tendência irreversível³⁹⁰.

Sobre a necessidade de reflexão sobre a missão urbana, ele indica que também é necessário reformular inclusive a teologia herdada, para compreender as novas perguntas e dedicar-se aos novos problemas.

Enquanto estamos redescobrimo o campo missionário da cidade e introduzindo uma metodologia urbana, nossa reflexão bíblica e teológica se encontra limitada. Entramos na cidade equipados com uma sociologia e ferramentas urbanas para o ministério, mas trazemos conosco a bagagem de uma teologia delineada pela Europa rural. Até mesmo a maneira pela qual formulamos questões teológicas e os marcos que usamos para construir nosso pensamento teológico foram forjados em nosso passado rural. Necessitamos de uma teologia tão urbana quanto nossa sociologia e missiologia³⁹¹.

Jorge H. Barro, a partir da análise da teologia da missão lucana, afirmou que “é a partir das cidades que as boas novas se espalham. Cidade e igreja estão intrinsecamente relacionados. Missão e cidade estão em constante tensão por causa de tantas mudanças e dificuldades”³⁹².

³⁸⁸ HOFFMANN, 2007. p. 23.

³⁸⁹ HOFFMANN, 2007. p. 23.

³⁹⁰ LINTHICUM, Robert C. *Cidade de Deus, Cidade de Satanás: uma teologia bíblica da igreja nos centros urbanos*. 2 ed. Belo Horizonte: Missão, 1995. p. 20.

³⁹¹ LINTHICUM, 1995. p. 20-21.

³⁹² BARRO, Jorge Henrique. *De cidade... em cidade...: elementos para uma teologia bíblica da missão urbana em Lucas – Atos*. 2 ed. Londrina: Descoberta, 2006. p. 221.

José Comblin, na sua descrição da cidade celestial, tira lições sobre a cidade:

Este é o núcleo central da revelação cristã sobre a cidade: a cidade é morada de um povo, do povo de Deus. Na cidade, Deus e o povo são uma realidade. Deus está dentro do seu povo. [...] A cidade está centrada no povo, a serviço do povo, conjunto das condições materiais e culturais para sustentar a vida do povo de Deus. [...] Ele [Deus] não se diz presente em cada indivíduo isolado, mas na cidade. [...] A cidade está aí para multiplicar os contatos e as relações e fazer com que essas relações sejam de serviço mútuo, de dedicação de cada um à vida e à liberdade dos outros³⁹³.

A questão cidadina, então, desperta novos questionamentos e posturas. Se por um lado na cidade há pecado, injustiça, fronteiras definidas, exclusão e alienação aos propósitos de Deus, por outro, a igreja como comunidade includente, comprometida com a justiça e o amor, supera as barreiras e delimitações através de sua voz profética, ações e projetos criativos. Comprometidos com o reinado de Deus, com fé, esperança e serviço, o povo de Deus manifesta ao mundo o grande amor de Deus, não como um discurso verbal, mas como uma proposta encarnacional.

O modelo *kenótico* de Jesus (Fp 2) é inspiração para a convivência na cidade. Ele esteve entre os homens, sentiu as limitações e vivenciou os seus grandes problemas. Seu olhar para a cidade é um olhar de misericórdia. Jesus é o modelo para a diaconia, e a igreja tem um papel importante no engajamento no mundo, como seguidora do mestre:

O olhar misericordioso, por sua vez, mobiliza as pessoas de boa vontade para ações e projetos de transformação visando à restauração, reintegração e redenção de pessoas, suas instituições, estruturas, ecologia, com a finalidade de que todo tecido urbano seja perpassado pela vida. Nesse sentido, a perspectiva missionária do povo de Deus de nossos dias é de conjugar a dimensão mística com a dimensão profética. Buscar uma profunda experiência com Deus e, ao mesmo tempo, abrir os olhos para todas as forças existentes na cidade que se empenham a favor da vida digna, livre, justa e pacífica.

A igreja não transformará a cidade sozinha. Ela precisa perceber que a boa mão de Deus age por toda a cidade. A ação de Deus não se limita à ação da igreja. [...] Contudo, o povo de Deus contribuirá com as demandas e ofertas do evangelho porque nelas estão os tesouros mais profundos capazes de operar a transformação urbana³⁹⁴.

Não se pretende sacralizar a cidade nem convertê-la em símbolo religioso e de cunho espiritualizante reducionista. A transformação de Deus na cidade pelo

³⁹³ COMBLIN, Jose. Diaconia na cidade. In: ANDRADE, Sergio e SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Diaconia no contexto nordestino: desafios – reflexões – práxis*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 76s.

³⁹⁴ HOFFMANN, 2007. p. 26-27.

engajamento da igreja possibilitará justamente o contrário: a humanização da cidade, que se perdeu nas práticas desumanas, alimentadas pelo pecado.

Nesse sentido, a “transformação da realidade urbana pressupõe a conjugação de muitas iniciativas, projetos, ações coletivas visando ao mesmo fim”³⁹⁵. A chave teológica para entender a cidade é, na linguagem de A. Hoffmann, a imagem de Deus estendendo suas asas sobre ela. Pode-se concluir, então, que “à igreja cabe a tarefa de acolher as pessoas para este amparo do Senhor”³⁹⁶. O ponto de partida da diaconia é antropológico, mas a ação de Deus para resgatar e receber as pessoas começou antes mesmo da igreja. A missão começa e termina em Deus; dela a igreja participa. A missão é antes de tudo *missio Dei* e aponta para reino de Deus. Neste reino, justiça, amor e paz são concretizados em Jesus.

3.1.3 A diaconia transformadora no horizonte de uma ética do cuidado

Kjell Nordstokke aponta essas bases – cristológicas, eclesiológicas e antropológicas – como três pontos principais na dimensão teológica da diaconia. Textualmente ele afirma:

quero apontar três pontos mais importantes nesta apresentação: Primeiro: Sublinhar a *base cristológica* diaconal, quer dizer que o centro da diaconia é Jesus Cristo e Seu serviço. Segundo: É ressaltar o papel da igreja como Corpo de Cristo e como ferramenta para a boa obra de Deus no nosso mundo. É a *base eclesiológica* da diaconia [...] Terceiro: O ponto de partida para a diaconia na realidade sempre tem sido o que têm sentido para os fracos e sofredores. Para a prática diaconal o mundo é sempre o mundo criado por Deus e até na situação mais desconsolada pode sair ao encontro com cuidado, alívio e mudança. A visão que indica “Do Senhor é a terra e sua plenitude, o mundo e os que nele habitam” (Salmo 24.1) dá um *ponto de partida antropológico* para a diaconia. Põe o homem no centro e o faz mais importante que instituições, estruturas, papéis e preconceitos³⁹⁷.

³⁹⁵ HOFFMANN, 2007. p. 27.

³⁹⁶ HOFFMANN, 2007. p. 27.

³⁹⁷ NORDSTOKKE, 1998a. p. 108. “*Añadiendo quiero apuntar tres puntos mayores en esta presentación: Primero: es subrayar la base cristológica diaconal, quiere decir que el centro de la diaconia es Jesucristo y Su servicio. Segundo: es resaltar el papel de la iglesia como Cuerpo de Cristo y como herramienta para la buena obra de Dios en nuestro mundo. Es la base eclesiológica de la diaconia [...] Tercero: El punto de partida para la diaconia en la realidad siempre ha sido lo que han sentido los débiles y sufridos. Para la práctica diaconal el mundo el mundo es siempre el mundo creado por Dios y hasta en la situación más desconsolada puede salir al encuentro con cuidado, alívio y cambio. La visión que indica ‘De Jehová es la tierra y su plenitud, el mundo y los que en el habitan’ (Salmo 24.1) da un punto de partida antropológico para la diaconia. Pone al hombre en el centro y lo*

Jesus, a igreja e o homem são temas doutrinários que comportam bases sólidas para o exercício consciente da diaconia. Centrar-se em uma dessas doutrinas em detrimento da outra, causará uma distorção na vida da igreja e na prática do evangelho de Jesus. Não queremos uma comunidade que fecha os olhos para a realidade à sua volta e se preocupa unicamente com o anúncio de um Jesus tão somente espiritual e vê nos homens apenas “almas” a serem conquistadas para o “reino”. Nem uma comunidade ativista e idealizadora que se confunde com ONG’s (organizações não-governamentais) e departamentos estatais de assistência poderá contribuir para o real propósito de Deus através da missão: a restauração e reconciliação do mundo. A diaconia encarna esse propósito através de três dimensões: comunitária, prática e profética. É justamente um equilíbrio teológico que a igreja de Cristo exerce ao contrapor o ser humano caído – nas suas relações e condições de vida – à nova vida em Cristo – através da igreja e da instauração do reino de Deus. Nesse ínterim:

A diaconia é no mais profundo um sacrifício de gratidão pela graça tão rica de Deus no evangelho. É a defesa indomável da fé cristã para o direito de vida e dignidade dos marginalizados e enfraquecidos. Não menos é a pregação firme de esperança e futuro em qualquer situação de vida, uma realidade que no final será trazida plenamente pelo reino de Deus. Deus dê a sua igreja graça para servi-lo com alegria!³⁹⁸

A expressão “graça tão rica de Deus no evangelho” evoca a pessoa e obra de Jesus Cristo. A expressão “direito de vida e dignidade dos marginalizados” traduz a preocupação com o ser humano em necessidades. E por último, as expressões “pregação firme de esperança” e “Deus dê a sua igreja graça para servi-lo”, trazem consigo o papel profético e diaconal da igreja no mundo.

Se Jesus e seu serviço constituem-se base para a diaconia, é justo estender o olhar para sua vida e obra. Analisando o texto de Marcos 10.35-45, Rodolfo Gaede Neto pôde tirar importantes conclusões para a relação entre Jesus e a diaconia:

hace a él más importante que instituciones, estructuras, roles y prejuicios.” (tradução nossa, grifos do texto).

³⁹⁸ NORDSTOKKE, *Diaconia*. Fe y servicio en un mundo que sufre, 1998. p. 108. *“La diaconia es en lo mas profundo un sacrificio de gratitud por la gracia tan rica de Dios en el evangelio. Es la defensa indomable de la fe cristiana para el derecho de vida y dignidad de los marginados y entumecidos. No menos es la predicación firme de esperanza y futuro en cualquier situación de vida, una realidad que al final será traída plenamente por el reino de Dios. ¡Dios de a su iglesia gracia para servirle con alegría!”* (tradução nossa).

Jesus entende o seu envio a este mundo como serviço (diaconia) [...] Jesus entende também a sua morte como serviço (diaconia), como gesto extremo de doação e por isso como coroação de todo o seu serviço em favor dos *últimos* [...] O ministério terreno de Jesus se caracteriza justamente pela atividade de *resgatar* pessoas da escravidão das várias formas de poder, como vimos (crianças, escravos, mulheres, os discípulos ambiciosos, o homem rico, os cegos)³⁹⁹.

A diaconia de Jesus era, então, uma prática resgatadora, que invertia a lógica da sede pelo poder, em opção pelo serviço. “Essa perspectiva confere uma identidade inconfundível a quem segue Jesus: a disposição de renúncia ao caminho do poder, da glória, da autopromoção, em favor da auto-entrega”⁴⁰⁰. Vê-se uma convergência entre a base cristológica e a base eclesiológica. Dessa forma, a influência de Jesus sobre sua igreja deveria conduzi-la à participação direta no mundo como comunidade-em-serviço (dimensão comunitária), a atuar com soluções concretas (dimensão prática) e a interpelar e denunciar as injustiças com autoridade (dimensão profética).

Essa participação diaconal teria seu ponto de partida antropológico. Sempre haverá pessoas e grupos em situação de carência. Seja pela via do econômico, do social, do espiritual, das necessidades básicas do ser humano, há lugar para a prática diaconal. Em grande medida, esse envolvimento dependerá justamente do valor atribuído ao ser humano:

Toda obra cristã filantrópica (isto é, a obra inspirada no amor pelo semelhante) depende da avaliação que os cristãos fazem do beneficiário. Quanto mais alto o valor dos seres humanos, mais os cristãos se inclinam a ajudá-los. Os humanistas seculares, que são sinceros em qualificar-se como dedicados à causa humana, parecem às vezes mais humanos do que os cristãos⁴⁰¹.

A vida em sociedade através de modelos de organização sócio-econômicos, historicamente, não conseguiu responder aos desafios dos menos favorecidos pelo sistema econômico-social. Perpetuou-se na América Latina a exclusão. Não fomos capazes de atender aos mais fracos e sofridos. Movidos por amor ao próximo, não obstante, ações diaconais foram levadas a cabo por igrejas locais que se sensibilizaram com a realidade. Não que tenham como papel desenvolver políticas públicas para erradicar os problemas da sociedade, porque de alguma forma este

³⁹⁹ GAEDE NETO, Rodolfo. *A diaconia de Jesus: uma contribuição para a fundamentação teológica da diaconia na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI; São Paulo: Paulus, 2001. p. 80-84.

⁴⁰⁰ GAEDE NETO, 2001, p. 82.

⁴⁰¹ NASCIMENTO FILHO, 1999. p. 49.

papel compete ao Estado, mas as igrejas participam desse processo com propostas e críticas. Nem é o caso de que a igreja venha a substituir – competir⁴⁰² com elas. Mas cabe a ela um papel importante: ao mesmo tempo em que sua ação diaconal é pontual e específica, tem condições de ser também, ampla e profunda, pois é expressão do ser cristão e comunidade do povo de Deus, independentemente das suas condições sociais e econômicas. A compaixão e o serviço seriam, então, marcas distintivas e vivenciais. Tornariam a pessoa e a igreja mais parecidas com a maneira de Deus agir, no sentido de identificar-se com ele e com seus propósitos.

Roberto Zwetsch afirma:

Viver a com-paixão e a misericórdia demanda um projeto de vida radical. E para participar dele necessitamos da força de Deus. Por isso mesmo, como Maria, confiamos no Deus que realiza sua justiça, que derruba dos seus tronos e altares os poderosos, mas exalta os humildes. Como Cristo, apostamos tudo – inclusive a própria vida – para que o mundo creia e seja transformado. Em meio a contradições e ambigüidades, o povo de Deus caminha e sabe que o novo mundo virá, na força do Espírito da Vida. Participar dessa *missio* é um privilégio e um compromisso. Na missão descobrimos quem é Deus, o que ele faz e para onde conduz a humanidade que ele ama. E da mesma forma como ocorreu na sua manifestação em Cristo, também hoje ele se manifesta *sub contrario*, por meio de pobres e desvalidados, e de uma igreja que com eles e elas caminha, para que ninguém se vanglorie na sua presença⁴⁰³.

Essa radicalidade é justamente o grande desafio da igreja. “A missão diz respeito ao ser inteiro das pessoas e da igreja de Deus”.⁴⁰⁴ Quando praticar a diaconia como “projeto de vida radical”, a igreja estará preparando a base para o cabal cumprimento da missão. Além de autoridade e validade para seu discurso, produzirá um efeito de atração para o que ela é e para o que faz. Terá uma mensagem relevante e possível, com propostas concretas e aplicáveis.

Antonio Jose do Nascimento Filho afirma:

O povo de Deus, desde o começo, tem sido identificado como uma comunidade solidária e amorosa, e os cristãos devem manter este comportamento no mundo de hoje, de sorte que o nome do Senhor seja engrandecido por meio do nobre testemunho de sua igreja⁴⁰⁵.

⁴⁰² Infelizmente grupos há que se envolvem em projetos sociais porque outros grupos religiosos próximos estão fazendo. A motivação para o trabalho passa longe da perspectiva da diaconia. Com isso, os projetos sociais perdem seu objetivo e logo se transformam em bens e serviços a serem precificados e consumidos. O “serviço” passa a ser visto como “produto similar na concorrência”, em uma clara aproximação da lógica do mercado.

⁴⁰³ ZWETSCH, 2008. p. 401-402.

⁴⁰⁴ ZWETSCH, 2008. p. 402.

⁴⁰⁵ NASCIMENTO FILHO, 1999. p. 35.

Dessa forma, diaconia e missão são inseparáveis. Desde os tempos da igreja apostólica, a missão sempre teve um lado diaconal, que vai além de simples iniciativas sociais, ação social e projetos⁴⁰⁶. A diaconia está intimamente ligada às metas e propósitos da igreja. “Tanto a perspectiva missionária como a diaconal são inerentes ao ser igreja de Jesus Cristo no mundo”⁴⁰⁷. O ponto em comum às duas dimensões é o testemunho da vida e obra de Jesus. A ação diaconal aponta para Cristo (revela seu amor e compromisso para com a humanidade), sendo, portanto, missionária. Caso perca esse referencial, reduzir-se-á à filantropia.

Pela via da diaconia a igreja pode se comunicar eficientemente com as comunidades de todas as culturas. É uma forma de linguagem: atos de amor. Comunica o evangelho através do serviço e da espiritualidade. Na sua forma conjunta de ação missional/diaconal a igreja cativa às pessoas a apreciarem a grandeza de Deus por uma missão espiritual e, ao mesmo tempo, imbuída de uma espiritualidade missionária, produzindo serviços públicos aos pobres e marginalizados, bem como aos necessitados de qualquer natureza.

Gisela Beulke enfatiza a dimensão missionária da diaconia, não pelo simples fato de associar ação diaconal à ação missional. A diaconia precisa corporificar a espiritualidade, apontando para Cristo:

A missão corre o risco de se perder em palavras quando lhe falta o testemunho dos atos de amor; e a diaconia não passa de serviço social se lhe falta o testemunho, a relação com o envio. A preocupação missionária de uma igreja impede-a de perder-se no ativismo das questões sociais. Deus incumbe a sua comunidade do ministério da reconciliação⁴⁰⁸.

Essa espiritualidade, segundo Carlos Queiroz, apresenta-se na igreja como comunidade de serviço, sendo esta sua marca distintiva. O amor seria o eixo e o balizamento:

Sendo a Igreja uma comunidade de amor, como consequência de sua própria natureza seria contraditório viver para dentro de si mesma e não para os “de fora”. A Igreja deve manter como diferencial a característica de ser uma sociedade em que os seus associados vivem a serviço dos não-associados. Até porque a lógica de quem ama é viver para o bem do outro, e não de si mesmo. [...] Viver em amor é viver em diaconia – em serviço e missão. A diaconia do amor nos salva de nossa própria desumanidade, do

⁴⁰⁶ NORDSTOKKE, 1998a. p. 59-62.

⁴⁰⁷ BEULKE, Gisela. *Diaconia em situação de fronteira*: um exemplo chamado Balsas. São Leopoldo: Sinodal: Centro de Estudos Bíblicos, 2001. p. 28.

⁴⁰⁸ BEULKE, 2001. p. 28.

isolamento, indiferença, insensibilidade; nos salva da ganância, do egoísmo, da acumulação e, conseqüentemente, nos salva dessa correria célere contra a vida. Assim, diaconia é missão de salvação da humanidade⁴⁰⁹.

Justamente por estar baseada no amor e na graça de Deus a diaconia não deveria ser simplesmente um instrumento de evangelização. Isto é, não deveria ser uma ferramenta friamente utilizada para fins corporativos e institucionais. Ela precisa atender ao âmago do que significa ser igreja: comunidade, povo de Deus, compaixão. A missão desemboca em serviço. Ela é serviço. A preocupação é servir ao “outro” e não conquistar, dominar ou transformá-lo em estatística de crescimento denominacional. Não deveria alimentar expectativas de troca. A graça e o amor movem o povo de Deus na direção dos necessitados e sofredos. Se a prática da diaconia é um pretexto para encher os bancos das igrejas no domingo, então a visão está turva.

Constatamos que a prática do amor confirma que o mundo precisa do testemunho da Palavra falada e da ação, sendo ambas imprescindíveis na edificação de comunidades cristãs. Os atos de amor tornam a Palavra proferida mais compreensível, e a fala ajuda na apresentação do sentido da ação. No testemunho da comunidade, através da Palavra falada e da ação, o agir curador e salvador de Deus se torna visível e concreto. Ambos são testemunhos humanos, orientados pelo Espírito de Deus. É ele quem possibilita o testemunho numa comunidade, através da diversidade de dons. Estes, usados em cooperação, edificam a igreja no mundo⁴¹⁰.

A realidade social dos países latino-americanos está seriamente afetada pelas condições de desigualdade, guerras, miséria, injustiças, indignidade. Nesse contexto, a missão somente terá êxito desde a sua perspectiva integral. A via diaconal servirá como reconhecimento de que a igreja não somente não está alinhada aos princípios econômicos vigentes (investimento, retorno, lucros, troca), mas que também tem um apreço especial na restauração da dignidade do ser humano e na transformação das nações. Implica também em um olhar auto-crítico para si mesma, além das suas práticas eclesiais cotidianas, centrando-se no serviço com vistas ao reinado de Deus. Não poderia ela permitir-se abrir mão de tão oportuna ajuda e, ao mesmo tempo, tão grande responsabilidade.

⁴⁰⁹ QUEIROZ, Carlos. Missão e espiritualidade. In: ANDRADE, Sergio e SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Diaconia no contexto nordestino: desafios – reflexões – práxis*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 110, 111.

⁴¹⁰ BEULKE, 2001. p. 29.

Djalma Torres sustenta que a igreja precisa assumir seu papel profético diante do mundo e lançar mão da esperança, mesmo que a solução definitiva para os problemas possa parecer uma utopia. Há um papel a desempenhar e ela não pode omitir-se:

Há dezenas de textos de profissionais liberais, de intelectuais e, justiça seja feita, também de religiosos sustentando a necessidade de justiça como condição para se alcançar a paz, mas não há, como se espera, que a Igreja, depositária da fé cristã, assuma um papel relevante e profético em um mundo como este. O que temos, ao contrário, é o silêncio e, quando muito, pronunciamentos sem maior consequência. [...] É momento de responder ao clamor, de fazer denúncia, de assumir atitude profética. A omissão e/ou silêncio são os sinais mais dolorosos da convivência⁴¹¹.

Na missão evangelizadora da igreja como diaconia, isto é, como serviço da igreja à sociedade e nos ministérios internos, está a forma mais relevante e significativa de participação da igreja no mundo: sua missão como um serviço à comunidade humana. Trata-se de salvar o homem e renovar a sociedade humana. Mas é o ser humano, considerado na sua unidade e na sua totalidade, como pessoa e como ser social, com necessidades físicas e psíquicas. Essa perspectiva levará o povo de Deus a fazer tudo por amor. Com humildade, respeito e tolerância, abrindo mão de buscar formas de poder ou de domínio.

Caso o povo de Deus abra mão da sua participação social com o argumento de dedicar-se exclusivamente à causa espiritual, na *salvação* das pessoas, a igreja se desvia de seu compromisso maior. Sebastião Soares apresenta uma argumentação bem interessante que vale retomar aqui. Ele chama essa atitude de, no mínimo, uma heresia:

Ao referir-nos a uma Igreja que não se interessa muito pela opção social e política, dizemos facilmente que essa Igreja só faz evangelização. Como se a evangelização não fosse a única tarefa da Igreja. Nós só fomos enviados/as para evangelizar; essa é nossa única tarefa no mundo (cf. Mc 16.15; Mt 28.19-20). Tudo depende, porém de como a compreendemos. E a redução espiritualista do cristianismo entende mal essa tarefa, pois não compreende de acordo com o espírito, nem a letra das Escrituras. Ao reduzir-se a fé e a missão ao “espiritual”, julga-se prestar serviço, exaltar o Evangelho a seu nível mais excelso. Na verdade, faz-se idolatria. Não devemos hesitar de denunciar o espiritualismo como perversão da mensagem cristã, aquilo que antigamente se chamava heresia. Na verdade, a tendência a fugir ao compromisso e ao risco histórico é uma

⁴¹¹ TORRES, Djalma. Justiça, paz e fé cristã. In: ANDRADE, Sergio e SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Diaconia no contexto nordestino: desafios – reflexões – práxis*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 123s.

constante antropológica. Refugiar-se e consolar-se no sagrado é eximir-se da responsabilidade de assumir a tarefa de transformar o mundo⁴¹².

Deus tem expectativas para com seu povo quanto à transformação do mundo. Já no Antigo Testamento Deus revelou que intervenção profética no mundo é uma necessidade, pois ele é e faz justiça. É possível conhecê-la através dos seus atos de libertação, através de suas leis e através do tipo exigido por ele de relacionamento entre os seres humanos⁴¹³. Algumas passagens veterotestamentárias põem isso de relevo:

Ele te declarou, ó homem, o que é bom
e que é que o Senhor pede de ti:
que pratiques a justiça, e ames a misericórdia,
e andes humildemente com o teu Deus.

Porventura, não é este o jejum que escolhi:
que soltes as ligaduras da impiedade,
desfaças as ataduras da servidão,
deixes livres os oprimidos
e despedaces todo jugo?

Concede ao rei, ó Deus, os teus juízos
e a tua justiça, ao filho de rei.
Julgue ele com justiça o teu povo
e os teus aflitos, com equidade.
Os montes trarão paz ao povo,
também as colinas a trarão com justiça.
Julgue ele os aflitos do povo,
salve os filhos dos necessitados
e esmaque ao opressor⁴¹⁴.

Se no Antigo Testamento a profecia argumentava desta forma, no Novo Testamento o ensino torna-se ainda mais claro. S. Soares argumenta:

Se Deus intervém pela proclamação profética, declarando a presença do seu Reino entre nós, sua Palavra é simultaneamente exigência de mudança de vida, de conversão, isto é, de reviravolta total a partir do novo e firme fundamento que é o Evangelho (cf. Mc 1.14-20). Trata-se de radical interpelação à totalidade da vida humana. (...) E é sobre essa totalidade histórica concreta que incide continuamente o julgamento da Palavra de Deus. Essa não se restringe ao que se estabelece como sagrado ou espiritual, mas julga a vida humana em todas as suas dimensões⁴¹⁵.

⁴¹² SOARES, Sebastião Armando G. Evangelização e diaconia. In: CESE Cordenadoria Ecumênica de Serviço. Cidadania e diaconia. *Debate*, n. 5, Ano VI, Julho de 1996. p. 40.

⁴¹³ KIRK, 2006. p. 144.

⁴¹⁴ Miquéias 6.8; Isaías 58.6; Salmos 72.1-4.

⁴¹⁵ SOARES, 1996. p. 51.

O entendimento de que a diaconia e a missão deveriam estar tão intimamente ligados na prática da igreja, a ponto de não ser possível concebê-los de forma separada, é o entendimento que norteia esta pesquisa⁴¹⁶. Na pesquisa de Gisela Beulke este pensamento aparece da seguinte forma:

A diaconia não substitui a proclamação da Palavra, e esta não tira o lugar dos atos de amor. Ambos precisam atuar de forma integrada no testemunho do amor e da graça de Deus⁴¹⁷.

A diaconia, no sentido mais amplo, não carece do adjetivo “missionária”. Ela aponta para o Cristo e exerce o serviço na esperança da intervenção de Deus na sociedade. E como diaconia missionária é sempre transformadora. O caminho para a transformação das sociedades passa pela diaconia. Ela é uma linguagem-ação para a comunicação eficaz com os povos e culturas. Os “atos de amor” se constituem em propostas concretas e inteligíveis ao outro. Além disso, a via diaconal constitui-se em poder de atração para a missão, pois desembocará em transformação para a sociedade. Mas para que isto aconteça, é necessária a participação da igreja não somente de forma institucional, mas, sobretudo, enquanto organismo vivo, cristãos comprometidos e engajados. Deus escolheu agir por nosso intermédio. Por isso, requer-se um envolvimento pessoal. Será preciso avançar de uma condição de indivíduo para agente social de transformação. Esse é o tema do próximo tópico.

3.2 A transformação de indivíduos

O indivíduo não é uma unidade em si mesmo, ele vive em relacionamento com outras pessoas. Se a ênfase do evangelho recair sobre o indivíduo, tenderá ao individualismo, em detrimento da vida em comunidade e das responsabilidades dela advindas. Este tópico considera a importância de se restaurar as relações entre as pessoas para um processo de transformação amplo, incentivando a identificação e

⁴¹⁶ Samuel Escobar afirma que a práxis histórica na América Latina e o ensino das Escrituras demonstram que o serviço é o caminho ao verdadeiro poder para transformar. Cf. ESCOBAR, Samuel A. El poder y las ideologías en América Latina. In: DEIROS, Pablo A. (Ed.). *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1986. p. 176, 177.

⁴¹⁷ BEULKE, 2001. p. 29.

usos dos dons e talentos da igreja e, destacando a novidade de vida dos que professam viver a transformação de Deus.

3.2.1 Restauração de relacionamentos e vida comunitária

A sociedade atual redefiniu o papel do indivíduo. Este passou a ocupar o centro e a ser o referencial. Se este é o novo mundo em que vivemos, a missão transformadora terá um papel importante na relação com este indivíduo? A reflexão teológica tem aportes ou críticas à práxis atual?

Erhard Gerstenberger afirma que

a teologia deve ser global e ter em vista toda a humanidade e todo o planeta, sem, no entanto, desconsiderar as subdivisões, desde os continentes, as regiões culturais e as formações sociais até a família e o indivíduo. É uma tarefa ingente, aparentemente impossível de ser cumprida⁴¹⁸.

Este indivíduo galgou uma posição singular, estando no centro do mundo desde a Renascença. Observa-se um ser humano cada vez mais autônomo e emancipado, individualizado. Em seu isolacionismo, busca os ideais de liberdade e autonomia:

É o indivíduo esclarecido e autônomo, que entretantes quase já não pode mais suportar o fardo dos sonhos de onipotência nascidos da fé no progresso. Liberdade, autonomia e dignidade humana são as grandes divisas dos tempos modernos. Devemos também posicionar-nos teologicamente diante delas e levá-las a sério⁴¹⁹.

Reconhecer a individualidade seria então uma exigência teológica. “Mas isso não significa que o indivíduo autônomo deva ser o único e definitivo ponto de referência. O mundo contém muitos indivíduos”.⁴²⁰ Esse reconhecimento produz interação, exigindo dos indivíduos cooperação e convivência. Eles não estão sozinhos ou sem o ambiente natural. A vida comunitária não anula a individualidade,

⁴¹⁸ GERSTENBERGER, Erhard S. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2007. p. 337.

⁴¹⁹ GERSTENBERGER, 2007. p. 339.

⁴²⁰ GERSTENBERGER, 2007. p. 377.

mas é uma exigência ter a visão do todo, do conjunto. É preciso pensar em termos de um único mundo, e, “a sorte deste mundo único será a mesma que caberá a todos os seres e a toda a existência”⁴²¹.

Há uma rede de interdependência humana que não poderia permitir que o individualismo transformasse a nossa sociedade em uma sociedade atomizada. Este movimento interessa, por exemplo, aos que desejam poder para interesses próprios. Quanto mais estiverem individualizados, tanto menos serão estabelecidas relações humanas de cooperação e fortalecimento. Uma sociedade atomizada não comporta sujeitos de transformação. Seus membros gastam suas energias para fazer valer sua irrestrita responsabilidade e autodeterminação de cada um (afirmações dos direitos humanos de 1776 e 1789). E “a vida a sós [sic] é que a que proporciona a maior flexibilidade e autonomia, sendo, portanto, o estado mais desejável”⁴²². Como na vida concreta os direitos iguais entre indivíduos são apenas premissas, continuar pensando a sociedade em termos de indivíduos e não em termos de indivíduos-se-relacionando é um limitador à transformação. E. Gerstenberger afirma:

Em uma sociedade atomizada, o indivíduo sente-se, com freqüência, traído e abandonado. Ele experimenta o seu ambiente, a si próprio ou Deus como hostis e opressores. A comunidade cristã deveria ajudar os deprimidos e estar poimenicamente ao seu lado. Assim poderia brotar uma nova confiança, também no Deus inconcebível⁴²³.

Na prática, a sociedade moderna produziu pessoas alienadas e isoladas. D. Bosch aponta dois grandes desafios à igreja e à missão: 1) promover a interdependência entre as pessoas, ressaltando a igreja como corpo de Cristo; 2) a missão como edificação de uma comunidade em comunhão⁴²⁴. Renova-se a importância dos relacionamentos e da vida comunitária da igreja. Dito de outra forma, a primeira contribuição que a teologia da missão poderia oferecer a um mundo individualista é a transformação do próprio indivíduo atomizado em um agente social, sujeito da sua história⁴²⁵. Fortalecer sua voz, sua causa. Contribuir para sua transformação em sujeito social. Despertar um engajamento comprometido no mundo e com os demais. Em termos bíblicos, desafiá-lo ao amor, justiça, paz e

⁴²¹ GERSTENBERGER, 2007. p. 338.

⁴²² GERSTENBERGER, 2007. p. 340.

⁴²³ GERSTENBERGER, 2007. p. 377, 378.

⁴²⁴ BOSCH, 2002. p. 435.

⁴²⁵ GUTIÉRREZ, Germán, 2005. p. 7.

preservação da criação. A igreja é uma comunidade includente que daria essa base identitária, relacional e de pertença.

O extremo subjetivismo individualista, que influenciou a cultura ocidental nos últimos séculos, reduziu a fé religiosa exclusivamente a um fenômeno pertencente à ordem da vida privada, servindo isso de argumento para excluir qualquer influência da dimensão religiosa na vida pública e institucional da sociedade. Ora, não se pode ignorar que a religião gera fenômenos comunitários organizados. No caso do cristianismo, a dimensão comunitária é inerente ao dinamismo profundo da fé: pô-la em prática significa, necessariamente, viver em comunhão fraterna e construir comunidade. A dimensão pessoal interior e a visibilidade comunitária interpenetram-se em uma unidade de expressão e são inseparáveis. A igreja é tanto um mistério de fé como uma realidade visível.

O chamado a ser igreja não é apenas a reunião de indivíduos que, independentes um do outro, seguem seu caminho e acabam chegando a Deus sem o apoio e a força propulsora da comunidade⁴²⁶. Samuel Escobar faz a seguinte observação:

Na essência do ser cristão há uma dimensão comunitária. [...] Jesus nos ensina a nos dirigirmos a Deus como a um Pai, como “Pai Nosso”, porque a relação entre Deus e o ser humano se dá sempre no seio de uma comunidade, de um povo. [...] Esta verdade necessita ser considerada na reflexão acerca da missão cristã, porque a tradição evangélica colocou grande ênfase na relação pessoal entre o ser humano e Deus, mediada por Jesus Cristo⁴²⁷.

A Reforma do século 16 – com forte ênfase no livre acesso a Deus sem intermediários – e o movimento pietista – baseado na experiência pessoal de salvação – são os alicerces tanto do protestantismo latino-americano oriundo do movimento missionário como do movimento pentecostal⁴²⁸. Essa ênfase na dimensão pessoal, embora constitutiva da vida da fé, acabou levando a um individualismo exacerbado, que dificulta a assimilação da dimensão comunitária do

⁴²⁶ PANAZZOLO, João. *Missão para todos*: introdução à missiologia. São Paulo: Paulus, 2006. p. 101.

⁴²⁷ ESCOBAR, Samuel. La naturaleza comunitaria de la iglesia. In: PADILLA, C. René e YAMAMORI, Tetsunao (Eds). *La iglesia local como agente de transformación: una eclesiología para la misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2003. p. 80, 81. “En la esencia misma del ser cristiano hay una dimensión comunitaria. [...] Jesús nos enseña a dirigiros a Dios como a un Padre, como “Padre Nuestro”, porque la relación entre Dios y el ser humano se da siempre en el seno de una comunidad, de un pueblo. [...] Esta verdad necesita recalcarse en la reflexión acerca de la misión cristiana, porque la tradición evangélica ha puesto gran énfasis en la relación personal entre el ser humano y Dios, mediada por Jesucristo” (tradução nossa).

⁴²⁸ ESCOBAR, 2003. p. 81.

evangelho por parte desses grupos. Mesmo os textos bíblicos que fazem referência ao tema e ao modelo diaconal de Jesus não são contemplados na sua totalidade, porque não raras vezes, são reinterpretados à luz desse individualismo latente.

Essa limitação das igrejas evangélicas na América Latina confronta duas realidades desafiantes, de acordo com Escobar:

Por um lado, a multiplicidade de necessidades e situações que põem à prova a capacidade das igrejas para usar todos os recursos, desde a alegria ruidosa de seu culto até seu comprovado poder de convocação para organizar as pessoas e encaminhá-las a ações de serviço voluntário à comunidade. Por outro lado, a dificuldade para realizar ações de coordenação, mesmo no seio das igrejas locais, devido ao forte individualismo e a tendência à fragmentação e divisão que parecem ser inatos ao povo evangélico⁴²⁹.

Esta realidade é uma contradição, porque ao mesmo tempo em que a igreja tem condições de convocar “ações de serviço voluntário à comunidade”, está limitada pelo individualismo e fragmentação interna. K. Nordstokke esclarece a esse respeito:

Mas toda missão, seja a pregação, seja a diaconia, parte daquilo que a comunidade vive e celebra. Não se pode imaginar uma prática diaconal que não esteja enraizada na vivência comunitária. [...] Não há dúvida de que a diaconia em princípio não precisa de organização ou de pessoas profissionais para ser realizada. [...] Disso, porém, não se deve concluir que não seja preciso organizar a diaconia na sociedade. [...] Limitada a iniciativas espontâneas, a diaconia deixa der atuação comunitária, sendo individualizada e privatizada⁴³⁰.

Não se trata de outro modelo de missão, mas de resgatar o sentido que lhe é próprio. A completude da missão só é possível quando associada à diaconia. O desafio aumenta porque a igreja participa de um mundo de religião privatizada. Mas é através da missão em diálogo respeitoso com o próximo que a igreja enfrentará mais esse desafio.

É a descoberta do serviço, não sem cruz, no morrer e ressuscitar. Serviço ao Reino no mundo, atuante na história, em toda parte e em todos os

⁴²⁹ ESCOBAR, 2003. p. 75. “*Por un lado, la multiplicidad de necesidades y situaciones humanas que ponen a prueba la capacidad de las iglesias para usar todos los recursos, desde la alegría ruidosa de su culto hasta su probado poder de convocatoria para organizar a las personas y encaminarlas hacia acciones de servicio voluntario a la comunidad. Por otro lado, la dificultad para realizar acciones concertadas, aun en el seno de las iglesias locales, debido el fuerte individualismo y la tendencia a la fragmentación y división que parecen ser innatos al pueblo evangélico*” (tradução nossa).

⁴³⁰ NORDSTOKKE, 1998b. p. 277, 281.

tempos para uma comunhão solidária, levando para além da história a reconciliação de todos e de todas as coisas em Cristo (2 Cor 5.19), para um novo céu e uma nova terra (Ap 21.1)⁴³¹.

Outra contribuição que transforma o indivíduo é a experiência da conversão. Significa despertar para o seguimento de Jesus, aquele que atrai à nova comunidade, às pessoas-que-se-relacionam. Não no sentido etnocêntrico de mudar o outro e conformá-lo à minha concepção do que seria o evangelho. Tampouco a atitude proselitista, que representaria a pretenciosa cristianização do mundo. É a conversão enquanto processo, modo de vida renovado a partir de Jesus. Novas atitudes e relações. A realidade do reino de Deus, ainda que não na plenitude. Essa espiritualidade é encarnacional. Quanto mais espiritual, mais humano, solidário e contextualmente relevante. D. Bosch afirma:

É impensável divorciar a vida cristã de amor e justiça de ser discípulo. O discipulado implica um compromisso com o reinado de Deus, com a justiça e o amor e com a obediência a toda a vontade de Deus. A missão não é reduzida a uma atividade de transformar indivíduos em novas criaturas, de proporcionar-lhes uma “certeza abençoada”, de modo que, haja o que houver, eles serão “salvos eternamente”. A missão implica, desde o início e como algo natural, tornar os novos crentes sensíveis às necessidades de outras pessoas, abrindo seus olhos e corações para reconhecer a injustiça, o sofrimento, a opressão e o apuro daqueles que caíram à beira da estrada⁴³².

Temas macros como a política, a economia, o social, a ciência, a religião, a ética, demandam a participação de todos – teoricamente nas sociedades democráticas ocidentais –, e não somente de grupos e representantes desse todo⁴³³. Requer-se, portanto, uma missiologia mais holística. Uma sociedade atomizada tem a participação coletiva minimizada. O que vai mover as pessoas é a fé e a esperança de que outro mundo melhor é possível⁴³⁴. Esse mundo melhor e mais humano acontecerá a partir de nossa vivência comunitária. Uma concepção renovada do sujeito é fundamental nesse processo. Trata-se de um novo ser humano coletivo.

⁴³¹ PANAZZOLO, 2006. p. 106.

⁴³² BOSCH, 2007. p. 110.

⁴³³ Jung Mo Sung afirma que é necessário uma ação institucional dos países pobres bem como uma ação mobilizadora que envolva pessoas e grupos com compromisso ético e espiritual tanto de países pobres como de países ricos. Cf. SUNG, 2006. p. 29.

⁴³⁴ SUNG, 2006. p. 23.

Teologicamente, o evangelho desafia o cristão a um envolvimento com a comunidade, da qual a igreja faz parte. Este indivíduo estabelece relações mútuas de discipulado e serviço com os demais, em um processo de amadurecimento espiritual contínuo. O indivíduo transformado, o cristão, é também um agente de transformação. Cabe ao cristão estar-com-os-outros e não configurar-se como um grupo à parte, indiferente em vez de interessado. O seguir a Jesus implica penetrar na sociedade humana e relacionar-se também com pecadores. O verdadeiro discipulado implica em voltar-se decisiva e irrevogavelmente tanto para Deus quanto para o próximo⁴³⁵. Para que esse envolvimento resulte transformador, requer-se o uso dos dons e talentos com abnegação. Como a missão de Deus se dá em co-participação com a igreja, seus membros são desafiados a um envolvimento voluntarioso de seu potencial (que foi concedido por Deus), colocando-se como mordomo fiel. Veremos no próximo tópico como o uso dos dons e talentos da igreja influencia na missão.

3.2.2 Uso dos dons e talentos no serviço e na missão

O cristão possui dons espirituais e talentos naturais que o habilitam ao serviço e à missão de Deus. Quanto mais cedo ele identificar essas ferramentas, tanto mais conseguirá co-participar da missão. Os líderes e a igreja como um todo precisam incentivar seus membros a um posicionamento quanto aos dons e talentos que possuem.

Peter Wagner faz a distinção entre dons espirituais e talentos, mostrando o quanto podem ser úteis à missão:

Dom espiritual é um atributo especial, dado pelo Espírito Santo, a cada membro do Corpo de Cristo, de acordo com a graça divina, para ser usado dentro do contexto do Corpo. [...] Os talentos são aquelas características que dão a cada ser humano uma personalidade sem igual. Parte de nossa auto-identidade tem a ver com o conjunto particular dos talentos que exibimos. [...] Os crentes, como qualquer outra pessoa, também tem talentos naturais. Mas estes talentos não devem ser confundidos com os dons espirituais. [...] em alguns casos (não em todos, é claro) Deus toma um talento natural em um incrédulo, e transforma isso em dom espiritual, quando tal pessoa passa a fazer parte do Corpo de Cristo. Mesmo em

⁴³⁵ BOSCH, 2007. p. 111.

casos assim, o dom espiritual é mais do que algum talento natural aprimorado. Por ser dado por Deus, um dom espiritual jamais pode ser reproduzido.⁴³⁶

Todo cristão tem ao menos um dom espiritual (1 Pe 4.10) e seu propósito é proveitoso (1 Co 12.7). P. Wagner argumenta que dentre os benefícios do cristão descobrir seus dons espirituais está o fato de que “tornar-se-á *um crente melhor e mais capaz de permitir que Deus faça sua vida ser útil em Suas mãos*”⁴³⁷. De acordo com Efésios 4.11-16 os dons têm ainda uma importante participação: promovem unidade e fomentam o serviço cristão.

A terminologia desta passagem é interessante: “aperfeiçoar”, “ministério”, “edificação”, “unidade”, “se ajudam mutuamente”, “atividade própria de cada membro” e “crescimento”. Quanto mais diferentes e em uso, mais dependência brotará de um membro para com o outro. Logo, mais unidade, fortalecimento e crescimento⁴³⁸.

Bruce Bugbee e Armando Bispo destacam que o ensinamento bíblico sobre dons espirituais tem despertado interesse universal entre as igrejas. As reflexões têm cruzado barreiras denominacionais e fronteiras geográficas. Os autores registram:

Deus vem mudando o coração de Seu povo. Hoje, os crentes estão começando a buscar ativamente seu lugar de serviço dentro e através da igreja local. Historicamente, servir nunca foi algo muito popular. Mas estamos testemunhando o início de uma nova era⁴³⁹.

Percebe-se que os dons não foram dados para fins particulares. Nesse sentido David Kornfield afirma: “Deus nos deu dons não para que sejamos realizados (mesmo que isso aconteça), mas para que sirvamos a outras pessoas de forma que estas sejam encorajadas e edificadas”⁴⁴⁰. O Espírito distribui os dons visando à participação dos cristãos na unidade do Corpo de Cristo. Eles são reconhecidos por meio da interação com os outros. Apresentam-se, mormente como

⁴³⁶ WAGNER, C. Peter. *Descubra seus dons espirituais*. 3 ed. São Paulo: Abba Press, 2001. p. 42, 85-87.

⁴³⁷ WAGNER, 2001. p. 49 (grifos do texto).

⁴³⁸ A igreja teria a obrigação de proporcionar aos membros o desenvolvimento de seus dons particulares para colocá-los ao serviço dos demais. Cf. PURKISER, W.T. (Red.) *Explorando nuestra fe cristiana*. Kansas: Nazarena, 1994. p. 551s.

⁴³⁹ BUGBEE, Bruce e BISPO, Armando. *Como descobrir seu ministério no corpo de Cristo: uma introdução à rede ministerial*. São Paulo: Vida, 2002. p. 7.

⁴⁴⁰ KORNFIELD, David. *Desenvolvendo dons espirituais e equipes de ministério*. São Paulo: Sepal, 1997. p. 41.

uma inquietação ao perceber que determinadas áreas da igreja poderiam ser conduzidas ou realizadas de maneira muito melhor⁴⁴¹. Assim, os dons são “identificados” e posteriormente “desenvolvidos”⁴⁴².

Os dons são mais do que o papel de cada cristão na sua comunidade. Todos exercitam a fé, hospitalidade, misericórdia, mas o que foi agraciado com um dom espiritual específico tem melhores condições de servir a Deus em situações específicas. Se cada cristão colocar o dom recebido em atividade, a missão experimentará um renovo em suas fileiras⁴⁴³.

O Senhor que nos chamou para ser parte do seu corpo e de si mesmo quer revelar sua glória, expressar seu amor e comunicar seu evangelho a todo mundo por meio de nós e através de cada um. Por isso, é necessário colocar nossos dons e talentos à disposição do Senhor. Eles serão muito úteis em nosso aperfeiçoamento e também para a edificação dos demais.

3.2.3 Valores do reino e novidade de vida

Se o indivíduo transformado pelo evangelho passa a ser um sujeito, e não meramente um indivíduo das sociedades modernas atomizadas, é de se esperar que esse sujeito seja coerente com os valores da causa⁴⁴⁴, que emanam do evangelho, mas que também se aprendem com o outro. René Padilla afirma que “a estreita relação entre a doutrina que se professa e a ética que se pratica é uma

⁴⁴¹ David Kornfield vê nesse conhecimento e sensibilidade do que nos incomoda como o afloramento de um dom. Cf. KORNFIELD, 1997. p. 41.

⁴⁴² Peter Wagner afirma que os dons são recebidos e não conquistados. O processo de identificação e desenvolvimentos dos dons faz parte do autoconhecimento do cristão e do seu engajamento no reino de Deus. Cf. WAGNER, 2001. p. 44, 45.

⁴⁴³ Raymond Hurn enumera vários benefícios para a igreja, dentre eles: maior entendimento e harmonia na igreja; espírito voluntarioso; estreitamento das relações; maturidade espiritual; e maior sensibilidade às opções espirituais. Para o cristão: conhecer a vontade de Deus; envolve-se com áreas em que foi “chamado”; eficiência; remir o tempo; etc. Cf. HURN, Raymond W. et al. *Descubra su ministerio*. Kansas: Nazarena, 1993. p. 124s.

⁴⁴⁴ Yattenciy Bonilla afirma que não só a igreja deve cumprir com as exigências éticas do ensino de Jesus, mas também o crente, imerso na sociedade na qual sua atitude e propostas dirão o que ele é em Jesus Cristo. Sua existência deve refletir a ética do reino. Cf. BONILLA, Yattenciy. *A graça e a ética libertadora de Jesus*. In: ORTEGA, Ofelia (Org.). *Graça e Ética: o desafio da ética às nossas ecclesiologias*. São Leopoldo: Sinodal/CLAI, 2007. p. 99.

premissa fundamental da fé cristã⁴⁴⁵. Um autêntico processo de discipulado despertará no cristão a esperança, que será a tônica para novas práticas e inconformismos. Essa nova postura de vida exige também o cultivo de novos valores.

Hans Küng faz um alerta sobre a necessidade de uma ética mundial e de diálogo entre as religiões como contribuição para o processo de paz mundial⁴⁴⁶. Nesse sentido, o mundo pós-moderno globalizado não sobreviverá se coexistirem éticas diferentes, contraditórias ou até conflitantes.

Este mundo uno necessita de uma ética básica. Certamente a sociedade mundial não necessita de uma religião unitária, nem de uma ideologia única. Necessita, porém, de normas, valores, ideais e objetivos que interliguem todas as pessoas e que todos sejam válidos⁴⁴⁷.

Papel importante na construção dessa ética mundial teriam as grandes religiões. Apesar de defender uma grande coalizão entre crentes e não-crentes, H. Küng admite que as grandes religiões sejam aquelas que conseguem chegar aos corações e consciências das pessoas⁴⁴⁸. Argumenta que as religiões têm condições de “mobilizar à medida que formulem objetivos éticos, que apresentem idéias morais orientadoras e que motivam as pessoas racional e emocionalmente para que normas éticas sejam também colocadas em prática”⁴⁴⁹. E tal ética pessoal deve ser coerente com essa nova ética mundial.

Tomamos algumas contribuições a partir do contexto da América Latina na construção dessa ética necessária. Sturla Stalsett propõe que vulnerabilidade, dignidade e justiça são os valores éticos indispensáveis na tarefa de construir um mundo mais humano⁴⁵⁰. Jung Mo Sung, salienta a renovação da esperança⁴⁵¹. Germán Gutiérrez, o resgate de valores de povos indígenas originários da América, como a simetria entre os membros da comunidade, a concepção de tempo e espaço, e as relações de poder⁴⁵². Miguel Díez defende que a “economia do reino”

⁴⁴⁵ PADILLA, 2002, p. 9. “*La estrecha relación entre la doctrina que se profesa y la ética que se practica es una premisa fundamental de la fe cristiana*” (tradução nossa). Também em EWEL, 2006. p. 117s.

⁴⁴⁶ KÜNG, 2003, p. 7, 210.

⁴⁴⁷ KÜNG, 2003, p. 9.

⁴⁴⁸ KÜNG, 2003. p. 107, 108.

⁴⁴⁹ KÜNG, 2003. p. 108.

⁴⁵⁰ STALSETT, 2004. p. 18.

⁴⁵¹ SUNG, 2006, p. 27. Também em SUNG, Jung Mo. *Sementes de esperança: a fé em um mundo em crise*. Petrópolis: Vozes. 2005.

⁴⁵² GUTIÉRREZ, Germán, 2005. p.12s.

tem doze fundamentos ou “chaves”: dedicar-se para Deus, renúncia, fé, oração, santidade, humildade, justiça, fazer discípulos, esforço, unidade, sabedoria (ciência, revelação) e coragem⁴⁵³, que abririam um novo tempo para a igreja.

Hoje, mais que nunca, neste tempo de globalização dos poderes fácticos do príncipe deste mundo, que fecha fileiras para unificar seus exércitos, econômicos, políticos, militares e religiosos, o povo de Deus deve, urgentemente, estreitar laços de amor fraternal, de renúncia a qualquer protagonismo, e aos bens deste mundo, para alcançar a unidade da fé e formar a única igreja de Cristo, seu corpo, sua noiva⁴⁵⁴.

R. Padilla avalia que desde uma perspectiva bíblica a nova vida está dada a partir do viver em harmonia com Deus, com o próximo e com a criação⁴⁵⁵. Isso é viver plenamente. “A base dessa vida plena está no reconhecimento de Deus como o Criador e Dono do universo e de tudo quanto nele existe. E este reconhecimento se manifesta concretamente em termos de justiça econômica”⁴⁵⁶. Infelizmente, essa visão não parece ter prevalecido na América Latina, especialmente entre os evangélicos. Concordo com Ricardo Gondim quando afirma:

Interessados em multiplicar o número de crentes, os evangélicos buscaram métodos eficazes de evangelização, deixando de lado as exigências abrangentes da evangelização. Para viabilizar um conceito individualista e ultramundano de salvação, optaram por otimizar métodos, sacrificando as exigências proféticas da reflexão teológica que encarna o Reino de Deus⁴⁵⁷.

Os novos valores cultivados pela pessoa transformada pressupõem a encarnação de uma ética voltada para a transformação da vida humana e da criação. Conforme escreve R. Padilla: “uma ética orientada à transformação da vida humana e da criação em todas suas dimensões, pelo poder e para a glória de Deus. E a Igreja está chamada a encarnar essa ética aqui e agora”⁴⁵⁸.

⁴⁵³ DÍEZ, Miguel. *Economía del reino*. 2 ed. Lima: REMAR, 2003. p. 13-443.

⁴⁵⁴ DÍEZ, 2003. p. 17: “Hoy, más que nunca, en este tiempo de globalización de los poderes fácticos del príncipe de este mundo, que cierra filas para unificar sus ejércitos, económicos, políticos, militares y religiosos, el pueblo de Dios debe, urgentemente, estrechar lazos de amor fraternal, de renuncia a cualquier protagonismo, y a los bienes de este mundo, para alcanzar la unidad de la fe y formar la única iglesia de Cristo, su cuerpo, su novia” (tradução nossa).

⁴⁵⁵ PADILLA, 2002. p. 68s.

⁴⁵⁶ PADILLA, 2002. p. 68, 69: “La base de esa vida plena está en el reconocimiento de Dios como el Creador y Dueño del universo y de todo cuanto en él existe. Y este reconocimiento se manifiesta concretamente en términos de justicia económica” (tradução nossa).

⁴⁵⁷ GONDIM, 2010. p. 145.

⁴⁵⁸ PADILLA, 2002. p. 22: “Una ética orientada a la transformación de la vida humana y de la creación en todas sus dimensiones, por el poder y para la gloria de Dios. Y la Iglesia está llamada a encarnar esa ética aquí y ahora” (tradução nossa).

Halvor Moxnes usa a expressão “economia do reino” baseada nos estudos da obra lucana para denominar a alternativa para a estrutura social criticada por Lucas, afirmando que o novo modelo estava baseado não em uma versão da economia camponesa, mas apontava para uma fonte original e para o início de um movimento. “Aponta para a influência de Jesus e sua função ímpar como iniciador e líder de um novo movimento [...] como uma fonte contínua de inspiração, desafio e salvação”.⁴⁵⁹ O que Jesus propicia é o fundamento para uma nova interação entre indivíduos, igualmente baseada na reciprocidade generalizada e na redistribuição⁴⁶⁰. Na obra lucana essa perspectiva estaria patente: “um traço comum às histórias de Lucas é o aparecimento do ‘outro’: a mulher, o pobre, o estranho que de repente tomam o centro do palco”⁴⁶¹. H. Moxnes afirma que tal perspectiva deveria nos desafiar em nossas atitudes para com o outro:

Como indivíduos, classes e nações, tendemos a dividir as pessoas em amigos, semelhantes a nós, e estranhos, possíveis ameaças. Essa é uma maneira de nos fecharmos para os outros e também de negar o amor de Deus para com todos. Romper essas divisões – mentais, sociais e econômicas – eis o verdadeiro desafio para nossas vidas, individuais e comunitárias⁴⁶².

A missão não está limitada ao anúncio do evangelho, pois precisa de algo mais. Nessa ótica, Joseph C. Aldrich propõe duas metáforas para a evangelização: beleza e música. A evangelização não seria um programa de atividades da igreja, mas um programa de embelezamento, para torná-la atrativa. E no encontro com o mundo, esse testemunho soaria como uma música agradável. A evangelização tem como base os relacionamentos e a chave seria a amizade. De acordo com o referido autor:

Evangelizar é expressar o que eu possuo em Cristo e explicar como vim a possuí-lo. No sentido mais real, evangelização é exhibir o todo do caráter de Deus – Seu amor, Sua justiça, Sua integridade e a Sua fidelidade – através das particularidades da vida cotidiana. Portanto, a evangelização não é uma atividade “especial” a ser realizada numa hora determinada. É o fluxo espontâneo e constante de nossa experiência individual e coletiva em Cristo. Ainda mais especificamente, a evangelização é o que Cristo faz *através* da atividade de Seus filhos, à medida que eles estão envolvidos na (1) proclamação, (2) comunhão e (3) serviço⁴⁶³.

⁴⁵⁹ MOXNES, Halvor. *A economia do reino: conflito social e relações econômicas no evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulus, 1995. p.155.

⁴⁶⁰ MOXNES, 1995. p. 146.

⁴⁶¹ MOXNES, 1995. p. 157.

⁴⁶² MOXNES, 1995. p. 158.

⁴⁶³ ALDRICH, 1987. p. 27.

Para Aldrich, beleza é possuir e expressar a natureza de Deus. A partir da fé em Cristo, profundas mudanças acontecem, e nos tornamos participantes da natureza de Deus. Essa beleza não é estática, está condicionada ao modo de vida. Pensando na analogia da igreja como a Noiva de Cristo, Aldrich afirma que “a noiva de Deus não é uma pessoa, mas pessoas se relacionando”⁴⁶⁴. Assim, a beleza não está na forma ou aparência externa da igreja, mas é de função e relacionamento coletivo. Nesse relacionamento a natureza de Deus torna-se um fenômeno tangível e observável.

Infelizmente, a maioria dos cursos de evangelização ensina, principalmente, “como dizer as palavras do evangelho. Não muitos ensinam como tocar a música. E a mensagem verbal do evangelho, sem música, perde muito do seu impacto”. Aldrich continua, “quando um indivíduo, uma família ou um corpo de cristãos unidos busca a integridade (santidade), um estilo de vida digno de crédito emerge (irrepreensibilidade) e o seu potencial para o verdadeiro testemunho (beleza) aumenta significativamente”⁴⁶⁵. Essa metodologia pressupõe um modo “bonito” de viver e uma abertura para a convivência com o não-cristão. Com isso, a pessoa estaria exposta tanto à música quanto às palavras do evangelho. Em síntese, para Aldrich:

O amor redentor de Deus é *declarado* nas Escrituras, *demonstrado* na cruz e *exibido* no corpo. Deus escolheu uma noiva. Ele deseja amar a sua beleza. É esta beleza, a visualização do próprio caráter completo e sublime de Deus, que se comunica com um mundo indiferente. Cristo provou este método de evangelização; cabe aos indivíduos e à Igreja como um todo iniciarem a peregrinação à beleza e assim se tornarem emissores eficientes da verdade de Deus⁴⁶⁶.

Em Romanos 12.2, o apóstolo Paulo ensina sobre a nova vida em Cristo: “e não vos conformeis com este século, mas transformai-vos [...]”. Esse novo viver, além de não se amoldar ao sistema mundano, deveria experimentar uma profunda transformação pelo poder de Jesus. O termo “transformai-vos” (*metamorphousthe*) indica os atributos essenciais tal como se mostram na forma⁴⁶⁷. Uma correspondência direta entre o que se crê e que se vive. O novo modo de proceder

⁴⁶⁴ ALDRICH, 1987. p. 33.

⁴⁶⁵ ALDRICH, 1987. p. 33 e 25.

⁴⁶⁶ ALDRICH, 1987. p. 34 (grifos do autor).

⁴⁶⁷ ROBERTSON, A. T. *Comentario al texto griego del Nuevo Testamento*. Barcelona: CLIE, 2003. p. 410, 517.

operado pela nova mente, novo nascimento, deve conduzir a uma forma bonita de viver. Uma transformação pessoal exercerá um poder de atração sobre as demais pessoas, chamando-as para a experiência do evangelho.

Como já afirmara propositivamente P. Tillich, “a comunicação do evangelho significa suscitar a decisão a seu favor ou contra ele”⁴⁶⁸. E o mesmo teólogo insiste: “não perguntamos como comunicamos o evangelho para que seja aceito, pois não há método para isto”⁴⁶⁹. O que fazemos é interagir. Ou conforme argumenta Aldrich, viver de um modo bonito, em uma comunidade transformada, aberta e auto-crítica.

Para que isto ocorra, não basta a transformação de pessoas. É imprescindível que também ocorra uma transformação cultural. O próximo tópico dissertará sobre essa temática.

3.3 A transformação de culturas

A transformação que o evangelho promove é profunda o bastante para influenciar positivamente até as culturas. Dentre outros fatores, um modelo missionário comunicativo vai 1) superar as práticas etnocêntricas e deixar-se influenciar pela cultura do outro, em atitude de respeito e diálogo aberto; 2) evangelizar e ser evangelizado, e, 3) contribuir para a construção de comunidades dinâmicas, de mútua consolação. Cada um desses aspectos será abordado a seguir.

3.3.1 Superando o etnocentrismo na prática missionária

Conforme apontado no capítulo 1 (1.1.2), a cultura não é estática. Passa por processos de transformação endógenos e exógenos. A prática missionária acarretará em transformações culturais, assim como outras ações, mas não poderá seguir o modelo de substituição cultural (por exemplo, aculturação ou adaptação) como se uma cultura cristã fosse possível ou melhor que as demais. Superar o

⁴⁶⁸ TILLICH, 2009. p. 260.

⁴⁶⁹ TILLICH, 2009. p. 259.

etnocentrismo na missão é uma das primeiras transformações que o cristianismo tem que passar para que sua contribuição à transformação das culturas seja de veras positiva.

Um dos fatores que determinam um viés etnocêntrico nas sociedades ocidentais é identificado por Germán Gutiérrez em sua crítica ao capitalismo e ao sujeito moderno como seu potencial de racionalização:

Este sujeito moderno capitalista, centra todo seu poder no seu potencial de racionalização (racionalização do conhecimento, da ação, de seus próprios interesses, mas também de todas as instituições sociais e da própria cultura – incluída a religiosa)⁴⁷⁰.

Essa racionalização determina nossas concepções. A missão não deveria permanecer refém dessa racionalização, que tende a instrumentalizar todos os indivíduos a sua volta para atender alvos determinados. Esse agir estratégico privilegia a busca por resultados em detrimento do outro. Como fé cristã e compromisso com a missão, nossa preocupação é com o próximo, não com estatísticas ou puramente crescimento numérico das igrejas. Paul Hiebert afirma que atualmente há uma visão renovada sobre a responsabilidade das igrejas de todo o mundo na ação missionária. Com esta renovação “houve a compreensão de que o trabalho missionário deve ser mais sensível às pessoas e às culturas”⁴⁷¹.

É a cultura quem abre ou fecha as possibilidades do conhecimento de uma população. Por isso, Jung Mo Sung afirma que o que não cabe na lógica de acumulação capitalista e na lógica das ciências modernas é considerado sem valor ou simplesmente como se não existisse⁴⁷². Tarefa fundamental da missão é mostrar que estes ausentes ou não-existentes estão presentes no mundo, conforme apontado anteriormente. É o nosso próximo. Esse elemento cultural precisa ser confrontado. Tal tarefa precisaria experimentar-se já dentro do próprio cristianismo.

Antes da transformação das culturas dos outros, é importante a crítica às nossas posições culturais assentadas. Sobretudo se estivermos imbuídos de um

⁴⁷⁰ GUTIÉRREZ, Germán, 2005. p. 9: “Este sujeto moderno capitalista, centra todo su poder en su potencial de racionalización (racionalización del conocimiento, de la acción, de sus propios intereses, pero también de todas las instituciones sociales y de la propia cultura – incluída la religiosa).” (tradução nossa).

⁴⁷¹ HIEBERT, Paul G. *O evangelho e a diversidade das culturas: um guia de antropologia missionária*. São Paulo: Vida Nova, 2005. p. 9.

⁴⁷² SUNG, 2006. p. 28.

espírito de renovação, com novas buscas, almejando a transformação do mundo pelo evangelho. Nesse sentido, Germán Gutiérrez afirma:

podemos dizer que a transformação de nossos paradigmas culturais, nossas lógicas de vida e resistência, nosso modo de fazer as coisas é uma condição de grande importância na construção de alternativas à lógica de morte do sistema atual. E dar-nos a possibilidade de reconhecermos mais humanos no meio de nossa dura luta pode talvez abrir-nos portas novas na busca de novos modelos de subjetividade, de institucionalidade alternativa, de práxis social e política, etc. Para isso requeremos a ajuda dos tradicionalmente excluídos, minimizados, e subestimados.⁴⁷³

Uma prática missionária transformadora precisa considerar as muitas e variadas culturas no mundo, não para encontrar meios de anulá-las ou dominá-las, mas para estabelecer pontes de reciprocidade e de solidariedade, e, a partir do diálogo e da integração, romper com práticas monoculturais. Isso não significa absorver e sincretizar todas as culturas como se o evangelho pudesse ser relativizado e como se tudo fosse válido acriticamente, pois o evangelho tem seu elemento profético⁴⁷⁴, de denúncia, interpelação e desafio. Antes, significa valorizar a autonomia das culturas considerando sua capacidade de interpretação e processo de transformação. Nossas elaborações são aproximações, como já foi dito. Por isto podem ser melhoradas no diálogo, pois sempre podemos aprender com o outro. Seguir a Jesus é também participar da sua comunidade inclusiva, que atrai diferentes – não somente “pobres” ou “excluídos” – mas, simplesmente, outros.

Lothar Käser defende que a intervenção dos missionários em uma cultura para sua transformação não é negativa⁴⁷⁵. Dentre as principais razões apresentadas destaca-se o fato de que elas estão em processo de transformação e serão modificadas com ou sem o missionário, como por exemplo, com a exploração turística ou com a exploração sexual, ou ainda o etnocídio. A ação missionária tem a vantagem de ser solidária, desinteressada, ajuda integral. Outra razão seria a

⁴⁷³ GUTIÉRREZ, Germán, 2005. p. 11: *“podemos decir que la transformación de nuestros paradigmas culturales, nuestras lógicas de vida y resistencia, nuestro modo de hacer las cosas es una condición de gran importancia en la construcción de alternativas a la lógica de muerte del sistema actual. Y darnos la posibilidad de reconocernos más humanos en medio de nuestra dura lucha, puede quizá abrirnos puertas nuevas en la búsqueda de nuevos modelos de subjetividad, de institucionalidad alternativa, de praxis social y política, etc. Para ello requeremos la ayuda de los tradicionalmente excluídos, minimizados, y subestimados”* (tradução nossa).

⁴⁷⁴ HIEBERT, 2005. p. 29-57

⁴⁷⁵ KÄSER, Lothar. *Diferentes culturas: uma introdução à etnologia*. Londrina: Descoberta, 2004. p. 255-272.

ingenuidade de achar que essas culturas estão melhores só pelo fato de estarem isoladas, como se não pudessem ser melhoradas. E conclui:

sua atuação [dos estrangeiros] é também determinada por uma dimensão ética que os torna responsáveis por tudo o que efetuam em matéria de modificações. Também seria ingênuo acreditar que bastaria levar o evangelho às pessoas de outras culturas para que todos os seus problemas fossem solucionados. Mas quer dizer, sim, que todos os estrangeiros que se ponham a trabalhar numa sociedade com cultura desconhecida serão inicialmente, sem exceção, nada mais que transformadores, que não podem ser classificados de imediato em função da sua atividade específica em bons ou maus. O fato de alguém ser agente religioso ou missionário não o torna automaticamente um destruidor cultural. Ele é um transformador que, em colaboração com seus parceiros locais, procura realizar alterações desejadas por estes. Tal alteração nunca deve ser difamada no todo como destruição⁴⁷⁶.

A proposta de L. Käser é de que as modificações propostas pelos missionários representem de alguma forma os anseios dos locais. Para isso, o missionário precisa despir-se dos projetos prontos, elaborados de antemão, a partir de cartilhas de expansão missionária. Ela requer que o missionário esteja com os povos, conviva com eles, aprenda suas necessidades e se alie no tratamento das mesmas. Nesse aprendizado da cultura do outro, existirão elementos que ensinarão ao missionário como ser mais coerente com sua fé, expressada em um novo contexto, além de aprender novos valores, hábitos saudáveis e até a percepção do divino. Seria, então, evangelizado também.

No contato com outras culturas, somos agentes de transformação, e devemos primar para que essa intervenção seja positiva. Para isso, importa não só evangelizar, mas ser evangelizado pela cultura do outro. Ele tem um novo ponto de vista ou críticas às nossas elaborações. Críticas essas que podem ser, por exemplo, a nossa falta de coerência com o evangelho professado ou ainda, ângulos que em nossa cultura não seriam considerados como “existentes”. Essa faceta da mútua evangelização é o tema do próximo tópico.

⁴⁷⁶ KÄSER, 2004. p. 272.

3.3.2 Evangelizando e sendo evangelizado

Esta seria uma máxima a ser considerada no encontro da missão com as culturas. Ela expressa a proposta de dupla via, com enriquecimento mútuo. Infelizmente não foi característico da prática missionária cristã ao longo dos séculos. E isso é válido tanto para o catolicismo como para o protestantismo. Para compor uma nova forma de abordar a missão no século 21 em perspectiva latino-americana é necessário investir na valorização do outro. Mais que respeitar as demais culturas, seria o caso de também aprender, mesmo na esfera da fé cristã.

Leonardo Boff descreveu três modelos de evangelização para a América Latina⁴⁷⁷. O primeiro modelo expressava a evangelização do ponto de vista dos poderosos. Pode ser descrita em termos de colonização, invasão, etnocídio, e conquista violenta. O segundo, é a evangelização do ponto de vista dos oprimidos. É marcado pela denúncia e busca desenvolver um processo de libertação integral.

Há um terceiro grupo, no entanto, que estaria buscando um caminho original. Entende a evangelização a partir da autonomia das culturas. Propõe um autodescobrimento da identidade e dos valores das culturas autóctones. Essa posição parece mais acertada. Ela avança na direção da reconstrução e da reparação:

O saque do ouro e das riquezas naturais perpetrado pelos conquistadores não é quase nada em comparação com o seqüestro da identidade e da memória histórica que as culturas indígenas sofreram. Mutilou-se o homem originário, sua sabedoria, sua ciência, suas religiões e seu senso comunitário. Agora apresenta-se a ocasião singular de recuperar a história anterior a 1492⁴⁷⁸.

Esse processo de resgate da sabedoria dos antepassados precisa de uma tratativa teológica. A religião dos povos originários foi negada pelos missionários ou folclorizada pela cultura dominante. Reconhecer agora sua validade e legitimidade tem profundas implicações para a história do cristianismo, e novos desafios para a prática missionária. Defende-se uma teologia índia:

Deus não chegou aqui com os missionários. Ele já estava presente nas culturas: a revelação não se restringiu à experiência judaico-cristã,

⁴⁷⁷ BOFF, 1992. p.15-47.

⁴⁷⁸ BOFF, 1992. p. 36.

recolhida canonicamente pelas Escrituras. Mas é um dado permanente da história da salvação universal, pois Deus-comunhão se doa continuamente em graça e perdão a todos os seres humanos, em todos os momentos da história⁴⁷⁹.

Nesse sentido, a evangelização na América Latina consistiria em ver nas religiões dos outros (sobretudo dos que foram dominados e negados em sua subjetividade) a “presença e a atuação de Deus, do Espírito e do Verbo eterno”. Leonardo Boff acrescenta: “esse reconhecimento teologal permite um diálogo de mútuo aprendizado e de recíproca evangelização”⁴⁸⁰. Na mesma direção, Jon Sobrino propôs o modelo de solidariedade⁴⁸¹, que entre outras coisas, ajudaria a superar, por exemplo, o envio unilateral de missionários para prestar um serviço na América Latina por um modelo de intercâmbio, mútuo aprendizado e crescimento. Isso é possível a partir do fortalecimento das concepções indígenas⁴⁸². As descobertas no encontro com as culturas são mensagens para todos e não apenas para as respectivas culturas. Significa que a revelação não está restrita aos cristãos.

A realização desse tipo de evangelização está ainda nos primeiros passos. Nós cristãos devemos superar nosso etnocentrismo cultural e principalmente a contração em nossa própria experiência de revelação, que nos faz arrogantes e pretensos detentores do monopólio da verdade revelada e dos meios de salvação. Ao contrário, todos estamos no seio da verdade e todos podemos crescer na aproximação e na apropriação pessoal e coletiva dessa verdade⁴⁸³.

Por parte do catolicismo, Leonardo Boff afirma que esse reconhecimento é urgente:

A Igreja romano-católica incorporou limitações, equívocos e defeitos próprios da cultura ocidental, como o logocentrismo, o etnocentrismo, que significavam a imensa dificuldade de acolher e conviver pacificamente com as diferenças culturais e religiosas, a forma centralizada e autoritária de exercício de poder, a desconfiança diante de tudo que é material e corporal, o patriarcalismo, que exclui as mulheres e coloca sob suspeita o feminino no homem e na mulher, a sexualidade, o individualismo etc. Ora, as culturas autóctones de nosso continente teriam tantos valores comunitários – integração do corpo, - um exercício realmente servicial do poder (como entre os guaranis), valorização religiosa da terra e da

⁴⁷⁹ BOFF, 1992. p. 37-38.

⁴⁸⁰ BOFF, 1992. p. 40.

⁴⁸¹ SOBRINO, 1994. p. 229.

⁴⁸² GUTIÉRREZ, Germán, 2005. p.11-13. Gutiérrez sugere recuperar as concepções indígenas sobre o tempo, sobre a sinergia entre natureza e vida humana, e a noção de irmandade, gerando comunidades simétricas. Tais concepções são contrárias ao que herdamos como sociedade moderna.

⁴⁸³ BOFF, 1992. p. 43.

simbólica material, simplicidade e desapego do espírito de acumulação [...] que evangelizariam a Igreja e a fariam mais católica.⁴⁸⁴

Por parte do protestantismo, Sidney Rooy afirma que os erros do catolicismo representavam o pensamento da época, sendo comum aos protestantes. O protestantismo repetiu e compartilhou os mesmos erros. Seu envolvimento no processo de resgate das culturas autóctones e na reparação não deveria ser menor em relação ao catolicismo, pois ambos têm responsabilidades:

concluimos que muitos dos mesmos erros do passado foram compartilhados pelos protestantes e os católicos romanos: a tentação constantiniana, a escravidão de outras raças, a busca da riqueza à custa do outro, o excessivo nacionalismo, os crimes morais e o orgulho de pessoas e grupos. Já é tempo de reconhecer que a lenda negra, que sim tem muito fundamento para a conquista espanhola, também forma parte da história de nossos progenitores evangélicos. O mito que afirma que o trato protestante teria sido qualitativamente melhor na América Latina durante os séculos 16 e 17 tem sido desmascarado não só pela participação protestante no comércio dos escravos, senão pela colonização realizada por eles no mesmo período histórico, pelos ingleses na Índia e os holandeses na Indonésia e África do Sul⁴⁸⁵.

O destino das culturas autóctones poderia ter caminhado em outra direção se os missionários se tivessem deixado evangelizar pelos povos nativos⁴⁸⁶. Mais que isso, o próprio destino do cristianismo latino-americano teria sido bem diferente. Contudo, buscou-se a uniformização. A evangelização consistia em duplicar o modelo cultural ocidental de igreja, que de acordo com Vanderlei Rosa, estava sob forte influência da filosofia helênico-platônica e teve desdobramentos perniciosos:

A teologia cristã-platônica que tendeu ao menosprezo do corpo e privilegiou uma proposta de espiritualidade desencarnada, idealista, etérea e gnóstica desembocou em moralismo, em busca deliberada pelo martírio, em demonização do sexo e da sexualidade, em condenação de toda sorte de prazeres, em desenvolvimento de uma culpa endêmica na cultura ocidental, serviu de referência teórica para a defesa da “guerra justa”, da violência física contra as vozes dissonantes dentro da Igreja, sustentou o

⁴⁸⁴ BOFF, 1992. p. 40-41.

⁴⁸⁵ ROOY, Sidney. *Misión y encuentro de culturas*. Buenos Aires: Kairós, 2001. p. 9-7: “concluimos que muchos de los mismos errores del pasado fueron compartidos por los protestantes y los católicorromanos: la tentación constantiniana, la esclavitud de otras razas, la búsqueda de la riqueza a costa del otro, el excesivo nacionalismo, los crímenes morales y el orgullo de personas y grupos. Ya es tiempo de reconocer que la leyenda negra, que sí tiene mucho fundamento para la conquista española, también forma parte de la historia de nuestros progenitores evangélicos. El mito que afirma que el trato protestante hubiera sido cualitativamente mejor en América Latina durante los siglos 16 y 17 han sido desenmascarado no sólo por la participación protestante en el comercio de los esclavos, sino por la colonización realizada por ellos en el mismo periodo histórico, por los ingleses en la India y los holandeses en Indonésia y África del Sur” (tradução nossa).

⁴⁸⁶ BOFF, 1992. p. 42.

genocídio perpetrado pelas Cruzadas, o horror dos instrumentos de tortura dos tribunais inquisitórios e suas fogueiras que matavam o corpo para salvar a alma, serviu de suporte para a quase aniquilação dos povos ameríndios, a famigerada escravidão dos povos africanos, a arrogante colonização européia em várias partes do mundo. No caso da inserção do protestantismo no Brasil gerou repúdio da cultura tropical tupiniquim naquilo que havia de mais alegre, criativo e belo na sociedade brasileira: seus ritmos musicais, seus instrumentos de percussão, suas danças regionais, suas festas populares, seu folclore. Acrescentemos as roupas típicas e próprias para um clima tropical, o prazer e desfrute de suas belas praias, a espontaneidade do povo, as relações informais e, pecado dos pecados, a condenação das duas maiores paixões nacionais, o futebol e o carnaval⁴⁸⁷.

Os modelos de mão única já causaram prejuízos quase irreparáveis. Optar pela mútua evangelização explícita ou reflexão crítica requer um esforço conjunto. Agenor Brighenti destacou que esse esforço constitui-se em um dos importantes passos metodológicos para uma evangelização culturalmente relevante para o mundo. Nesta proposta, os evangelizadores se deixam questionar ou criticar pelos membros da cultura em relação à sua própria versão de cristianismo.

Trata-se do desencadeamento de uma reflexão crítica comum ou de um discernimento comunitário conjunto, de ambas as partes, no sentido de cada uma ajudar à outra a não absolutizar a própria cultura diante da transcendência do Evangelho e nem seu modo de apropriação do mesmo⁴⁸⁸.

Muito útil se mostra a evangelização como autonomização das culturas e recíproco aprendizado. A transformação da cultura acontece em meio a processos de mútuo enriquecimento, sem a dominação de uma cultura em particular. Prevalece também nesse modelo o diálogo respeitoso e aberto. O próximo tópico tratará dessa convivência na prática missionária.

3.3.3 Confiança, convivência e fraternidade: bases para a ação missionária comunicativa

Um mundo mais humano prevê interações sociais mínimas, que nas sociedades modernas estão comprometidas. Prevalecendo a competição e o

⁴⁸⁷ ROSA, Vanderlei. *O dualismo na teologia cristã*. São Paulo: Fonte, 2010. p. 186, 187.

⁴⁸⁸ BRIGHENTI, 1998, p. 89.

protagonismo do econômico, a característica cultural abrangente e condicionante na sociedade é a desconfiança. E a falta de confiança inviabiliza a convivência social⁴⁸⁹. Um modelo missionário comunicativo teria contribuições significativas nesse aumento de confiança?

Rudolf von Sinner argumenta que a *confiança* e a *convivência* são imprescindíveis na construção da comunidade, a tal ponto que “sem confiança não existe vida”⁴⁹⁰. O contexto latino-americano parece acentuar que a confiança está restrita unicamente ao próprio grupo. Para os “de fora”, restaria uma falta de confiança paralisante, que na opinião de Sinner é “um dos fatores mais importantes que impedem a comunhão tanto de igrejas quanto entre pessoas e instituições da sociedade”⁴⁹¹.

A confiança é mais uma atitude que um conceito que se adota e que possa se refletir diretamente em ação⁴⁹². Sinner sugere “definir confiança como uma expectativa em relação ao comportamento do outro que espero estar em meu ou em nosso interesse”⁴⁹³. Essa expectativa é diferente do agir estratégico identificado por J. Habermas, em que um agente influi sobre os outros para uma maior eficácia do seu cálculo de utilidade sobre as decisões de um oponente racional⁴⁹⁴. No agir estratégico não há confiança no agir do outro, pois este é desqualificado como tal, prevalecendo unicamente o ponto de vista do estrategista supostamente superior. Ao contrário, confiar é um pressuposto do agir comunicativo. Sem confiança não há diálogo, nem interação. Mas só a confiança não é suficiente. Ela requer a convivência. Rudolf von Sinner complementa:

não basta a confiança em si, mas essa precisa ser inserida num sistema maior de valores e princípios éticos que visam ao bem-estar de todas as pessoas. Esses valores e princípios precisam ser reconhecidos pela sociedade para que se possa garantir a confiabilidade das pessoas⁴⁹⁵.

⁴⁸⁹ Rudolf von Sinner afirma que “é inviável qualquer convivência social sem base na confiança”, pois é “o fio para costurar a sociedade e dar coesão a ela”. Cf. SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 12, 13.

⁴⁹⁰ SINNER, 2007. p. 10, 11.

⁴⁹¹ SINNER, 2007. p. 11.

⁴⁹² Rudolf von Sinner entende a confiança a partir de cinco aspectos: é uma “aposta”, “precisa de investimento prévio”, está ligada a uma “ética maior”, é “uma dádiva” e precisa estar “informada”. SINNER, 2007. p. 13-18.

⁴⁹³ SINNER, 2007. p. 13.

⁴⁹⁴ Este tema foi abordado no ponto 1.1.3. Cf. HABERMAS, 1994. p. 385 e 453.

⁴⁹⁵ SINNER, 2007. p. 13.

A convivência, por sua vez, começa na constatação de que como seres humanos, não vivemos sozinhos, mas estabelecemos relações. No entanto, é preciso avançar no entendimento de que não basta coexistir, “é preciso buscar moldar e orientar essa coexistência para se tornar convivência”⁴⁹⁶. A relação com a confiança é direta: onde não há confiança, não haverá convivência. O desafio proposto por Sinner é expandir os círculos de confiança dos próprios grupos a todos com quem coexistimos em determinados contextos, visando à convivência⁴⁹⁷. Essa postura abriria novos caminhos para as relações humanas e para o testemunho cristão.

Em se tratando da comunidade de fé e tomando como exemplo os grupos de religiosos, Giuseppe Colombero acrescenta que a convivência deveria progredir para a fraternidade⁴⁹⁸. Esse seria um testemunho vívido da transformação experimentada no seio da igreja. De acordo com Colombero, é necessário “nos empenharmos com todas as forças, cada um fazendo a sua parte, para dar vida a comunidades fraternas, onde possamos aprender a amar a Deus e a servir aos irmãos, mas onde também sintamos a alegria de nos amarmos”⁴⁹⁹.

A doutrina sobre a vida fraterna estaria assentada nos ensinamentos de Jesus. “A ordem de amar-nos é central na mensagem de Jesus, uma ordem límpida e peremptória que marca em extensão e amplitude toda a sua pregação, e conseqüentemente toda a ética cristã”⁵⁰⁰. Para este autor:

O amor fraterno, no amplo espectro das suas expressões [...] é o núcleo central do ensinamento de Jesus, o que ele chama de “mandamento novo”, “o meu mandamento”, a ponto de ser o sinal distintivo dos membros da sua religião. “Nisto conhecerão todos que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns pelos outros” (Jo 13.35). E constitui o conteúdo da sua pregação: “Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós” (Jo 17.21). [...] Aqui estamos bem além das normas da convivência social ou da benevolência comedida⁵⁰¹.

Essa atitude é em si missionária. O amor atrai as pessoas. Especialmente em um mundo individualista e competitivo, essa é uma grande novidade do evangelho. Para isso, precisamos retomar a vida comunitária, novas experiências, novas relações. Notemos que Jesus não era utópico. Ele conhecia o coração humano e o

⁴⁹⁶ SINNER, 2007. p. 17.

⁴⁹⁷ SINNER, 2007. p. 17.

⁴⁹⁸ COLOMBERO, Giuseppe. *Vida religiosa: da convivência à fraternidade*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2004. p. 21.

⁴⁹⁹ COLOMBERO, 2004. p. 6.

⁵⁰⁰ COLOMBERO, 2004. p. 13.

⁵⁰¹ COLOMBERO, 2004. p. 16, 17.

esforço que se requer para tal empreendimento. Será necessário insistir, continuar, tentar quantas vezes for necessário. Esse é um bom objetivo a perseguir. Concordo com Colombero quando afirma:

Delineia-se aqui claramente a tarefa fundamental das nossas comunidades: construir uma fraternidade [...] Depois disso pode-se fazer o resto: construir ambulatórios, escolas, centros de convivência, institutos para idosos... Antes de tudo, porém, é preciso criar fraternidades e mostrar o significado que têm⁵⁰².

Uma vivência comunitária do amor propicia o exercício do perdão e da mútua consolação na comunidade cristã, pois ela não é uma comunidade perfeita, mas a comunhão de santos que são simultaneamente pecadores. Isso resultaria em uma comunidade diferente, mais aberta, relacional⁵⁰³. Ecumenismo seria algo pelo qual as igrejas cristãs estariam agradecendo a Deus pela comunhão e bom testemunho ao invés de simplesmente estar conscientizando-se, além de o anelo por unidade ser ainda parcial. A missão poderia acontecer em bases dialogais, a partir de consensos e acordos de pessoas que convivem em confiança, abertas ao outro⁵⁰⁴ e que fazem da sua convivência uma fraternidade. Essa é a primeira tarefa a ser cumprida. É o primeiro testemunho que a igreja pode dar ao mundo.

Em segundo lugar, as igrejas cristãs têm ainda uma contribuição especial⁵⁰⁵. Elas operam distintos modos de organização no “campo popular” e nos conselhos e organismos cristãos internacionais como nenhuma outra rede de comunicação e articulação de trabalhos no mundo inteiro. Também as experiências dos missionários cristãos no encontro com as culturas no mundo constituem-se em grande tesouro e um potencial para o diálogo em torno de valores humanos comuns. A igreja é uma força transformadora da cultura, da pessoa e da sociedade⁵⁰⁶.

Um exemplo de que um novo paradigma missionário alternativo é possível e estaria despontando, pode-se perceber na experiência dos missionários Willis Horst, Ute Mueller-Eckhardt e Frank Paul entre povos indígenas argentinos nos últimos

⁵⁰² COLOMBERO, 2004. p. 21.

⁵⁰³ Cf. PEDREIRA, Eduardo Rosa. *Do confronto ao encontro: uma análise do cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 172-175.

⁵⁰⁴ Andrés Torres Queiruga propõe: “a única coisa que se pede é ser conscientes dos próprios pressupostos e mantê-los abertos à confrontação”. Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 23.

⁵⁰⁵ Jung Mo Sung faz referência à capilaridade da igreja cristã e sua força como instituição e rede social. SUNG, 2006. p. 31.

⁵⁰⁶ Sua capacidade depende da observância das Escrituras, ao que Timóteo Carriker considerou como “obediência” e “compromisso”. Cf. CARRIKER, C. Timóteo. *A visão missionária na Bíblia: uma história de amor*. Viçosa: Ultimato, 2005. p. 125-127.

anos⁵⁰⁷. A proposta do modelo alternativo consiste na autogestão religiosa por igrejas indígenas autóctones. Desvencilhando-se do espírito de conquista que marcou a missão em tempos passados, mas que ainda persiste hoje, o trabalho desses missionários foi de acompanhar e caminhar junto com os povos e suas culturas. Fraternidade para eles aconteceu como “acompanhamento”, como parceria. Sobre a transformação da cultura, afirmaram o seguinte:

O processo de transformação não apaga a singularidade da cultura. Ao contrário, cada cultura se vê favorecida por meio do movimento que a leva a completar-se e realizar-se em Cristo, que desta maneira se converte em sua esperança⁵⁰⁸.

É necessária, então, uma nova razão (conversão), uma nova maneira de olhar (esperança) e uma nova maneira de pensar o mundo (diálogo). É preciso começar a experimentar o novo⁵⁰⁹, renovar a esperança e acreditar mais nas pessoas, além de perceber que nas pequenas coisas opera um grande Deus⁵¹⁰. Essas ações baseadas no poder do amor⁵¹¹ e na solidariedade são profundamente transformadoras, apesar de iniciarem tímidas⁵¹². Conforme constatou Jung Mo Sung, em uma sociedade de aparências, pequenas ações transformadoras são, via de regra, desqualificadas pelas grandes teorias sociais e teologias⁵¹³. Mas esta práxis transformadora opera em um novo marco: no diálogo, na via da fraqueza, na encarnação do reino, nos novos caminhos do Espírito, e com base no serviço (diaconia) e na fraternidade. Uma missão sem conquistadores e sem conquistas, pois a relação que existe é de acompanhamento, parceria e companheirismo⁵¹⁴. Eis o poder (vulnerabilidade) da missão para a transformação das culturas e do mundo.

⁵⁰⁷ HORST, Willis; MUELLER-ECKHARDT, Ute e PAUL, Frank. *Misión sin conquista*. Florida: Kairós, 2009. O livro relata a experiência missionária com o povo Toba-Qon.

⁵⁰⁸ HORST; MUELLER-ECKHARDT e PAUL, 2009. p. 62: “*El proceso de transformación no borra la singularidad de la cultura. Más bien, cada cultura se ve favorecida por medio del movimiento que la lleva a completarse y realizarse en Cristo, quien de esta manera se convierte en su esperanza*”.

⁵⁰⁹ O reino de Deus será consumado na eternidade, mas ele já está presente através dos seus sinais. Precisamos vivê-lo na esperança.

⁵¹⁰ Sherron Kay George incentiva a buscar os pequenos sinais da ação de Deus. O evangelho transformador é como sal, luz e fermento. Pode ser gradual ou repentinamente. Precisariamos manter uma renovada esperança escatológica. Cf. GEORGE, 2006. p. 116, 117.

⁵¹¹ Amar enquanto dinamismo de sair de si mesmo para o outro. Cf. MANUEL FERNANDEZ, Victor. *Teologia espiritual encarnada: profundidade espiritual em ação*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 31-46.

⁵¹² Cf. BERKLEY, James. *A essência do cristianismo: a relevância do verdadeiro cristianismo nos dias atuais*. São Paulo: Vida, 2002. p. 154-165.

⁵¹³ SUNG, 2006. p. 30.

⁵¹⁴ GEORGE, 2006. p. 13-15; HORST; MUELLER-ECKHARDT e PAUL, 2009. p. 19-33.

CONCLUSÃO

Para que um modelo missionário comunicativo possa interagir com este mundo, vai precisar de propostas altamente positivas e transformadoras. A igreja cristã como portadora e testemunha do evangelho, terá condições de prover essas contribuições. Contudo, como atrair o mundo à sua proposta? Como não ser mais uma proposta entre tantas possibilidades? Um caminho está no redescobrimento da diaconia missionária e do testemunho cristão. Antes de ser um agente de transformação, a igreja cristã na pós-modernidade vai precisar de uma metamorfose (1 Co 12.2), para tornar-se mais bela e atrativa ao mundo. Um portador do evangelho vive retamente, independentemente do estilo de vida do seu tempo.

Esta pesquisa buscou novos caminhos para a prática missionária cristã transformadora em um mundo plural. A alternativa proposta foi o modelo missionário comunicativo. Consiste em uma diaconia transformadora e em uma teologia da ação missionária testemunhal e comunicativa. Uma vez que a missão projeta a igreja no mundo, esta participação precisa acontecer orientada ao entendimento. Isto é, a prática missionária aconteceria em meio ao diálogo aberto com pessoas, culturas e religiões, em uma relação de mútuo enriquecimento.

A conclusão que chegamos é que uma teologia da missão relevante nesse momento histórico precisa ter algumas marcas. Uma primeira marca é uma teologia da força paradóxica. Sua força está em agir pela via da fraqueza. É um caminho de enfraquecimento das posições particulares e assentadas em antigas convicções e verdades. Esse caminhar permite que o agir seja flexível, criticável e aperfeiçoado. No reconhecimento da transitoriedade de suas interpretações particulares, abrem-se novas possibilidades para a igreja experimentar o evangelho transformador e testemunhá-lo ao mundo. Missão em fraqueza pode ter mais força de transformação do que a missão em categorias absolutizáveis, tão freqüentes na história da missão. O pensamento fraco pressupõe interação dos atores sociais e a formação de consensos pelo diálogo. A transformação não é simplesmente objetivo; é, antes, fruto do consenso. Se a nova configuração não for melhor do que a anterior, ao menos é fruto de acordos sociais opinantes e participativos.

Outra marca é o referencial do agir do Servo e Senhor Jesus, que quando ao se encarnar, escolheu o caminho da diaconia para chegar ao coração do mundo. O mestre uniu em seu ministério diaconia e missão de tal forma que não é possível

concebê-los separadamente no seguimento de Jesus. Não se trata de outro modelo de missão, mas do reconhecimento de que a completude da missão só é possível pela via diaconal.

Vulnerabilidade será outra marca incorporada como dimensão existencial. A vulnerabilidade do outro somente será reconhecida se a missão atentar para sua própria vulnerabilidade. Essa postura possibilita interações sociais, pois a realidade sensibiliza a igreja, que se move em direção ao frágil através da misericórdia e da compaixão, em uma vulnerabilidade compartilhada. Ao mesmo tempo, faz a igreja reconhecer que também é frágil e pode ser ajudada ou pode aprender com o outro, além de depender de Deus. Nessa dissertação esta dimensão foi refletida por meio do modelo *kenótico* que se baseia no próprio Jesus. No que tange à igreja, ela deve aprender a evangelizar e a ser evangelizada.

Também precisa ser uma teologia dialógica. O debate, com argumentação fundamentada, é a instância onde a proposta do evangelho será testemunhada, não só como discurso, mas como discurso prático, vivido. Isto implica em uma postura de abrir-se para o outro, em estar disposto a ouvir, e considerar suas contribuições, mesmo em questões fundamentais da fé cristã. Não significa o sincretismo de todas as opiniões do diálogo, antes, significa que vai submeter seus pressupostos a novos contextos e pontos de vista diferentes. Ao absorver novas perguntas e novos temas, a prática missionária contribui para a relevância da igreja, da missão e da teologia cristã no mundo, enriquecendo-as e possibilitando novos caminhos.

Esses novos caminhos não serão escolhidos pelo missionário ou pela igreja. A base da ação está no seguimento de Jesus e no ato criativo do Espírito, que nos faz importar-nos verdadeiramente pelos demais e contribuir para a construção de algo maior, que vai além da pessoa e da instituição. Na missão de Deus a igreja redescobre sua origem e seu chamado: procede de Deus e é chamada a participar da ação de Deus. É o ato de unir-se à vontade do Deus trino que enaltece a missão.

A marca dos valores do reino de Deus tangíveis na igreja, nos crentes e na prática missionária, é sua base de autoridade, que permite a entrada no diálogo como proposta factível. Uma ética renovada, tanto pessoal como social, é requerida para um modelo de missão transformacional comunicativo. Será necessário alargar as paredes da igreja, para que contemple os muros da cidade. Assumir uma paternidade mais ampla, da qual, por exemplo, os filhos e filhas do Brasil possam

ser incluídos em uma nova convivência e fraternidade, alargando-se os limites da casa do Pai para uma realidade mais incluyente.

A transformação pode começar através de diversas formas: maior participação política, desenvolvimento econômico, avivamentos, evangelização. O meio que aglutina estes aspectos, incorpora outras formas criativas e potencializa a virada de mudanças estruturais, é a missão transformadora de Deus. Dado o momento mundial e, sobretudo na América Latina – instabilidades sócio-políticas, crises financeiras, corrupção, violência, desigualdade social, crescimento do número de excluídos –, abre-se uma oportunidade ímpar para o testemunho cristão pela via diaconal. Não que seja o único caminho, mas ela constitui-se naquela via onde a voz da igreja será mais relevante para o seu tempo, não só pela mensagem, mas pela corporificação do evangelho em ação transformadora.

A participação da igreja no mundo não é de passividade nem de contemplação. Ela exerce voz profética e sua ação visa transformar pessoas, instituições, estruturas sociais e estruturas de poder, pela proclamação esperançosa do reino e pela convivência encarnacional desse mesmo evangelho. O desafio é integrar palavra e ação da mesma forma que o mestre Jesus viveu e inspirou. Identificar e desenvolver os dons e talentos das pessoas auxilia no cumprimento dessa missão abrangente.

Desde as primeiras cidades até hoje o mundo cresceu, inovou, mas os problemas antigos de violência, jogo do poder, guerra, exclusões, permaneceram e continuam sendo grandes desafios. Sem uma participação direta como comunidade-em-serviço (dimensão comunitária), com soluções concretas (dimensão prática) e denúncia das injustiças com autoridade (dimensão profética), o máximo que se conseguirá realizar serão pequenas reformas e remendos em um sistema econômico-social corrompido e limitado.

A diaconia como serviço cristão está baseada no evangelho de Boas Novas de Cristo e é mais que serviço social e ação política. Seu papel na transformação do mundo é fundamental, pois permite que a comunidade cristã pratique na sua convivência o evangelho que prega com a motivação correta: o amor. A via diaconal não é o caminho mais fácil nem mais rápido para a transformação. Contudo, apresenta elementos importantes para que a transformação seja profunda: a) parte da não-violência, ao adotar como prática o serviço; b) não só abre mão das estruturas de poder para sua ação, senão que também as critica e busca

transformá-las; c) dá ao serviço uma conotação mais elevada, pois a motivação é o amor e não uma relação de troca; d) tem sua expressão e vivência na vida em comunidade e não pela ótica do indivíduo; e) aponta para o Salvador, como aquele que pode efetivamente transformar o mundo. Este caminho não busca força em si mesmo, mas aponta para quem tem condições de consumir tão grande empreitada: Jesus Cristo, através do seu reino.

A diaconia, então, na sua forma de ser e reproduzir-se em atos de amor e esperança, abre novos caminhos de comunicação com o mundo. A verdade de Deus é testemunhada e a boa semente depositada em lugares que antes não eram alcançáveis ou não se abriam para recebê-la. Ao mesmo tempo, sua prática confirma o evangelho e atrai cada vez mais o mundo ao reino de Deus. Aqui reside o poder de atração da missão.

Dada a importância da diaconia para o mundo e a igreja, há uma necessidade de intensificar a conscientização e o ensino regular sobre o serviço cristão nas igrejas locais, seminários e faculdades de teologia, para que possam desenvolver uma identidade cristã diaconal e relevante. Esse caminho tem uma importante participação pública, pois onde domina a desigualdade, são os mesmos que ajudam e os mesmos que recebem. É preciso defender a transformação social do mundo começando por nossas comunidades. As nações podem ser profundamente transformadas pela missão de Deus comunicada por meio do serviço fraterno qualificado pela vivência da fé.

Historicamente a ação missionária da igreja cristã tem contribuído para que ocorressem profundas transformações no mundo. Por outro lado, lamentavelmente, ela também esteve aliada com sistemas opressores, validando-os e pondo em risco seu papel profético. A distinção entre ação comunicativa e ação estratégica pode ser útil à teologia da missão na elaboração de métodos e estratégias missionárias que promovam o respeito e dignidade humana. Quando agiu unilateralmente na relação com as culturas e com os não-cristãos, a prática missionária da igreja foi duramente contestada, e por sua continuidade histórica, ainda sofre essa resistência, mesmo optando por novos modelos de atuação. Na relação com as culturas e religiões, a inculturação se mostra como modelo comunicativo com alto potencial transformador, dado que convida o outro a participar do processo de vivência da fé, dom de Deus.

A missão não deveria ser levada a cabo de forma estratégica, manipulando as culturas e as religiões, promovendo formas de dominação. Essa premissa valeria

para todos os atores da sociedade, mas, sobretudo para a igreja que professa sua fé baseada no Cristo que reina – não em categorias monárquicas, mas em um tipo de reino diametralmente oposto à opressão e à dominação (Marcos 10.35-45) –, e que é partidário da justiça e do amor (Romanos 14.17). Agir comunicativamente seria antes uma questão de identidade cristã que uma questão metodológica.

O agir do Senhor Jesus Cristo é um modelo inspirador. Em sua vida terrena, viveu e anunciou o reino de Deus, um projeto de vida centrado na fidelidade à vontade do Pai, na prática da justiça e na solidariedade para com pecadores e marginalizadas em geral. A missão não tem como objetivo simplesmente uma sociedade melhorada, nem cristianizar as culturas do mundo. A proposta deve ir muito além da simples propagação do evangelho e da fé cristã. Se concordarmos que Deus é ação, seria o caso de avançarmos na compreensão de Deus ação-comunicativa. Descentrado da minha interpretação particular, revelado também no mundo. Evangelizar e ser evangelizado. Aprendizado mútuo. Diálogo e tolerância, numa relação humana genuína e libertadora. Um construto. Ainda não-pleno. Descentrado de visões particulares fundantes. Aberto e inclusivo.

Através de sucessivos consensos factuais, a missão se concentraria em cada contexto orientando-se ao entendimento e dialogando com cada cultura para uma transformação positiva do mundo. A proposta do reino de Deus é consistente e, pela ação do Espírito Santo, constantemente renovada e ampliada. A interação na sociedade para a transformação a partir da missão não está restrita a um grupo de missionários, líderes ou a especialistas. Mas pressupõe a participação de toda comunidade cristã em viver esta esperança. Uma limitação clara dessa abordagem reside no fato de que nem todos os atores sociais entrarão com uma postura aberta e democrática no debate. Muitos agirão de forma enganosa e tentarão manipular o consenso. Contudo, essa atitude criticável não deveria ser predominante na igreja. Por esta razão, o próprio Jesus ensinou o caminho da confissão de pecados, do perdão e da mútua consolação, para que seus seguidores e seguidoras soubessem aceitar-se na fragilidade que se fortalece pelo amor, pelo respeito e pela solidariedade que dignifica cada ser humano.

A mentalidade de que uma minoria foi especialmente escolhida para a missão e a de que a missão pode ser feita por delegação precisa ser contestada. Sem uma ampla participação da igreja, internamente na integração dos seus membros e externamente interagindo com o contexto, a igreja corre o sério risco de falhar

quanto à sua missão. O marco do diálogo aberto é um caminho na atual sociedade pluralista. O compromisso com o reino de Deus e sua justiça, baseado em amor e solidariedade, é marca distintiva e identitária da igreja.

Na perspectiva de testemunhas de Cristo, o papel da igreja é reconhecer fazer menção do que Deus está realizando, inclusive o que fez e o que ele fará. Ela sabe que não realiza nada com seus próprios esforços, mas depende em tudo de Deus, do poder que emana dele. Assim, o que realiza não é mérito próprio, mas é sua responsabilidade (ética e política); pois o máximo que faz é dar testemunho do agir de Deus. Por isso, suas ações deveriam fazer jus ao mesmo nível de ação que testifica. Deus comunica seu caráter através de suas ações. A igreja da mesma forma. Só que nem sempre no sentido positivo. Muitas vezes seu agir apontou para um caráter distorcido e interesses escusos. Optando por um agir comunicativo a ação missionária não ficará isenta do caráter falível dos agentes transformacionais, mas isto precisa estar claro no debate, para não se repetir a lógica de superioridade do cristianismo, que teima em permanecer em algumas práticas cristãs contemporâneas.

A missão deve reconhecer também que não pode salvar, nem mesmo levar a salvação. Ela testifica e é Deus quem salva. Conhecer a Deus e receber a vida de Jesus Cristo, no Espírito, é sua melhor contribuição ao mundo. Nossa mensagem não pode ser reduzida a um evangelho descrito em categorias cognitivas e metafísicas, simplesmente. Isto é, vivemos a experiência possível, tentativa, não-terminada, sujeita à reformulações (sobretudo de uma geração para outra ou um lapso maior de tempo). A igreja não deveria agir como superior pelo seu conhecimento de Deus nem apresentar seus ensinamentos em categorias universais incontestáveis, pois é necessário reconhecer a multiforme graça de Deus fora do entorno da igreja e abrir-se para o debate respeitoso, percebendo a presença de Deus no mundo. Este enfoque diminui a importância da ação humana como tal e aumenta as responsabilidades do cristão enquanto coerência com o projeto do reino, pois redireciona para Deus. A tentação de elaborar modelos missionários antropocêntricos e eclesiocêntricos ainda parece dominante. Ora a ênfase recai sobre as necessidades das pessoas, ora sobre a capacidade dos cristãos em supri-las. No entanto, o chamado missionário é um convite à missão de Deus. O desafio é ser testemunha, não herói capacitado e treinado.

A prática missionária enfrenta ainda o agravamento das distorções no encontro do evangelho com as culturas. Se por um lado a igreja foi intolerante com a cultura do outro, por outro lado, assumiu acriticamente a cultura ocidental, especialmente a noção de progresso, de acumulação e o consumo de massa. Ao fazer concessões em demasia e identificar-se tanto com essa cultura, acaba por sacrificar o evangelho no altar do mercado. Nesse sentido, não há mais vocação profética da igreja. A pós-modernidade quer manter a voz contestadora da igreja tolhida.

A motivação para a missão não pode sucumbir ao desejo de crescimento sob a ótica comercial (aumento de arrecadação e influência), igrejas-franquias com metas numéricas e econômicas (distante de um modelo de discipulado) e o uso excessivo de instrumentos marqueteiros nas estratégias eclesiais. A liderança cristã não é uma reunião de homens de negócios, com apertadas agendas e centrados em estatísticas de crescimento e expansão.

Para que a igreja possa interagir com a sociedade é preciso que se mostre ao mundo como uma comunidade com voz profética e propostas práticas que sejam contra a corrente da sociedade consumista e mercadológica. Baseado no amor ao próximo, sacrificial, voluntário, atendendo às necessidades reais daqueles que sequer fazem parte do sistema vigente, a igreja cristã levanta novas propostas em defesa da vida e do bem estar. Os últimos e os que não são começam a ser lembrados e são assistidos, não só com bens e serviços, mas através de consolo, companhia, solidariedade, defesa dos direitos, alívio e esperança. Para isso, será necessário sofrer a *kenosis* até o fim. *Kenosis* é transformação. Toda a *missio Dei* está aí.

O momento atual está propício para uma abertura ao diálogo, com possibilidades de se configurar novas práticas missionárias mais tolerantes, capazes de encontrar nas culturas elementos de unidade, ao invés de motivos para dominação. Contudo, o caminho do debate não garante estabilidade, mas é uma forma de amar, de respeitar e de reconhecer no outro a si mesmo. É um repúdio às formas autoritárias de fazer missão. Em síntese, um modelo missionário comunicativo potencializa a prática da justiça, da valorização do ser humano e da transformação social.

REFERÊNCIAS

A BIBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida, ed. rev. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

ADIWARDANA, Margaretha N. *Missionários: preparando-os para perseverar*. Tradução de Werner Fuchs. 2 ed. Londrina: Descoberta, 2001.

ALDRICH, Joseph C. *Amizade: a chave para a evangelização*. São Paulo: Vida Nova, 1992.

ANDRADE, Sergio e SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Diaconia no contexto nordestino: desafios – reflexões – práxis*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. (Série Diaconia na América Latina, 3).

ARIAS, Mortimer. *Anunciando el reino de Dios: evangelización integral desde la memoria de Jesús*. San José, Costa Rica: Varitec, Visión Mundial, 1998.

ASSMANN, Hugo. *Clamor dos pobres e “racionalidade econômica”*. São Paulo: Paulinas, 1990. (Coleção temas de atualidade).

_____, & SUNG, Jung Mo. *Competência e sensibilidade solidária: educar para esperança*. Petrópolis: Vozes, 2000.

AZEVEDO, Marcelo de Carvalho. Evangelização, inculturação e vida religiosa. In: *Convergência*, n. 209, p. 33-45. Petrópolis: Vozes, 1988.

AZEVEDO, Marcos Antonio Farias. *Igreja: princípios neotestamentários de crescimento*. Vitória: Unida, 2007.

BAKKE, Raymond. *Misión integral en la ciudad*. Buenos Aires: Kairós, 2002.

BARRO, Jorge Henrique. *De cidade... em cidade...: elementos para uma teologia bíblica da missão urbana em Lucas – Atos*. 2 ed. Tradução de César Marques Lopes. Londrina: Descoberta, 2006.

BARROS, Wilson T. de. *Teologia da missão*. Londrina: Descoberta, 2003.

BEDFORD, Nancy E. La misión en el sufrimiento y ante el sufrimiento. In: PADILLA, C. René (Ed.). *Bases bíblicas de la misión: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Nueva Creación; Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1998. p. 383-403.

BEOZZO, José Oscar (Org.). *Produzir a esperança: projetos de sociedade e utopia do reino*. São Paulo: Paulus, 2001. (Coleção teologia popular).

BERKLEY, James. *A essência do cristianismo: a relevância do verdadeiro cristianismo nos dias atuais*. São Paulo: Vida, 2002.

BEULKE, Gisela. *Diaconia em situação de fronteira: um exemplo chamado Balsas*. São Leopoldo: Sinodal: Centro de Estudos Bíblicos, 2001. (Série Diaconia na América Latina, 2)

_____, (Org.) *Diaconia: um chamado para servir*. São Leopoldo: Sinodal, [s.d].

BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo, Ática, 1992.

_____, *Encarnação: a humanidade e a jovialidade de nosso Deus*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, Lina. *Espírito e missão na obra de Lucas-Atos: para uma teologia do Espírito*. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção teologia atual).

BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Evangelizar é comunicar: fundamentação bíblico-teológica da pastoral da comunicação*. São Paulo: Paulinas, 2009.

BONILLA, Yattenciy. A graça e a ética libertadora de Jesus. In: ORTEGA, Ofelia (Org.). *Graça e Ética: o desafio da ética às nossas eclesiologias*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2007. p. 99-106.

BONINO, José Míguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

_____. Visão da mudança social e de suas tarefas por parte das igrejas cristãs não-católicas. In: *Fé cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 160-179.

BONNKE, Reinhard. *Evangelismo con fuego: encendiendo la pasión por los perdidos*. Frankfurt: Full Flame, 2003.

BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. Tradução de Geraldo Korndorfer; Luis M. Sander. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOYER, Orlando. *Ganhador de Almas*. São Paulo: Vida, 1975.

BRANDT, Hermann. *O encanto da missão: ensaios de missiologia contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal; EST; CEBI, 2006.

BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*. São Paulo: Paulinas, 1998.

_____, *A missão evangelizadora no contexto atual: realidades e desafios a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 2006.

BUGBEE, Bruce e BISPO, Armando. *Como descobrir seu ministério no corpo de Cristo: uma introdução à rede ministerial*. São Paulo: Vida, 2002.

CARRIKER, C. Timóteo. *A visão missionária na Bíblia: uma história de amor*. Viçosa: Ultimato, 2005.

CASTRO QUIROGA, Luis Augusto. *El gusto por la misión: manual de misionología para seminarios*. Colombia: CELAM, 1994.

CHEUICHE, Antonio do Carmo. *Cultura e evangelização*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. (Coleção Teologia, 5).

COLOMBERO, Giuseppe. *Vida religiosa: da convivência à fraternidade*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2004.

COMBLIN, Jose. *O tempo da ação: Ensaio sobre o Espírito e a História*. Tradução de Glinda Monteiro. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____, *O caminho: ensaio sobre o seguimento de Jesus*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção temas de atualidade).

_____, *Desafios aos cristãos do século XXI*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____, *Viver na cidade: pistas para a pastoral urbana*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1996. (Coleção temas de atualidade).

_____. *Diaconia na cidade*. In: ANDRADE, Sergio e SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Diaconia no contexto nordestino: desafios – reflexões – práxis*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. (Série Diaconia na América Latina, 3). p. 75-90.

COMISSÃO BRASILEIRA DE EVANGELIZAÇÃO. *Para que o mundo e o Brasil ouça a sua voz: documentos de Lausanne*. [S.l.], [s.d.].

COOK, Guilherme. *Evangelização é comunicação: problemas e soluções para despertar uma evangelização mais ativa em sua igreja*. Campinas: United Press, 1998.

COSTA, Severino Dias Filho. *A ética do discurso de J. Habermas: uma alternativa à crise da modernidade*. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia Social, Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 1995.

DANIEL-ROPS, Henri. *A vida diária nos tempos de Jesus*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 1988.

DEIROS, Pablo A. (Ed.). *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Michigan: Nueva Creación; Buenos Aires: FTL, 1986.

DÍEZ, Miguel. *Economía del reino*. 2 ed. Lima: REMAR, 2003.

DRIVER, John. *Contra a corrente: ensaios de eclesiologia radical*. Tradução de Valeria Fontana e Eber Cocareli. Campinas: Cristã Unida, 1994.

ESCOBAR, Samuel. Missão cristã e transformação social. In: YAMAMORI, Tetsunao, PADILLA, C. René e RAKE, Gregório (Ed.). *Servindo com os pobres na América Latina: modelos de ministério integral*. Tradução de Hans Udo Fuchs. Londrina: Descoberta, 1998, p. 61-84.

_____. La naturaleza comunitaria de la iglesia. In: PADILLA, C. René e YAMAMORI, Tetsunao (Ed.). *La iglesia local como agente de transformación: una eclesiología para la misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2003, p. 75-101.

_____. El poder y las ideologías en América Latina. In: DEIROS, Pablo A. (Ed.). *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1986. p. 141-180.

EWEL, C. Rosalee V. Ética e missão transformadoras. In: KOHL, Manfred W. e BARRO, Antonio C. (Org.). *Missão integral transformadora*. 2 ed. Londrina: Descoberta, 2006, p. 113-130.

FONTANA, Júlio. O grande paradigma da inculturação do evangelho nos primórdios da igreja. In: *Ciberteologia* (Revista de Teologia & Cultura). Ano II, n. 7. p.1-8, Disponível em <[http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/ograndeparadigmada inculturacao.pdf](http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/ograndeparadigmada%20inculturacao.pdf)>. Acesso em 02 jan. 2010.

GAEDE NETO, Rodolfo. *A diaconia de Jesus: uma contribuição para a fundamentação teológica da diaconia na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal: CEBI: São Paulo: Paulus, 2001. (Série Diaconia na América Latina, 1).

GEORGE, Sherron Kay. *Participantes da graça: parceria na missão de Deus*. Tradução de Paul Tornquist; Márcia Sell e Márcia Formiga. São Leopoldo: Sinodal: Quito: CLAI, 2006. (Série Parceria na missão de Deus).

GERSTENBERGER, Erhard S. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2007.

GONDIM, Ricardo. *Missão integral: em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte, 2010.

GONZÁLES, Justo L. e ORLANDI, Carlos Cardoza. *História do movimento missionário*. São Paulo: Hagnos, 2008.

GUTIÉRREZ, Germán. Vulnerabilidad, corporalidad, sujeto y política popular. *Pasos*. n. 121, p. 1-12. San José – Costa Rica: Segunda Época: DEI, 2005. septiembre-octubre, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. 2 ed. Madrid: Cátedra, 1994. (Colección Teorema. Série Mayor.)

_____. *Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987a. (Tomo I).

_____. *Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987b. (Tomo II).

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002a.

_____. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002b.

_____. *Racionalidade e Comunicação*. Tradução de Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70: 2002c. (Biblioteca de filosofia contemporânea).

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. 2 ed. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. O conceito de saber de Hannah Arendt. In: FREITAG, B. G. & ROUANET, S.P. (Orgs). *Habermas: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1980, p. 100-118.

_____. *Discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Petrópolis: Loyola, 2004.

HIEBERT, Paul G. *O evangelho e a diversidade de culturas: um guia de antropologia missionária*. São Paulo: Vida Nova, 1999.

HOFFMANN, Arzemiro. *A cidade na missão de Deus: o desafio que a cidade representa para a Bíblia e à Missão de Deus*. Curitiba: Encontro; São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2007. (Série Parceria na Missão de Deus).

HORST, Willis; MUELLER-ECKHARDT, Ute e PAUL, Frank. *Misión sin conquista: acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*. Florida: Kairós, 2009.

HURLBUT, Jesse Lyman. *História da igreja cristã*. ed. rev. e atual. São Paulo: Vida, 2007.

HURN, Raymond W. et al. *Descubra su ministerio*. Kansas: Nazarena, 1993.

IRARRÁZAVAL, Diego. *Inculturación: amanecer eclesial en América Latina*. Puno: IDEA; Lima: CEP, 1998.

_____. Evangelio inculturado y universal. *Ciberteologia: revista de teologia e cultura*. n 2, Out-Dez, 2005, p. 1-22. Disponível em <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/evangelho_inculturado>. Acesso em: 02 jan. 2010.

KÄSER, Lothar. *Diferentes culturas: uma introdução à etnologia*. Londrina: Descoberta, 2004.

KIRK, J. Andrew. *O que é missão? Teologia bíblica de missão*. Londrina: Descoberta, 2006.

KOHL, Manfred W. Missão: o coração da igreja para o novo milênio. In: KOHL, Manfred Waldemar e BARRO, Antonio Carlos (Orgs.). *Missão integral transformadora*. 2 ed. Londrina: Descoberta, 2006. p. 45-68.

KORNFELD, David. *Desenvolvendo dons espirituais e equipes de ministério*. São Paulo: Sepal, 1997.

KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. Tradução de Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 1993.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 11 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

LEÓN, Jorge. A . *A caminho de uma evangelização restauradora*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2010. (Serie Parceria na Missão de Deus).

LINTHICUM, Robert C. *Cidade de Deus, Cidade de Satanás: uma teologia bíblica da igreja nos centros urbanos*. 2 ed. Tradução de Leoni Terezinha Penno A. de Abreu. Belo Horizonte: Missão, 1995.

_____, *A transformação da cidade: teoria e prática da evangelização urbana*. Belo Horizonte: Missão, 1990.

LOPES, Cesar M. A dimensão estratégica da ação segundo Habermas e a pastoral protestante histórica. In: *Práxis Evangélica*, n. 4, p. 47-69. Londrina: FTSA, Descoberta, 2003.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes: Clacso, 2000.

MANUEL FERNANDEZ, Victor. *Teologia espiritual encarnada: profundidade espiritual em ação*. São Paulo: Paulus, 2007.

MARASCHIN, Jaci. Um caminho para a teologia no Brasil. In: ALVES, Rubem et al. *Tendências da teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1977. (Coleção teologia no Brasil, 4), p. 135-152.

MARDONES, Jose Maria: *Sociedad moderna y cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1985.

MASTON, T. B. *Andar como Cristo andou*. 2 ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1994.

MILLER, Darrow L. *Discipulando naciones: el poder de la verdad para transformar culturas*. Arizona: FHI, 2001.

MIRANDA, Mario de França. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001. (Série Teológica, 3).

_____. *Igreja e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2009.

MOHAMA, João. *Teologia das relações humanas*. São Paulo: Loyola, 1982.

MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____, *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. 3 ed. rev. e atual. São Paulo: Teológica: Loyola, 2005.

MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005, (Tomo II, E-J).

MOXNES, Halvor. *A economia do reino: conflito social e relações econômicas no Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulus, 1995.

MÜLLER, Enio R. *Teologia cristã: em poucas palavras*. São Paulo: Teológica; São Leopoldo: EST, 2005.

NASCIMENTO FILHO, Antonio José do. *O papel da ação social na evangelização e missão na América Latina: uma visão contemporânea*. Campinas: LPC, 1999.

NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

NORDSTOKKE, Kjell. *Diaconia. Fe y servicio en un mundo que sufre*. La Paz: Lámpara, 1998a.

_____, *Diaconia*. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia pratica no contexto da América Latina*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 1998b, p. 268-290.

_____. (Org.) *Diaconia: fé em ação*. São Leopoldo: Sinodal, 1995

_____. (Org.) *A diaconia em perspectiva bíblica e histórica*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Desafios éticos da globalização*. 2 ed.. São Paulo: Paulinas, 2001. (Coleção ética e sociedade).

OSBORN, T.L. *Ganhando almas*. Rio de Janeiro: Graça [s.d.]

PACKER, J. I. *Evangelização e soberania de Deus*. São Paulo: Vida Nova, 1966.

PADILLA, C. René. *Missão Integral: ensaios sobre o Reino e a Igreja*. São Paulo: FTL-B/Temática, 1992.

_____. *O que é missão integral?* Tradução de Wagner Guimarães. Viçosa: Ultimato, 2009.

_____. *Economía humana y economía del reino de Dios*. Buenos Aires: Kairós, 2002.

_____. e YAMAMORI, Tetsunao (Ed.) *La iglesia local como agente de transformación: una eclesiología para la misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2003.

_____; RAKE, Gregório. *Servindo com os pobres na América Latina: modelos de eclesiologia integral*. Londrina: Descoberta, 1998.

PANAZZOLO, João. *Missão para todos: introdução à missiologia*. São Paulo: Paulus, 2006. (Coleção Teologia Sistemática).

PANNENBERG, Wolfhart. *Fé e realidade*. São Paulo: Fonte: Novo Século, 2004.

PAREDES, Tito. *El evangelio: un tesoro en vasijas de barro. Perspectivas antropológicas y misionológicas de la relación entre el evangelio y la cultura*. Buenos Aires: Kairós, 2000.

PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós) Modernidade: introdução ao "pensamento fraco" de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005.

PEDREIRA, Eduardo Rosa. *Do confronto ao encontro: uma análise do cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

PIEDRA, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina: Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*. Vol. 1. Tradução de Roseli Schrader Giese. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2006.

_____. *Evangelização protestante na América Latina: Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*. Vol. 2. Tradução de Roseli Schrader Giese. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008.

PRICE, Donald E. (Org.) *Que será dos que nunca ouviram?* São Paulo: Vida Nova, 2000.

PURKISER, W.T. (Red.) *Explorando nuestra fe cristiana*. Kansas: Nazarena, 1994.

QUEIROZ, Carlos. Missão e espiritualidade. In: ANDRADE, Sergio e SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Diaconia no contexto nordestino: desafios – reflexões – práxis*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 91-114

QUEIRUGA, Andrés Torres. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 1997.

- RAMOS, Robson. *Evangelização no mercado pós-moderno*. Viçosa: Ultimato, 2003.
- ROBERTSON, Archibald Thomas. *Comentario al texto griego del Nuevo Testamento*. Barcelona: CLIE, 2003. (obra completa).
- ROOY, Sidney. *Misión y encuentro de culturas*. Buenos Aires: Kairós, 2001.
- ROSA, Vanderlei. *O dualismo na teologia cristã*. São Paulo: Fonte, 2010.
- SAMUEL, Vinay e SUGDEN, Chris (Eds.). *Mission as transformation*. Irvine: Regnum, 1999.
- SANDERS, John. (Ed.); FACKRE, Gabriel & NASH, Ronald H. *E aqueles que nunca ouviram?* Três pontos de vista sobre o destino dos não evangelizados. Arapongas: Aleluia, 1999.
- SHEDD, Russel. *Evangelização: fundamentos bíblicos*. São Paulo: Shedd, 2006.
- SILVA, Marcio A. da. *O evangelho na pós-modernidade*. Vitória: Reformata, 2003.
- SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- SMITH, Oswald J. *Evangelizemos o mundo*. São Paulo: EMPREVAN, 1969
- SOARES, Sebastião Armando G. Evangelização e diaconia. In: CESE Cordenadoria Ecumênica de Serviço. Cidadania e diaconia. *Debate*, Salvador, ano VI, n. 5, p. 45-60, Julho de 1996,
- SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- SOTER – SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Org.) *Religião e transformação social no Brasil hoje*. Congresso Soter 2006. Belo Horizonte. São Paulo: Paulinas, 2007.
- STALSETT, Sturla J. Vulnerabilidad, dignidad y justicia: valores éticos fundamentales en un mundo globalizado. *Pasos*, n. 111, p. 13-19. San José – Costa Rica: Segunda Época: DEI, enero-febrero, 2004.
- _____, El sujeto, los fundamentalismos y la vulnerabilidad. *Pasos*, n. 104, p. 33-34. San José – Costa Rica: Segunda Época: DEI, noviembre-diciembre, 2002.
- STAM, Juan B. *Profecia bíblica e missão da igreja*. Tradução de Roseli Giese. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- STEUERNAGEL, Valdir Raul. *O caminho do discipulado: uma conversa entre o Salmo 146 e o Cântico de Maria*. Belo Horizonte: Missão; Curitiba: Encontrão, 1993.
- _____, *Obediência missionária e prática histórica*. São Paulo: ABU, 1993.

STOTT, John R.W. *Mentalidade cristã*: posicionamento do cristão em uma sociedade não-cristã. 5 ed. Niterói: VINDE, 1997.

SUESS, Paulo. Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena. In: BRANDÃO, Carlos et al. *Inculturação e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 160-175.

_____. *Inculturação: Desafios – Caminhos – Metas*. REB. v. 49, Petrópolis: 1989, p. 81-126.

_____. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. Ensaios de missiologia. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. Apontamentos para a evangelização inculturada. In: COUTO A. Márcio; BATAGIN, Sônia (Orgs.) *Novo milênio: perspectivas, debates, sugestões*. São Paulo: Paulinas, 1997. p.11-52.

SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. São Paulo: Fonte, 2008.

_____, *Experiência de Deus: ilusão ou realidade?* São Paulo: FTD, 1991. (Coleção biblioteca de ensino religioso).

_____. Cristianismo y “otro mundo es posible”. *Pasos*, n. 125, p. 24-31. San José – Costa Rica: Segunda Época: DEI, mayo-junio, 2006.

SWEET, Leonard (Ed.). *A igreja na cultura emergente: cinco pontos de vista*. São Paulo: Vida, 2009.

TARSO, Paulo de (Org.). *Sementes de transformação*. [S.I.]: CAPB, 2008.

TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. 18 ed. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte, 2009.

_____. *Amor, poder e justiça: Análises ontológicas e aplicações éticas*. São Paulo: Fonte, 2004.

TORRES, Djalma. Justiça, paz e fé cristã. In: ANDRADE, Sergio e SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Diaconia no contexto nordestino: desafios – reflexões – práxis*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 115-124.

VALLE, Carlos A. *Comunicación y misión: en el laberinto de la globalización*. São Leopoldo: Sinodal; Londres: WACC; Quito: CLAI, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *Depois da cristandade: por um cristianismo não-religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *O fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____, DERRIDA, Jacques. *A Religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

_____, RORTY, Richard; ZABALA, Santiago (Org.). *O futuro da Religião: solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

VICEDOM, Georg F. *A missão como obra de Deus: introdução a uma teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

VIGIL, Jose Maria. *Teologia do pluralismo religioso: para uma leitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.

WAGNER, C. Peter. *Descubra seus dons espirituais*. 3 ed. São Paulo: Abba Press, 2001.

WILLIS, Avery Jr. *La base bíblica de las misiones*. El Paso: CBP, 1987.

ZABATIERO, Julio P. T. As dimensões da ação: construindo o referencial teórico da teologia prática. *Práxis Evangélica*, n. 2, p. 9-28. Londrina: FTSA, Descoberta, 2003.

ZWETSCH, Roberto E. Evangelho, missão e culturas – o desafio do século XXI. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. (Org). *Teologia prática no contexto da América Latina*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal, ASTE, 1998, p. 221-244.

_____, *Missão como com-paixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008. (Serie Parceria na Missão de Deus).