

ROBERTO ERVINO ZWETSCH

MISSÃO COMO COM-PAIXÃO

**POR UMA TEOLOGIA DA MISSÃO EM PERSPECTIVA
LATINO-AMERICANA**

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de Doutor em Teologia
Escola Superior de Teologia
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação
Área: Teologia e História

Orientador: Dr. Rudolf von Sinner

São Leopoldo, Julho de 2007

ROBERTO ERVINO ZWETSCH

MISSÃO COMO COM-PAIXÃO

POR UMA TEOLOGIA DA MISSÃO EM PERSPECTIVA LATINO-AMERICANA

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de Doutora em Teologia
Escola Superior de Teologia
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação
Área: Teologia e História

Data: julho de 2007

Dr. Luiz Longuini Neto – Doutor em Teologia – Rio de Janeiro

Dr. Luiz Carlos Susin – Doutor em Teologia – PUC-RS

Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatiero – Doutor em Teologia – EST

Dr. Ricardo Willy Rieth – Doutor em Teologia – EST

Dr. Rudolf von Sinner – Doutor em Teologia – EST

“Ex quibus patet, quomodo vita christiana non set in esse, set in fieri, non in victoria, sed in pugna, non in iustitia, sed in iustificatione”.

“A vida cristã não consiste em ser, mas em tornar-se, não na vitória, mas na luta, não na justiça, mas na justificação”.

Martim Lutero
WA 57, Gal, p. 502.

“La iglesia se predica desde los pobres, y no nos avergonzamos nunca de decir la Iglesia de los pobres, porque entre los pobres quiso poner Cristo su cátedra de redención”.

Monseñor Oscar A. Romero,
Navidad de 1978

“A Missão é, sobretudo, Testemunho”.

D. Pedro Casaldáliga

“A compaixão e a oração são necessárias mais do que qualquer tipo de apologética triunfalista”.

Samuel Escobar

“A alegria é a prova dos nove”.

Oswald de Andrade
1928, Manifesto Antropófago

DEDICATÓRIA

IN MEMORIAM

ERNESTO ERVINO ZWETSCH
(1929-2006),
meu querido pai

RICARDO WANGEN
(1924-2006),
meu saudoso mestre

AGRADECIMENTOS

Uma pesquisa como esta só se torna possível com a participação e colaboração de muitas pessoas e instituições. Por isto, é justo que faça os agradecimentos a toda uma comunidade que me apoiou, incentivou e não mediu esforços para que eu pudesse chegar até aqui. Agradeço ao pessoal da Biblioteca da EST, pela compreensão e auxílio durante todo o período da pesquisa. Estendo também os agradecimentos à comunidade acadêmica do IEPG, estudantes e corpo docente que, em diversos momentos, participaram da gestação do tema. Menciono aqui especialmente o Grupo de Pesquisa de Ética Teológica e Sociedade, coordenado pelo Dr. Rudolf von Sinner e os colegas André Musskopf e Antônio Carlos Teles da Silva, por sugestões ao roteiro da tese. Agradeço ao apoio e incentivo dos colegas do Departamento de Teologia Prática da EST durante todo o período dedicado ao doutorado. De modo especial, agradeço aos primeiros leitores dessa tese, os quatro teólogos estudados que aceitaram me acompanhar desde os primeiros contatos: José Míguez Bonino, René Padilla, Valdir Steuernagel e Hermann Brandt. Um agradecimento muito cordial também a Sherron Key George, Martin Norberto Dreher, Ricardo W. Rieth e Júlio Zabatiero que leram partes do texto e deram importantes sugestões. Agradeço de modo particular ao meu compadre Rogério Sávio Link pelo apoio à família e, na última etapa, ao árduo trabalho de edição e formatação do texto. Seus conhecimentos na arte de computação gráfica foram importantes para a apresentação final da tese. Agradeço a minha comadre Nívia Ivete Núñez de la Paz, pelo apoio permanente à família. Lembro aqui também minha família, mãe, irmãs e irmãos que, mesmo de longe, me incentivaram o tempo todo. De modo especial faço memória de meu pai, a quem dedico a tese, que acompanhou minha caminhada desde os tempos de estudante de teologia. Ele e minha mãe foram a nossa retaguarda de fé e amor quando minha esposa e eu trabalhamos como missionários na Amazônia junto aos povos indígenas. O pai participou do início deste projeto, mas já não pôde mais vê-lo realizado. Agradeço a Liane Zwetsch que num momento difícil no último mês veio de Joinville para apoiar no cuidado de meu filho Daniel. Agradeço a Sandra da Rosa Pinheiro e Airton Rodrigues da Silva, cuja dedicação na retaguarda doméstica me permitiu muitas horas adicionais de trabalho. Agradeço à Escola Superior de Teologia pelo apoio à pesquisa a partir do Programa de Qualificação Docente, através do qual recebi horas semanais de pesquisa e uma sensível redução no valor dos créditos junto ao IEPG. Agradeço à ELCA – Evangelical Lutheran Church in America que me concedeu uma bolsa de estudos durante meu período sabático em 2000, para aperfeiçoar os conhecimentos da língua inglesa na International House da Universidade de Chicago e na Lutheran School of Theology da mesma cidade nos EUA. Agradeço à FLM – Federação Luterana Mundial pelo convite para participar de um Mission Encounter, em Berlim, no ano de 2001, onde apresentei um trabalho que serviu como subsídio para esta tese. O mesmo agradecimento faço ao Dr. Lukas Vischer e ao International Reformed Centre John Knox pelo convite para participar do encontro Mission and Creation, em setembro de 2006, em Genebra. Esta viagem me permitiu trabalhar com o tema da ecologia na missão, além de entrevistar o Dr. Kjell Nordstokke sobre os documentos de missão publicados pela FLM, a quem também estendo meu agradecimento. Agradeço a Nélio Schneider e Luís Marcos Sander pela revisão da redação final. Agradeço à Comunidade de Educação Teológica Ecumênica Latino-Americana e Caribenha – CETELA pelo apoio institucional e acadêmico, nas pessoas de seus dois últimos presidentes, Dr. Jaime Prieto e Dr. Néstor Míguez. Agradeço de um modo muito especial ao meu orientador, Dr. Rudolf Von Sinner, que me acompanhou durante a maior parte da pesquisa, me incentivando sempre e, na reta final, ajudando-me a cumprir os prazos. Sua ajuda foi inestimável e está presente em muitos momentos da redação da tese. Por fim, agradeço a minha esposa Lori Altmann pelo acompanhamento amoroso e firme ao longo desse árduo tempo de pesquisa. Sua presença e incentivo, paciência e carinho me sustentaram principalmente quando temia não concluir o projeto. E junto com ela agradeço a minha filha Pamalomid e aos meus filhos Binô Maurirá e Daniel que acompanharam com dedicação e muita compreensão as minhas ausências, nunca deixando de me incentivar. Todas estas maravilhosas pessoas e quem sabe outras que agora não lembro são parte de mim neste trabalho. A elas também ofereço aquilo que consegui realizar e agora apresentar.

ZWETSCH, Roberto Ervino. **Missão Como Com-Paixão: Por uma Teologia da Missão em Perspectiva Latino-Americana.** São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, 2007. [Tese de Doutorado]

RESUMO

O projeto mercantil-missionário que, a partir do final do século 15, Espanha e Portugal desenvolveram na América Latina, incorporou os povos nativos num sistema colonial que aliava a cruz e a espada, submetendo-os à fé católica e ao Império. O protestantismo marca presença contínua somente a partir do século 19, também dentro do sistema colonial, só que sob a tutela de novos estados, como Inglaterra, Holanda e Dinamarca, depois EUA. O protestantismo de missão, procedente da Inglaterra e EUA, através de sociedades missionárias, associações interdenominacionais e organismos missionários de distintas igrejas evangélicas, realizou uma obra missionária importante, uma vez que o protestantismo étnico não assumiu característica missionária. Consolidada a presença evangélica no final do século 19, como alternativa à hegemonia religiosa católica, a chegada do pentecostalismo no início do século 20 fez dessa vertente popular do protestantismo o setor mais dinâmico. A partir dessa história, a tese debate criticamente a teologia da missão protestante (ou a ausência dela) e as perspectivas ecumênicas para a missão cristã no século 21 desde a perspectiva latino-americana. O método adotado foi estudar a teologia da missão presente na obra de quatro teólogos protestantes, dois deles oriundos do protestantismo de missão, José Míguez Bonino e C. René Padilla; e dois outros oriundos do protestantismo de imigração, Valdir Steuernagel e Hermann Brandt. Os três primeiros como representantes do protestantismo latino-americano e o último como representante da teologia européia que dialoga com a teologia da América Latina. O autor propõe como paradigma missionário para o século 21 **missão como com-paixão**, entendida como expressão plural que denota a ação compassiva de Deus para com a humanidade, através da qual ele a convoca para participar de sua *missio* em direção ao reinado de paz e justiça. A igreja-em-missão participa da *missio Dei* através da proclamação do evangelho, do serviço libertador e da solidariedade evangélica. A tese procura demonstrar como a missão é o instrumento de Deus para a *libertação da igreja* por meio do seu Espírito. É o Espírito que impulsiona o povo de Deus a uma ação missionária como *com-paixão* no seguimento de Cristo para a transformação do mundo.

ZWETSCH, Roberto Ervino. **Mission as Com-Passion**: Toward a Theology of Mission in Latin American Perspective. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, 2007. [A Doctoral Dissertation]

ABSTRACT

The mercantile-missionary project that Spain and Portugal developed in Latin America at the end of the fifteenth century incorporated the native peoples within a colonialist System, submitting them to the Catholic faith and to the Empire, marked by the alliance between the cross and the sword, imposed new faith under the Catholic hegemony for more than three hundred years. Protestantism is continuously present as of the 19th century, also within the colonial system, but under the tutelage of new states, such as England, Holland and Denmark, and later the United States of America. After the evangelical immigrants, who constituted ethnic communities without missionary characteristics, the Protestantism of mission, coming from England and the United States of America, responded best to this new moment through missionary societies, interdenominational associations and missionary entities from different evangelical churches. With the consolidation of the evangelical presence by the end of the 19th century as an alternative to the Catholic religious hegemony, the coming of Pentecostalism in the beginning of the 20th century soon transformed this popular branch of Protestantism into the most dynamic sector. Based on this history, this dissertation debates the theology of the Protestant mission (or lack of it) and the ecumenical perspectives for Christian mission in the 21st century from the Latin American perspective. The method used was to study the theology of mission present in the works of four Protestant theologians, two of them from the Protestantism of mission, José Míguez Bonino and C. René Padilla; and the other two from the Protestantism of immigration, Valdir Steuernagel and Hermann Brandt. The first three are representatives of Latin American Protestantism and the last one is a representative of European theology that dialogs with Latin American theology. The author proposes as a missionary paradigm for the 21st century **mission as com-passion**, understood as a plural expression that denotes the compassionate action of God with humanity, through which he calls humanity to participate in his *missio* aimed at the kingdom of peace and justice. The church-in-mission participates in the *missio Dei* through the proclamation of the gospel, liberating service and evangelical solidarity. The dissertation seeks to demonstrate how mission is God's instrument for the *liberation of the church* through his Spirit which impels God's people to missionary action that is manifested as *com-passion* in following Christ for the transformation of the world.

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA.....	4
AGRADECIMENTOS.....	5
INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1. CONTEXTO E REFERÊNCIAS TEÓRICAS.....	16
1.1. O contexto da missão protestante na América Latina.....	16
1.1.1. O contexto histórico e cultural da missão protestante na América Latina.....	16
1.1.2. Tipologias e crise do protestantismo na América Latina.....	37
1.2. Teologia e missão: Pressupostos para um novo paradigma.....	43
1.2.1. Teologia e novos paradigmas.....	46
1.2.2. Teologia prática e missão.....	59
1.2.3. <i>Missio Dei: uma perspectiva trinitária de missão</i>	74
1.3. Síntese e perspectivas.....	79
CAPÍTULO 2. CONTRIBUIÇÕES PROTESTANTES À TEOLOGIA DA MISSÃO – I:	
IGREJAS DE MISSÃO.....	81
2.1. A teologia da missão em José Míguez Bonino.....	81
2.1.1. <i>Trajectoria biográfica e teológica: “sou evangélico”</i>	81
2.1.2. <i>Missão como obediência da fé e do amor eficaz</i>	87
2.1.3. <i>Missão como princípio material de uma teologia evangélica na América Latina</i>	109
2.1.4. <i>Síntese e questões para debate</i>	124
2.2 – A teologia da missão em C. René Padilla.....	126
2.2.1. <i>Trajectoria biográfica e teológica: “praticar um evangelho integral”</i>	126
2.2.2. <i>Missão integral – proclamar e viver o evangelho integral na perspectiva do reino de Deus e sua justiça</i>	134
2.2.3. <i>Missão num mundo globalizado no início do século 21</i>	158
2.2.4. <i>Síntese e questões para debate</i>	178

CAPÍTULO 3. CONTRIBUIÇÕES PROTESTANTES À TEOLOGIA DA MISSÃO – II:	
IGREJAS DE IMIGRAÇÃO	180
3.1. A teologia da missão em Valdir Raul Steuernagel.....	180
<i>3.1.1. Trajetória biográfica e teológica: “a missão precisa assumir a grandeza da encarnação”.....</i>	<i>180</i>
<i>3.1.2. Missão como obediência histórica encarnada.....</i>	<i>188</i>
<i>3.1.3. Missão como responsabilidade social contextualizada.....</i>	<i>215</i>
<i>3.1.4. Síntese e questões para debate</i>	<i>224</i>
3.2. A teologia da missão em Hermann Brandt	230
<i>3.2.1. Trajetória biográfica e teológica: um teólogo humilde, mas ousado!</i>	<i>230</i>
<i>3.2.2. Missão como impulso para transformação</i>	<i>235</i>
<i>3.2.3. Missão cristã num mundo pluralista.....</i>	<i>254</i>
<i>3.2.4. Síntese e questões para debate</i>	<i>269</i>
CAPÍTULO 4. MISSÃO COMO COM-PAIXÃO: PARA UMA TEOLOGIA DA MISSÃO CRISTÃ EM PERSPECTIVA LATINO-AMERICANA	272
4.1. Missão como com-paixão: o evangelho para o século 21	272
4.2. Missão e contexto: hermenêutica da missão	283
4.3. Missão libertadora: libertação, inculturação e pedagogia da esperança	290
4.4. Igreja-em-missão: proclamar, servir, acompanhar	303
4.5. Missão ecumênica: convivência, confiança, solidariedade	314
4.6. Missão e ecologia: a sustentabilidade da criação e o futuro humano na Terra ..	324
4.7. Missão e teologia: aprender para transformar	327
4.8. Síntese: missão e espiritualidade – vivência de gente cheia de graça.....	335
CONCLUSÃO	342
REFERÊNCIAS.....	350
ANEXO I: A CONTRIBUIÇÃO DO LUTERANISMO PARA A TEOLOGIA DA MISSÃO.....	378
ANEXO II: PACTO DE LAUSANNE (1974).....	405

INTRODUÇÃO

O caminho percorrido por esta tese começou antes de me inscrever como aluno de pós-graduação na Escola Superior de Teologia - EST. Durante quase uma década trabalhei como missionário da IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, junto a dois povos indígenas na Amazônia, entre os Suruí - Paíter de Rondônia, de 1978 a 1979, e entre os Kulina – Madihá, no alto Purus, Acre, de 1980 a 1988. A partir dessa inserção nas comunidades indígenas, juntamente com minha esposa, a filha e o primeiro filho, desenvolvi a paixão pela missão no contexto de comunidades indígenas e um profundo respeito pelo outro. Após este período de prática missionária, realizei estudos de mestrado em Missiologia na Faculdade Nossa Senhora da Assunção, em São Paulo, sob a orientação do Dr. Paulo Suess. Na oportunidade escrevi uma dissertação que focalizou a experiência missionária da IECLB junto aos povos indígenas, nos anos de 1960 a 1990.¹ Enquanto minha esposa realizava estudos de mestrado em Ciências da Religião, nasceu nosso terceiro filho.

Em 1993, assumi a docência na EST, trazendo para o ensino e a pesquisa questões que fui investigando junto com estudantes e colegas, mas que não recebiam respostas satisfatórias. Uma das que me perseguiu ao longo desses anos dizia respeito à pergunta pela teologia da missão desde a perspectiva da América Latina.

Muito se escreveu nas últimas décadas sobre missão na América Latina e desde a realidade dos povos e culturas nesse contexto. Mas o que me intrigava era a falta de uma leitura abrangente da missão cristã e dos desafios que se apresentam às igrejas cristãs, a partir da realidade dos pobres e em conexão com seus gritos, esperanças e desejos mais profundos. É possível elaborar uma teologia da missão com a marca da realidade contraditória da

¹ ZWETSCH, Roberto E. **Com as melhores intenções**. Trajetórias missionárias luteranas diante do desafio das comunidades indígenas (1960-1990). Dissertação de mestrado. São Paulo: Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 1993.

América Latina? E uma teologia da missão em perspectiva ecumênica e solidária com as pessoas mais humildes? Que contribuição para uma teologia da missão em perspectiva latino-americana se pode esperar das igrejas do protestantismo histórico e da teologia evangélica? Meu interesse era chegar a uma resposta que pudesse ser compartilhada de forma ampla, sem os vícios da introversão confessional, ainda que honesto no que se refere aos pressupostos que orientam minha fé e o método de fazer teologia.

Com estas perguntas, na verdade, estava inconscientemente formulando um projeto de pesquisa, que acabou por me levar ao desafio da pós-graduação e a redigir uma tese que ora apresento tanto à comunidade acadêmica como à comunidade eclesial.

Iniciado o programa de estudos, as primeiras formulações do roteiro foram passando por sucessivos debates, para os quais contribuíram docentes e colegas do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação da EST, a quem sou especialmente grato. Entretanto, foi apenas no início de 2006 que o roteiro principal se configurou e eu pude finalmente começar a redação dos primeiros roteiros da tese. Meu orientador acompanhou as muitas reformulações daquele texto até chegar a uma versão próxima do que agora apresento. É interessante acompanhar as mudanças que acontecem à medida que a pesquisa avança, como certas questões ficam descartadas e outras se impõem a partir do próprio tema, das fontes pesquisadas e do debate que se estabelece a partir dessas descobertas. Há aqui um importante aprendizado para a pesquisa. É preciso estar atento ao que o outro diz e aponta, ainda que cada leitura seja uma interpretação e uma escolha que cabe ao pesquisador definir. Entendo que estamos diante de um verdadeiro processo dialógico em que se aprende e se ensina ao mesmo tempo. Este é um dos ganhos para quem se propõe realizar uma pesquisa como esta. Mas há muitos outros, evidentemente.

Como, por exemplo, a possibilidade de reavaliar o próprio conhecimento teológico e acompanhar a trajetória de vida e de reflexão teológica de outros teólogos. Tive de fazer escolhas para atingir os propósitos dessa pesquisa. Inicialmente, o projeto tinha um cunho mais voltado à história da missão protestante na América Latina. Mas abandonei este foco à medida que me deparava com a complexidade do tema e o volume de material que teria de processar. O Dr. Ricardo W. Rieth, que me acompanhou no primeiro ano de orientação, entendeu bem este impasse. Com sua ajuda reformulei o tema para enfocá-lo a partir das diferentes teologias de missão que podemos encontrar no protestantismo latino-americano. E

com este propósito reformulado, mudou também a orientação, assumida então pelo Dr. Rudolf von Sinner, com a paciência e qualificação que lhe são características.

No decorrer da pesquisa, fui me definindo pelo tema dos modelos de missão e as teologias que lhes correspondem. No exame de qualificação, recebi importante impulso no sentido de focalizar mais a pesquisa, concentrando o tema na contribuição que alguns teólogos representantes de igrejas históricas deram para a teologia da missão a partir das experiências missionárias realizadas na América Latina, deixando o estudo histórico apenas como pano de fundo contextual. Havia lido com proveito o livro do Dr. Luiz Longuini Neto sobre **O novo rosto da missão**, no qual ele estuda os movimentos ecumênico e evangelical como expressões do protestantismo latino-americano para a redefinição dos conceitos de missão e pastoral nas igrejas que se vinculam a estes movimentos. Longuini Neto me proporcionou um quadro histórico e documental em relação ao tema da teologia da missão protestante que foi de grande valia e me poupou esforços. O capítulo um é o resultado dessa sugestão.

Encontrei-me, então, diante da questão da escolha de quem deveria pesquisar. No caso de teólogos evangélicos vinculados ao Movimento de Lausanne, havia um nome que despontava. Trata-se da obra de Orlando Costas, cuja contribuição para uma visão crítica da teologia da missão nos meios evangélicos é bastante reconhecida. Foi assim que encontrei uma tese de doutorado sobre a teologia da evangelização contextual de O. Costas, um trabalho importante realizado pelo teólogo Carlos Ribeiro Caldas Filho.² Outro nome importante era o de Samuel Escobar, por sua liderança no movimento estudantil evangélico latino-americano e como missiólogo renomado. A pesquisa me fez encontrar um ensaio que trabalhou com perspicácia a contribuição de Escobar para a missão da igreja numa perspectiva latino-americana.³ Decidi, então, pesquisar a obra de René Padilla, cujo livro **Missão integral** foi bem acolhido no Brasil e que teve destacada participação na fundação da Fraternidade Teológica Latino-Americana.

² Cf. CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. **Além da encruzilhada: Uma apreciação da teologia da evangelização contextual de Orlando Costas**. Tese de doutorado. Orientador: Dr. Geoval Jacinto da Silva. São Bernardo do Campo: UMESP, 2000. Entrementes, a tese saiu publicada em livro: CALDAS, Carlos. **Orlando Costas: sua contribuição na história da teologia latino-americana**. São Paulo: Vida, 2007.

³ Cf. MATOS, Alderi de Souza. A missão da igreja: uma perspectiva latino-americana. **Fides Reformata**, São Paulo, 4/1, p. 69-88, 1999.

O segundo nome que defini foi o de José Míguez Bonino. Quando iniciei minhas atividades na EST, havia pouco material crítico sobre teologia da missão acessível a estudantes de língua portuguesa. Ao me deparar com o livro de Míguez Bonino **Rostros del protestantismo latinoamericano**, recomendei sua tradução, publicada pela Editora Sinodal. Por sua projeção como teólogo protestante que participou das primeiras formulações da teologia da libertação, além de sua inegável liderança ecumênica, Míguez Bonino não poderia faltar em um projeto como este.

A terceira escolha recaiu sobre o colega pastor Valdir Steuernagel, luterano como eu, e que desde os anos de 1980 exerceu um ministério entre estudantes e em organismos evangélicos internacionais que o projetaram como conferencista e liderança importante no cenário evangélico interdenominacional. Possivelmente, Steuernagel foi o primeiro teólogo luterano da IECLB a fazer doutorado em Missiologia, sob a orientação do missiólogo luterano de Chicago, Dr. James Scherer.

A última definição recaiu sobre a obra de um antigo professor da EST de quem fui aluno e cuja trajetória como docente o levou a lecionar no fim da carreira acadêmica justamente Missiologia e Ciências da Religião. Refiro-me a Hermann Brandt, cuja obra missiológica é relativamente extensa e começa a ser divulgada no Brasil, através da publicação de **O encanto da missão**. O propósito de incluí-lo nessa pesquisa foi estabelecer um contraponto teológico. Brandt é um teólogo europeu que tem demonstrado sensibilidade para a realidade da América Latina e de suas igrejas, procurando estabelecer um diálogo permanente e profícuo com a teologia latino-americana desde os anos de 1970, quando viveu no Brasil e aqui exerceu a docência em teologia sistemática. O estudo de sua contribuição poderia enriquecer meu projeto.

Feitas estas escolhas, recorri ainda ao estudo de dois documentos sobre missão publicados pela Federação Luterana Mundial - FLM, em que esta organização expõe o resultado de estudos feitos pelo luteranismo mundial sobre a atualidade da missão e os desafios que as igrejas precisam assumir para corresponderem ao envio de Deus. Como a tese ultrapassou o espaço permitido e pelo fato de a análise destes documentos ser apenas um excuro ao capítulo três, em acordo com o orientador decidi fazê-lo constar como Anexo 1 da tese, sendo portanto um texto auxiliar para os argumentos que desenvolvi. Ainda assim, registro aqui a sua importância como um subsídio para a tese aqui defendida.

Missão e evangelização são conceitos que vão aparecer de forma reiterada ao longo da tese. Por isto, merecem desde já um breve esclarecimento. Conforme David J. Bosch, missão é um conceito primário, diz respeito à missão de Deus e abrange tanto sua ação na igreja quanto no mundo. Missões é termo secundário e remete à ação missionária das igrejas, aos seus programas e instituições, formas particulares de participação na missão de Deus.⁴ Por isto, é recomendável utilizar o conceito missões com mais cuidado para não obscurecer justamente a acepção principal, a *missio Dei*. Já sobre o conceito de evangelização há um longo debate na teologia da missão que não cabe aqui reproduzir. Bosch distingue entre evangelismo, o ministério dirigido a pessoas que se afastaram da fé cristã, e missão que teria o sentido de dirigir-se a pessoas que desconhecem esta fé. Nos meios evangélicos, os setores vinculados ao movimento de Lausanne preferiram evitar o termo missão e usar apenas evangelismo. Com isto deixaram de lado o conceito evangelização, mais encontrado em documentos da teologia católica romana e em documentos do Conselho Mundial de Igrejas – CMI. Vou empregar aqui evangelização como a ação do anúncio do evangelho, que engloba toda a ação pela qual a comunidade cristã dá testemunho do evangelho em palavra e ação. Evangelização assim é parte essencial da missão da igreja. Vou evitar o uso do termo evangelismo porque ele se refere a um tipo específico de ação evangelizadora que, no contexto latino-americano, normalmente está vinculada a programas de crescimento de igreja assumindo, por vezes, caráter proselitista. Evangelização é um conceito mais dinâmico e sua amplitude remete à integralidade do evangelho e não apenas a uma demonstração de sua pertinência para a vida espiritual das pessoas a quem se anuncia a mensagem de Cristo.⁵

A estrutura da tese está composta por quatro capítulos. No primeiro apresento uma leitura do contexto histórico e cultural da missão protestante na América Latina e os pressupostos teóricos que orientaram minha pesquisa. No capítulo dois apresento as contribuições à teologia da missão a partir da análise das obras de José Míguez Bonino e René Padilla, como representantes oriundos do protestantismo de missão. No capítulo três apresento as contribuições à teologia da missão a partir da análise das obras de Valdir Steuernagel e Hermann Brandt, como representantes oriundos do protestantismo de imigração ou étnico.

⁴ Cf. BOSCH, David J. **Missão transformadora**. Mudanças de paradigma na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2002, p. 2002, p. 28.

⁵ Cf. BOSCH, 2002, p. 489-503.

O capítulo quatro é onde desenvolvi minha contribuição para a teologia da missão em perspectiva latino-americana. Não a compreendo como algo original, antes como uma reflexão que reúne intuições que encontrei em diversos teólogos, teólogas e outros autores e autoras. A formulação a que cheguei, entretanto, é de minha inteira responsabilidade. No fundo, é também um diálogo com os teólogos acima mencionados e uma prestação de contas do que tenho pensado e escrito ao longo dos anos como missionário, pastor, docente de teologia, pai, irmão e cidadão. É minha esperança que tenha conseguido dizer com suficiente clareza o que me propus, ainda que reconheça o longo caminho que ainda tenho pela frente no campo da teologia da missão. Ao final, apresento a conclusão, em que retomo as grandes linhas do exposto no corpo principal da tese. Seguem as referências utilizadas e dois anexos, como material auxiliar para determinados aspectos abordados nos diferentes capítulos.

CAPÍTULO 1. CONTEXTO E REFERÊNCIAS TEÓRICAS

1.1. O contexto da missão protestante na América Latina

1.1.1. O contexto histórico e cultural da missão protestante na América Latina

Protestantismo ou protestantismos? Missão ou missões? A própria escolha dos conceitos já indica as dificuldades que se apresentam para abordar o tema desta tese. Estudiosos da história da igreja na América Latina são unânimes neste sentido. Entendem que não existe um protestantismo, mas vários e diferenciados protestantismos que se desenvolveram segundo condições específicas, tanto em relação aos lugares de origem quanto às formas que adotaram na nova realidade, na qual vieram a se organizar como comunidades de fé e vida. A mesma questão se apresenta quando aqui vou usar o conceito evangélico ou teologia evangélica.⁶ Outra questão é o pouco interesse que a história das igrejas protestantes tem despertado na historiografia latino-americana. Normalmente, se conhece bem melhor a história da igreja católico-romana, ficando o protestantismo como um capítulo menor ou até como apêndice daquela.⁷ Cabe-me, pois, inicialmente explicitar com que entendimento estarei trabalhando estes conceitos, para então apresentar uma visão abrangente que contextualize o que estou definindo como missão protestante na América Latina e a teologia que lhe dá suporte.

⁶ DREHER, Martin N. Protestantismos na América Meridional. In: DREHER, Martin N. (Org.). **500 anos de Brasil e igreja na América Meridional**. Porto Alegre: EST Edições, Cehila, 2002, p. 115-138. Também neste volume, cf. a reação à conferência de Martin N. Dreher do Dr. Ricardo RIETH, p. 139-143. DREHER, Martin N. **A igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999 (Coleção História da Igreja, v. 4), p. 215-236. BASTIAN, Jean-Pierre. O protestantismo na América Latina. In: DUSSEL, Enrique (Org.). **Historia liberationis: 500 anos de história da igreja na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 467-513.

⁷ Cf. DEIROS, Pablo Alberto. **Historia del cristianismo en América Latina**. Buenos Aires: FTL, 1992, p. 585-588. Cf. ainda PRIEN, Hans-Jürgen. **La historia del cristianismo en América Latina**. Salamanca: Sígueme; São Leopoldo: Sinodal, 1985, p. 19-22.

Embora seja uma definição provisória e incompleta, vou designar como protestante aquelas formas de cristianismo que se estabeleceram na América Latina em oposição ou como alternativa à fé católica romana e que, em traços gerais, seguiram os princípios da Reforma do século 16.⁸ O termo *protestante* tem sua origem relacionada a um protesto formal em defesa da fé evangélica dirigido ao arquiduque Ferdinando, representante do irmão imperador Carlos V, apresentado por príncipes alemães adeptos da Reforma de Lutero na segunda Dieta de Espira (1529).⁹ Quanto ao termo *evangélico*, fundamental para a formulação de uma teologia da missão, vou utilizá-lo em três acepções: a) como característica da doutrina que está de acordo com o evangelho de Jesus Cristo; b) como vinculado ao movimento da Reforma da igreja católica romana a partir da redescoberta da palavra de Deus no século 16, liderado pelo monge agostiniano Martim Lutero (1517). Nesse sentido, por vezes, evangélico é o mesmo que luterano. Mais tarde o conceito reformado foi reservado aos partidários da Reforma de Calvino (1536), Zwinglio (1522) e seus desdobramentos em outros países europeus e ilhas do Atlântico norte. Dreher informa que o nome evangélico como designação coletiva para luteranos e calvinistas só se firmou após a Paz da Westfália, em 1648; c) evangélicas são as comunidades e igrejas que se vinculam à história da Reforma e das confissões de fé dela oriundas (Confissão de Augsburg de 1530 e outras). Como desdobramento da vivência de fé e da reflexão teológica destas comunidades temos a teologia evangélica, como uma realidade igualmente plural e em constante desenvolvimento. Dreher descreve que o nome evangélico tem duas vertentes, a alemã, como acima exposto, e a inglesa. Na vertente inglesa, o termo evangélico se centra mais no indivíduo, conotação que irrompeu de maneira mais aguda somente após a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) e que teve no pietismo do século 18 seu maior representante. Mais tarde, com o surgimento das sociedades missionárias e alianças evangélicas, consagrou-se a designação de evangélico para as pessoas não-católicas. No movimento de Reavivamento dos séculos 18 e 19, tanto na Inglaterra como nos Estados Unidos, o conceito ganha uma conotação bastante conservadora ao reduzir-se às experiências de conversão e santificação pessoal, fé no julgamento do mundo e na salvação eterna. Dreher resume este desenvolvimento como segue: “o ‘evangélico’ de tradição inglesa vai ser conservador

⁸ Cf. DEIROS, 1992, p. 586. Para a história do conceito “protestante”, cf. DREHER, 2002, p. 115-117.

⁹ Cf. DREHER, 2002, p. 116.

teologicamente e anticatólico em termos de estratégia”.¹⁰ Na América Latina, este debate segue vigente, o que exige de quem analisa os processos eclesiais precisão no uso do conceito e explicitação constante de seu significado.¹¹

Neste item desejo colocar em traços gerais as condições históricas e culturais nas quais o protestantismo veio a se tornar presença marcante na história e realidade dos povos da América Latina. Mas este objetivo só faz sentido se considerarmos o quadro histórico mais geral em que pessoas, sociedades e igrejas de fé protestante ou evangélica se inseriram. Ora, a América Latina e o Caribe representam territórios imensos que desde muitos séculos antes da chegada dos europeus haviam sido povoados por povos provindos da Ásia, possivelmente por dois caminhos: o estreito de Behring e as ilhas do Pacífico sul. Estas grandes e longas migrações foram espalhando grupos humanos diversificados em diferentes espaços geográficos, sejam as zonas de planície natural, as áreas das grandes florestas ou as montanhas. As condições naturais aliadas ao gênio desses povos permitiram que desenvolvessem culturas muito especializadas que com o tempo se adaptaram perfeitamente ao meio ambiente. Em muitos lugares, estes povos originários chegaram a construir civilizações complexas do ponto de vista organizativo e cultural, como foi o caso na América do Norte, América Central e nas montanhas da Cordilheira dos Andes. Penso em povos como os **Iroqueses** na América do Norte, os **Astecas** e **Maias** do México e Guatemala, os povos **Incaicos** do Peru, Bolívia e Equador. Mas também entre os povos da floresta tropical encontramos culturas muito desenvolvidas considerando o pouco avanço tecnológico alcançado. Penso nos povos **Tupi-Guarani** do litoral brasileiro, que construíram um modo de vida particular e satisfatório a milhões de pessoas, que surpreendeu ao estrangeiro que chegava e que sobrevive ainda hoje em pequenos grupos remanescentes do extermínio a que foram submetidos. É impossível aqui tratar de toda a riqueza dessa história que precede a chegada do colonizador europeu a partir do final do século XV. Mas não posso deixar de destacar este período da história latino-americana pelas conseqüências que

¹⁰ Cf. DREHER, 2002, p. 117-119. DEIROS, 1992, p. 587. Este autor atesta que “evangélico” é o nome preferido da maior parte dos cristãos protestantes na América Latina.

¹¹ Martin N. DREHER me dizia que para muitos pentecostais “evangélicos” no Brasil, crentes das igrejas luteranas não seriam propriamente “evangélicos” (algo que está reservado a cristãos pentecostais), mas “protestantes”. A informação apenas reafirma como na realidade das igrejas *evangélicas* os conceitos são objeto de disputa na luta pela definição da identidade denominacional. O denominacionalismo definitivamente se implantou no Brasil, principalmente, a partir do trabalho missionário das igrejas e associações missionárias norte-americanas. Sobre esta história, cf. NIEBUHR, H. Richard. **As origens sociais das denominações cristãs**. São Paulo: ASTE, IEPGCR, 1992.

ele acarretou para a formação dos povos latino-americanos e a complexidade da relação entre as diferentes formas culturais de vida e concepção de mundo que daí surgiram.¹²

Este período pode ser caracterizado como o tempo da destruição ou do extermínio. Só se pode compreender a necessidade de colonizar a América Latina com a presença de braço escravo para o amanhã da terra e, mais tarde, com a vinda de imigrantes para “povoar” os espaços vazios do continente e das ilhas se considerarmos que houve um trabalho prévio de terra arrasada que eliminou a maior parte das populações originárias e, em muitos casos, sem deixar qualquer vestígio. E isto com justificativas políticas, jurídicas e teológicas cristãs. Um exemplo entre muitos é o *requerimiento* apresentado pelos espanhóis quando dos primeiros contatos com algum povo indígena americano.¹³

Por brevidade, vou me limitar a apresentar dois exemplos históricos de como se deu a chegada do europeu nesta parte do mundo que foi, mais tarde, acunhada pelos europeus de Novo Mundo e de que forma sua presença foi sentida e interpretada pelos povos da terra. O primeiro é um testemunho **Asteca** do século 16, tomado do pesquisador mexicano Miguel León-Portilla. Trata-se de um canto triste que transmite o trauma profundo causado pela derrota indígena diante de Hernán Cortés e seus homens ao cercarem Tenochtitlan, a capital asteca em 1521, com a ajuda de soldados tlaxcaltecas:

Nos caminhos jazem dardos quebrados;
os cabelos estão espalhados.
Destelhadas estão as casas,
incandescentes estão os muros.
Vermes abundam por ruas e praças,
e as paredes estão manchadas de miolos arrebentados.
Vermelhas estão as águas, como se alguém as tivesse tingido,
e se as bebíamos, eram água de salitre.
Golpeávamos os muros de adobe em nossa ansiedade
e nos restava por herança uma rede de buracos.
Nos escudos esteve nosso resguardo,
mas os escudos não detêm a desolação [...].

¹² Cf. HOORNAERT, Eduardo. **História do cristianismo na América Latina e no Caribe**. São Paulo: Paulus, 1994, p. 27-76.

¹³ Cf. FERRO, Marc (Org.). **O livro negro do colonialismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004. O autor organizou o livro com a contribuição de diferentes pesquisas que descrevem criticamente a colonização que se deu nas Américas e Caribe, Ásia e África. Na introdução, Ferro explica: “Tradicionalmente, o termo colonização se aplica à ocupação de uma longínqua terra estrangeira, acompanhada da instalação de colonos. Para a maioria das potências ditas coloniais, essa instalação se efetua no ultramar, o que estabelece a diferença em relação à extensão territorial por contigüidade. Mas no caso da Espanha para o Rif, do Japão para Yeso-Hokkaido e, sobretudo, no da Rússia na Sibéria, existe proximidade ou mesmo continuidade territorial” (p. 19). Sobre o *requerimiento*, cf. HOORNAERT, 1994, p. 220ss.

E num texto de 1524 em que os sábios astecas respondem aos doze franciscanos que entraram em diálogo com eles, lemos:

Deixem-nos, pois, morrer,
Deixem-nos perecer,
Pois nossos deuses já estão mortos!¹⁴

Para aqueles povos, a experiência da conquista significou algo mais que uma tragédia, segundo este autor. A derrota de um povo que se considerava invencível, o mais poderoso da Mesoamérica, ficou gravada na alma e na memória como um verdadeiro trauma.¹⁵

O segundo exemplo é um depoimento **Tupinambá** do século 17, do Brasil. Trata-se de um discurso feito pelo chefe Tupi Momboré-Uaçu, em 1612, numa aldeia do Maranhão, perante uma delegação diplomática de franceses e registrado pelo frei capuchinho Claude d'Abbeville:

Vi a chegada dos *peró* [portugueses] em Pernambuco e Potiú; e começaram eles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os *peró* não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que nossos companheiros de Pernambuco reputavam honroso. Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e edificarem cidades para morarem conosco. E assim parecia que desejavam que constituíssemos uma só nação. Depois, começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus somente lhes permitia possuí-las por meio do casamento e que eles não podiam casar sem que elas fossem batizadas. E para isso eram necessários *paí* [padres]. Mandaram vir os *paí*, e estes ergueram cruces e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem eles nem os *paí* podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. E, assim, se viram os nossos constringidos a fornecer-lhos. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação; e com tal tirania e crueldade a trataram, que os que ficaram livres foram, como nós, forçados a deixar a região. Assim aconteceu com os franceses. Da primeira vez que viestes aqui, vós o fizestes somente para traficar. Como os *peró*, não recusáveis tomar nossas filhas e nós nos julgávamos felizes quando elas tinham filhos. Nesta época, não faláveis em aqui vos fixar. Apenas vos contentáveis com visitar-nos uma vez por ano, permanecendo entre nós somente quatro ou cinco luas. Regressáveis então a vosso país, levando os nossos gêneros para trocá-los com aquilo de que carecíamos. Agora já

¹⁴ Cf. LEÓN-PORTILLA, Miguel. **A conquista da América Latina vista pelos índios**: relatos astecas, maias e incas. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 17s.

¹⁵ Cf. TAMEZ, Elsa. Quetzalcóatl e o Deus cristão. Aliança e luta de deuses. In: ZWETSCH, Roberto (Org.). **500 anos de invasão, 500 anos de resistência**. São Paulo: Paulinas, CEDI, 1992, 125-170.

falais de vos estabelecerdes aqui, de construídes fortalezas para defender-vos contra os vossos inimigos. Para isso, trouxestes um Morubixaba e vários *paí*. Em verdade, estamos satisfeitos, mas os *peró* fizeram o mesmo. Depois da chegada dos *paí*, plantastes cruzeiros como os *peró*. Começais agora a instruir e batizar tal qual eles fizeram; dizeis que não podeis tomar nossas filhas senão por esposas e após terem sido batizadas. O mesmo diziam os *peró*. Como estes, vós não queríeis escravos, a princípio; agora os pedis e quereis como eles no fim. Não creio, entretanto, que tenhais o mesmo fito que os *peró*; aliás, isso não me atemoriza, pois velho como estou nada mais temo. Digo apenas simplesmente o que vi com meus olhos.¹⁶

A fina ironia desse líder indígena é evidente e demonstra como, depois de muito sofrimento, este povo e tantos outros começaram a perceber os reais objetivos que alimentaram a aproximação dos estrangeiros e, com o tempo, a conquista da terra e dos povos da terra. Nesse discurso temos registrado os principais elementos políticos, ideológicos, culturais e teológicos que conduziram a empresa colonizadora européia no Brasil: o tráfico de mercadorias, a busca de riquezas, as alianças militares, o uso da mulher indígena como gozo e ventre para a reprodução de guerreiros, a instrução como meio de catequização e civilização, o batismo como incorporação à igreja e ao reino, a submissão ao rei, a escravização e a fuga para longe como alternativa de sobrevivência. Tudo sob a bênção da cruz cristã.

Numa avaliação recente dos 500 anos da conquista da América, Virgil Elizondo e Leonardo Boff escreveram que o dia 12/10/1492 significa para a América Latina e Caribe a sua “grande sexta-feira santa de paixão e de sangue, que continua até os dias de hoje, sem conhecer o domingo da ressurreição”. E acrescentam uma informação importante: a invasão significou o maior genocídio da história humana. A destruição chegou a 90% da população. Dos 22 milhões de astecas em 1519, quando Cortés penetrou no México, em 1600 só restaram um milhão.¹⁷ Por isto é que os movimentos indígenas não reconhecem aquela data como sua. Ela, na verdade, é a marca do início de sua destruição e por isso não merece ser celebrada. Os sobreviventes destes povos e nações hoje buscam reconhecimento e espaço para reconstruírem suas vidas e novas possibilidades de futuro. Desta forma, tornam-se um

¹⁶ Cf. RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). **Povos indígenas no Brasil. 1996-2000**. São Paulo: ISA, 2000, p. 29. Texto original in: D’ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Martins Fontes, 1945, p. 115s.

¹⁷ Cf. ELIZONDO, Virgil; BOFF, Leonardo. A voz das vítimas: quem as escutará? **Concilium**, Petrópolis, vol. 232, n. 6, p. 6-9, 1990.

desafio e um questionamento às sociedades modernas e, sobretudo, às igrejas cristãs que desde os primeiros contatos procuraram evangelizá-los.

A América Latina é uma invenção ibérica, portanto, européia. A Península vivera mais de sete séculos sob a dominação moura muçulmana. O movimento de Reconquista culminou em fins do século 15 com a expulsão dos mouros de Granada e assim dá início a um novo momento da história mundial. Enrique Dussel defendeu uma tese muito estimulante ao afirmar que a Europa, nessa época, era a periferia de um sistema cujo centro se encontrava na Ásia Central, tendo a Índia e a China como os países mais importantes. Com o desenvolvimento da navegação e o incremento do comércio, Portugal e Espanha gradativamente deram início a uma virada no “sistema-mundo” tornando-se centro de uma outra periferia desconhecida de todos, seja o Oriente seja a Europa quinhentista. Portugal havia iniciado as viagens para as Índias Orientais contornando o continente africano, com Vasco da Gama. Com o concurso da genialidade genovesa, a Espanha deu partida a um processo que se configurou como o início da Modernidade, um fenômeno tipicamente europeu, portanto. Os genoveses concorreram nessa gesta histórica com sua experiência na navegação e o poder econômico da sua riqueza. A Espanha assumiu a empreitada e decidiu-se por outro caminho para chegar às Índias, uma vez que o conhecido já estava ocupado pelas frotas portuguesas. Foi em 1492 que Colombo rumou ao Oriente pelo Atlântico sul em direção ao oeste, vindo a “tropeçar” com a Ameríndia, como escreve Dussel.

Lenta, mas irremediavelmente, Portugal e Espanha inauguram a primeira hegemonia mundial, a qual põe em crise o mundo medieval e faz surgir ao mesmo tempo um desdobramento do novo sistema econômico que desde o século 15 passou a dominar a história mundial até o presente, fazendo do Atlântico o centro da economia que movia o mundo: o capitalismo mercantil.¹⁸ Dussel escreveu que o

¹⁸ O capitalismo é um sistema econômico e de relações sociais que assumiu historicamente diversas concretizações. Sua descrição adquiriu duas grandes acepções: a primeira designa o capitalismo como uma forma particular e específica do agir econômico ou um modo de produção em sentido restrito. A segunda remete à sociedade inteira entendida como uma formação social determinante, pelo seu modo de produção. Nesse sentido, designa uma relação social geral. Assim, apesar de apresentar especificidades conforme a sociedade onde se implanta, ele apresenta características gerais normalmente presentes: a) a propriedade privada dos meios de produção e o trabalho assalariado; b) o sistema de mercado, baseado na iniciativa e empresa privada; c) processos de racionalização técnico-produtiva para valorizar o capital com vistas a auferir lucros crescentes, apropriados privadamente. Tal racionalidade passa a se expressar na vida social e na conduta das pessoas, de tal modo que a modernização política culmina na formação do sistema político

capitalismo é fruto, e não a causa, dessa conjuntura de mundialização e centralidade européia no ‘sistema-mundo’. A experiência humana de 4500 anos [...] vai ser agora hegemônica pela Europa – que nunca tinha sido o ‘centro’, e que nos seus melhores anos somente chegou a ser ‘periferia’. O deslizamento se efetua da Ásia Central para o Mediterrâneo Oriental, e da Itália, mais precisamente de Gênova, para o Atlântico.¹⁹

A China até poderia ter assumido este papel, porque tinha poder e conhecimento para tanto, mas ela se fechou dentro das fronteiras internas, o que acabou por lhe impedir a saída comercial para o exterior. Este papel coube, enfim, aos povos ibéricos. O Atlântico passou a ser, desde então, o “centro” do novo sistema-mundo, enquanto à América Latina coube o papel de nova periferia.

Em sua aventura, Portugal e Espanha fizeram por incorporar ao seu novo sistema as terras vastas e ricas que se lhes apresentaram pelo caminho, juntamente com os povos que até então aí haviam feito sua história. É que desde 1500 Portugal se juntou a esta fabulosa empresa ao chegar às praias de um vasto território, ao sul do Caribe, que veio a tornar-se mais tarde o Brasil. Tal incorporação se deu nos termos do sistema de Cristandade, dominado pelos reinos com o beneplácito da Igreja de Roma, que concedeu aos reis de Espanha e Portugal a prerrogativa de cristianizar os povos descobertos, enquanto cuidavam de seus interesses civilizatórios e econômicos. A América Latina foi obra dessa modernidade nascente. Ou como afirma Dussel: “A Ameríndia constitui assim a estrutura fundamental da primeira Modernidade”.²⁰

Seguindo a hipótese de Dussel, em termos de fenômenos religiosos é preciso anotar que tanto o catolicismo, como o conhecemos desde então, quanto o protestantismo são frutos desse novo momento histórico. Para o historiador, a Reforma luterana, não fosse a instauração do sistema-mundo sobre o Atlântico, talvez não teria passado de uma das muitas

liberal, que historicamente coexiste com o capitalismo. Cf. RISSONI, Gian Enrico, verbete Capitalismo. In: BOBBIO, Norberto et alii. **Dicionário de política**. Brasília: Ed. UNB, 1986, p. 141-148. Sobre o surgimento do capitalismo, cf. MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Livro 1, v. 2. 7. ed. São Paulo: Difel, 1982, p. 828-894. Cf. também HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. 13. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

¹⁹ Cf. DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão: apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da igreja na América Latina e no Caribe. 1945-1995: o debate metodológico**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Cehila, 1995, p. 47s.

²⁰ Cf. DUSSEL, 1995, p. 55. Dussel informa que o primeiro a suspeitar de um *novo* continente foi Américo Vespúcio, em 1503, e por isso foi, existencial e subjetivamente, o primeiro “moderno” (p. 53). Foi por causa desse navegador que o novo mundo recebeu o nome que o identificou desde então: América!

rebeliões proféticas que tinham ocorrido na Idade Média. É sabido que a Reforma do século 16 se insere num longo processo de reforma da igreja cristã que remonta pelo menos ao movimento das ordens mendicantes, como a de São Francisco de Assis.²¹ Com a Reforma luterana, a igreja latino-germânica, separada da igreja bizantino-oriental desde o século 11, partiu-se em duas. Embora tenham ocorrido intentos de diálogo e acordos teológicos mutuamente aceitáveis, estes não surtiram efeito e o que se instalou foi uma disputa religiosa interna à cristandade ocidental que nunca mais cessou. O movimento ecumênico que surgiu no século 20 é tanto uma constatação dessa triste realidade quanto uma forma – ainda que tentativa e frágil - de busca da unidade possível para o testemunho evangélico comum no mundo. Para Dussel, foi o protestantismo que provocou o aparecimento de outro fenômeno moderno: o “catolicismo” ou a contra-reforma, que é posterior, como se sabe, ao início do protestantismo.²² A tese é interessante porque o catolicismo que se implantou na América Latina é precisamente o catolicismo tridentino do século 16, mas não simplesmente como cópia, e sim como resultado da luta pela implantação da nova fé em circunstâncias completamente inéditas dadas a partir do confronto com povos até então desconhecidos, com culturas e modos de vida próprios e que, no processo de colonização instaurado, sempre resistiram à incorporação pura e simples no sistema ibérico. Concordo, portanto, com a afirmação de Dussel em sua caracterização desse catolicismo aqui surgido:

O catolicismo oficial latino-americano (hispano-lusitano) não é um *novo tipo* de catolicismo, mas se encontra na própria origem do catolicismo (como periferia sua), cujo centro é em primeiro lugar a própria Espanha (por ser o centro do novo sistema-mundo), e posteriormente toda a Europa do sul, que não se converterá ao protestantismo (incluindo a Itália e os Estados pontifícios), e que terá no Concílio de Trento a sua *primeira* institucionalização. Trento é o *primeiro* concílio católico, fruto da *primeira* Modernidade.²³

A “Cristandade das Índias” como ficou conhecida a América Latina irá se desenvolver ao longo dos três séculos seguintes graças à superioridade tecnológica e militar dos europeus, que assim impuseram a derrota aos impérios, reinos, nações, culturas e etnias

²¹ Cf. ZWETSCH, Roberto E. Lutero e o movimento da Reforma. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 33, n. 1, p. 83-96, 1993.

²² Cf. DUSSEL, 1995, p. 59.

²³ DUSSEL, 1995, p. 59-60.

estabelecidos na América, através de uma estratégia de conquista e escravização que perdurou por mais de trezentos anos.²⁴

Como expressão teórica desse processo radical, surgiu igualmente uma teologia eurocêntrica, da qual Juan Ginés de Sepúlveda é um dos grandes exemplos espanhóis. Foi esta teologia que justificou a dominação dos povos e a exploração das riquezas encontradas.²⁵ Por esta razão, tal teologia *missionária* merece ser permanentemente estudada como um exemplo histórico da capitulação da teologia ao sistema de dominação do *outro*.²⁶ Sabe-se que ela foi, enfim, derrotada, tanto pelo processo histórico que a tornou obsoleta, como pela capacidade de resistência dos povos indígenas, dos crioulos e sua religiosidade popular, como também pelas novas formas religiosas que passaram a fazer parte das sociedades latino-americanas com a entrada do protestantismo, primeiro de forma muito esporádica, mas a partir do século 19 crescentemente como uma alternativa de vivência da fé cristã diante da hegemonia católica. Mas também o protestantismo sucumbiu ao espírito da época como se pode perceber no argumento de um representante da Sociedade Bíblica Americana, pastor presbiteriano James C. Fletcher, que atuou no século 19 também como secretário da embaixada americana no Rio de Janeiro:

Sei que alguns podem dizer que não é papel de um clérigo missionário estar se envolvendo com negócios. Mas creio que tenho uma visão mais alta do que o mero interesse mercantil do meu país, pois sou dos tais que crêem que a religião e o comércio são servos que, unidos com a bênção de Deus, servem para a promoção dos interesses mais nobres e altos da humanidade.²⁷

Assim como a questão indígena é determinante para a continuidade do sistema aqui implantado, pelo menos nos primeiros cem anos da conquista da América, uma história da igreja na América Latina e Caribe não pode passar ao largo da questão negra, o que significa

²⁴ Cf. TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América:** a questão do outro. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1983. Todorov informa que, provavelmente viviam nas Américas, em 1500, cerca de 80 milhões de pessoas. Em meados do século 16, este número havia baixado para cerca de 10 milhões. Para o México, a relação é de 25 milhões antes da chegada do conquistador para 1 milhão, em 1600. Conclui Todorov: “Se a palavra genocídio foi alguma vez aplicada com precisão a um caso, então é esse” (p. 129).

²⁵ Cf. ZWETSCH, Roberto E. Las Casas – um profeta da causa indígena. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 31, n. 2, p. 134-150, 1991.

²⁶ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. **Em busca dos pobres de Jesus Cristo:** o pensamento de Bartolomeu de Las Casas. São Paulo: Paulus, 1995.

²⁷ Apud DREHER, 1999, p. 226. Cf. PIEDRA, Arturo. **Evangelização protestante na América Latina:** análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960). Vol. 1. São Leopoldo: Sinodal; Quito; CLAI, 2006.

tratar do tema da escravidão negra, suporte de todo o sistema econômico que só pôde sobreviver a partir do trabalho escravo por mais de 350 anos, sistema implantado e responsável pelo etos cultural e social que se formou nas novas nações que surgiram com o fim do período colonial. Não tenho condições aqui de entrar nessa questão, mas acredito que para a formulação de uma teologia da missão a partir da América Latina, o trágico capítulo que envolve as relações entre escravidão e missão cristã, é imprescindível. Caso contrário, não se entende por que, por um lado, a população negra reconstruiu suas religiões africanas nas terras americanas, da forma como lhes foi possível, fazendo delas um espaço de espiritualidade e de humanização face à crueldade imposta pela escravidão; por outro lado, o surgimento do pentecostalismo, sem dúvida, entre suas origens e formas de desenvolvimento tem muito a ver com a experiência religiosa dos povos negros, conforme sugeriu Martin N. Dreher.²⁸

No que segue vou procurar apresentar as condições em que o protestantismo se foi instalando na realidade latino-americana, qual a contribuição que ele trouxe, suas deficiências e quais as questões que a situação presente lhe coloca considerando as perspectivas para sua inserção na *missio Dei*.

Durante todo o período colonial, que vai de 1492 até as lutas de independência das nações latino-americanas no início do século 19, a presença protestante foi muito esporádica e não deixou praticamente nenhum resultado. Talvez a colonização holandesa mais longa dos reformados no Nordeste brasileiro (1630-1654), marcada por certa tolerância religiosa, possa servir de exemplo para um tipo de presença protestante que, no entanto, não teve continuidade. Os católicos gozaram de liberdade de culto bem como os judeus. Houve tentativas de cristianização da população indígena e mesmo a participação de indígenas na celebração da santa ceia. Até mesmo um catecismo foi escrito em três línguas: tupi, português e holandês, mas com objeções por parte da igreja holandesa. Klaus van der Grijp afirma que algumas noções calvinistas difundidas nessa época podem ter ficado

²⁸ Cf. DREHER, 1999, p. 186-190. Para a questão da escravidão em geral, cf. KLEIN, Herbert E. **A escravidão africana**: América Latina e Caribe. São Paulo: Brasiliense, 1987. Sobre a relação entre escravidão e cultura na sociedade contemporânea, cf. BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Cultura negra e dominação**. São Leopoldo: Unisinos, 2002. Sobre as pesquisas da relação entre escravidão e história da igreja, cf. BEOZZO, José Oscar et alii. **Escravidão negra e história da igreja na América Latina e no Caribe**. Petrópolis: Vozes, Cehila, 1987. Cf. ainda ZWETSCH, Roberto E. **Axé, malungo!** Ensaio teológico a propósito da poesia negra no Brasil. São Leopoldo: IEPG, EST, 1994 (Série Ensaios e monografias, v. 7).

“profundamente arraigadas” na mente dos índios nordestinos.²⁹ Quais noções seriam, o autor não relaciona. A pergunta que fica é: como chegar a elas? E que impacto causaram em benefício daqueles povos?

Houve protestantes no Caribe, como holandeses, ingleses, dinamarqueses, que desafiaram a hegemonia espanhola católica, mas muitas dessas empresas não redundaram em presença permanente. É verdade, entretanto, que em outros casos, os protestantes europeus deixaram suas marcas na forma de igrejas que se localizaram no Suriname, na Guiana e em diversos lugares nas Antilhas.

O catolicismo chegou com os exércitos espanhóis e portugueses. A fé católica foi imposta por meio da cruz e da espada, de modo que as populações nativas sofreram a imposição de uma religião alheia, cujos fundamentos desconheciam. Contemporânea da Reforma na Europa, a conquista do continente americano impôs desde o início a proibição da fé protestante. Com a vinda da Inquisição em meados do século 16, o controle ideológico passou a ser mais violento e rigoroso. Tanto que o termo *luterano* era praticamente sinônimo de subversivo. Nesse período, curiosamente, em certas ocasiões o protestantismo foi trazido por piratas e corsários a serviço de algumas das potências emergentes como Inglaterra e Países Baixos. Estes traziam literatura, geralmente uma Bíblia ou Novo Testamento, e ameaçavam estabelecer colônias, o que efetivamente ocorreu, principalmente depois que a Inglaterra conseguiu derrotar a Invencível Armada espanhola em 1588. A partir do século 17, algumas colônias de países europeus se estabeleceram em ilhas do Caribe onde então puderam ser construídas igrejas protestantes de súditos residentes, e mesmo em alguns lugares no continente, principalmente grupos procedentes da Inglaterra, Países Baixos, França e Dinamarca. O protestantismo, nesse sentido, surge como fruto da força comercial, econômica, militar e política de nações com maioria protestante, dentro de um sistema colonialista que em nada diferiu do empregado pelas nações católicas.

Dreher escreveu a propósito:

Desde o século XVII, o protestantismo iniciou sua penetração pelo Caribe, onde participou de uma economia de cana-de-açúcar, movida por mão-de-obra escrava. Anglicanos legitimavam os interesses coloniais. Só

²⁹ Cf. GRIJP, Klaus van der. As missões protestantes. In: HOORNAERT, Eduardo et alii. **História da igreja no Brasil: primeira época**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, Paulinas, 1992, p. 137-141.

tardamente os metodistas e batistas adotaram posições antiescravagistas. Nem mesmo puritanos se opuseram à escravidão. Nas ex-colônias espanholas e na ex-possessão portuguesa, a penetração protestante só aconteceu sob a égide do liberalismo. Aqui se contrapunham totalização católica e modernidade liberal. Por isso, muitos líderes liberais toleraram o ingresso de agentes de sociedades bíblicas e de colportores da Bíblia. Propunham-se a criar um catolicismo esclarecido. Mas foi em decorrência dos acordos comerciais que as ex-colônias abriram-se a práticas protestantes. Depois da chegada dos protestantes residentes, foi a vez de chegarem os protestantes imigrantes [...] A eles seguiram-se [...] os clubes e as associações que reuniam protestantes e maçons. Católicos liberais, protestantes e maçons confraternizaram. Tais clubes e associações prepararam o ingresso de missionários protestantes e de suas escolas. A base do protestantismo latino-americano é esse sincretismo de catolicismo liberal, maçonaria e liberalismo missionário.³⁰

Durante o período colonial, estas igrejas não tiveram maior impacto sobre as populações locais. Ficaram à margem do império espanhol.³¹ Ainda no século 16, menciona-se a experiência de colonização alemã na Venezuela, sob a tutela da casa bancária Welser, de Augsburg, entre cujos colonos se encontravam possivelmente alguns luteranos. Mas igualmente não há registro de impacto religioso. Na verdade, o objetivo desta e outras colonizações era estritamente econômico. Escreveu Deiros: “O propósito principal dos novos colonos foi o de conseguir ouro e especialmente desenvolver o comércio de escravos de maneira a obter o monopólio deste negócio em seu território”.³²

Uma experiência que merece registro no período aludido é o dos irmãos morávios da Comunidade de Herrnhut, Alemanha, berço do movimento missionário protestante na

³⁰ Cf. DREHER, 1999, 196s. A propósito do liberalismo, cabe destacar que o conceito não é de fácil definição. Como no caso dos protestantismos, aqui também se deveria falar em liberalismos. De qualquer forma, há que ressaltar três aspectos: a) a história do liberalismo no Ocidente está ligada à história da democracia, daí se falar em democracias liberais. Liberalismo seria o critério que distingue democracias liberais de não-liberais (plebiscitárias, populistas); b) o liberalismo se manifesta em diferentes países em momentos históricos diversos (por exemplo, na Inglaterra após a Revolução de 1688; na Europa continental somente no século 19, e na Rússia pode-se identificar a Revolução de 1905 como a última revolução liberal); c) liberalismo indica um partido ou um movimento político, uma ideologia ou uma metapolítica, uma estrutura institucional específica ou uma reflexão política que estimule a ordem liberal. Atualmente, o pensamento político liberal quer ser uma resposta ao desafio do socialismo e tem que optar entre um Estado assistencial que, no limite, tende a abolir o liberalismo, e a sociedade civil, de modo a poder dar uma resposta às questões da justiça social fomentando a participação cidadã e não através de mecanismos institucionais-estatais. O problema é que a proposta de *menos Estado* esbarra, nas sociedades periféricas do capitalismo atual, em fragilidades estruturais sem solução à vista. A alternativa ao problema seria o *neocorporativismo* ou o Estado das corporações dos grandes interesses privados. Outros já pensam que o futuro exige uma nova concepção de *socialismo* com liberdade e democracia, base da proposta aberta pelo Fórum Social Mundial, em Porto Alegre. Cf. MATEUCCI, Nicola. Verberte Liberalismo. In: BOBBIO, et alii, 1986, p. 686-705.

³¹ Cf. DEIROS, 1992, p. 590.

³² DEIROS, 1992, p. 593.

primeira metade do século 18. Alguns irmãos foram enviados para a missão entre os escravos negros de ilhas do Caribe, em que havia colonização dinamarquesa. Dessas iniciativas e outras que se situaram no continente, na Nicarágua, por exemplo, nasceu uma igreja morava que ainda hoje está presente entre o povo Miskito e que tem assumido posições críticas diante do sistema atual de dominação.³³

Mas a avaliação a que se chega não é nada animadora, como escreveu Deiros:

La evangelización emprendida por las iglesias protestantes, que mandaban pastores y misioneros con los convoyes de las compañías, fue legitimadora de las jerarquías sociales coloniales creadas por la economía de la plantación. Los negros importados por el comercio esclavista desde Africa eran convertidos muy rápidamente por grupos metodistas, bautistas y moravos. Sin embargo, los esclavos negros continuaron siendo discriminados y oprimidos por sus amos protestantes blancos, si bien su evangelización contribuyó significativamente a su emancipación. De todos modos, en las colonias inglesas, holandesas y danesas el proceso de emancipación fue lento. Más que el espíritu de Wesley, fue el movimiento libertario de los esclavos haitianos el que despertó la conciencia de los negros protestantes de las Antillas. En Jamaica, los bautistas respaldaron la causa antiesclavista. *Guillermo Knibb* (m. 1845) con algunos otros pastores bautistas llevó a cabo una campaña de concientización sobre las condiciones de vida de los esclavos.³⁴

O protestantismo, na verdade, só veio a consolidar sua presença na América Latina a partir do século 19. E para isto contribuíram diversos fatores como: a) o fim da guerra de Secessão nos EUA (1861-1865) que liberou recursos e pessoal das sociedades missionárias e também dos departamentos de missão das igrejas presbiteriana, congregacional, metodista, anglicana e batista para virem em missão à América Latina; b) os processos políticos de independência das nações latino-americanas para se emanciparem de Espanha e Portugal e a decadência daqueles dois impérios diante da aparição de novos concorrentes como a Inglaterra, França, Alemanha, e mais tarde, os EUA; c) a crise do catolicismo tradicional que se opôs à independência e à quebra de sua hegemonia religiosa; d) a escassez de sacerdotes e a crise nas ordens religiosas impedidas pelos governos de admitir noviços diminuíram drasticamente os quadros com os quais a igreja católica podia contar para atender as necessidades das paróquias devido também à dispersão da população; e) as novas idéias libertárias que vinham principalmente da Europa após a Revolução Francesa (1789); f) a

³³ Cf. DEIROS, 1992, p. 608.

³⁴ DEIROS, 1992, p. 611.

formação de novas lideranças crioulas que não mais aceitavam as ordens e imposições de Portugal e Espanha; g) a expectativa de modernização das sociedades e de superação de seus problemas sociais, econômicos e políticos mediante um novo regime republicano. O protestantismo se beneficiou dessa nova conjuntura e reapareceu com mais força no cenário religioso em mudança.

À medida que a Inglaterra suplantou a hegemonia espanhola e portuguesa, e assumiu a liderança do sistema colonial na América Latina, surgiram muitas comunidades anglicanas de residentes ingleses em diferentes capitais como Buenos Aires, Rio de Janeiro, Quito e outras. Estas comunidades protestantes, porém, se limitaram aos seus fiéis e tiveram pouca influência missionária na sociedade. Outras igrejas principalmente batistas, presbiterianas e congregacionais foram mais agressivas e converteram muitos latino-americanos que normalmente se sentiam frustrados na fé católica e acolhiam até com certa ansiedade a nova fé e os novos padrões culturais que eram difundidos pelos missionários.

Uma das lutas mais importantes nesse novo período, que vai de 1810 até 1916, foi a luta pela liberdade religiosa de professar a fé segundo a consciência e não por imposição social, como era característico da cristandade ibérica. Outro fator que atraiu simpatia para o protestantismo foi, sem dúvida, a sua ênfase na criação de escolas e a difusão de novos métodos pedagógicos.³⁵ Esta foi uma característica que se impôs na missão protestante e mesmo nas igrejas de imigrantes. Ao lado do templo sempre havia uma escola e, em certos casos, a escola veio antes. Pastores normalmente também eram professores e serviam como divulgadores de uma nova visão de mundo para quem não tinha alternativa de educação formal, uma vez que os governos haviam demonstrado muito pouco empenho em alfabetizar a massa do povo. E isto tanto por razões políticas como econômicas.

A ênfase educativa das missões protestantes foi, aliás, um dos fatores que contribuíram para que as correntes liberais latino-americanas acolhessem até com entusiasmo a presença de missionários e igrejas protestantes. Mas isto não significou que estas elites se tornassem protestantes. O liberalismo latino-americano foi *sui generis*, pois ao mesmo tempo em que propugnava por mais liberdade, quando da redação da Constituição

³⁵ Cf. DEIROS, 1992, 639ss. O autor informa, por exemplo, que o pastor escocês Diego Thomson promoveu em Buenos Aires, aonde chegou em 1818, o método lancasteriano de educação (referência a J. Lancaster, educador quaker que inovou o sistema educativo na Escócia), levando-o depois a diversos outros países da América Latina, como Uruguai, Chile, Equador.

das novas nações independentes, não deixou de assegurar a religião católica como religião oficial, ainda que defendesse a tolerância para os novos cultos, desde que restritos ao ambiente doméstico (residências sem aparência externa de templo). Mas o mais crasso nesse liberalismo foi a sua convivência com a escravidão. Só com a pressão exercida pelos interesses de Inglaterra, França, Alemanha e outros países por mercado consumidor para seus produtos e a necessidade de sociedades mais livres e com mão de obra disponível para os novos empreendimentos capitalistas, é que os movimentos de libertação da escravidão puderam avançar e conquistar finalmente a emancipação dos escravos. Mesmo assim, esta libertação só aconteceu parcialmente, pois os libertos acabaram assumindo o lugar mais baixo na escala social, abandonados à própria sorte e prejudicados por séculos de preconceito e marginalização.

A presença protestante se deu de diferentes formas como já afirmei. Uma delas foi através de representantes de sociedades de difusão da bíblia. A mais influente talvez tenha sido a Sociedade Bíblica Britânica. Com elas, surgiram os famosos *colportores*, homens que se dedicavam a viajar pelos lugares mais remotos para difundir literatura cristã e, sobretudo, a bíblia.³⁶ É interessante notar que mesmo sacerdotes e educadores católicos acolheram com simpatia este trabalho, sendo muitas vezes compradores e difusores dessa literatura evangélica. Há numerosos testemunhos de igrejas evangélicas constituídas a partir da experiência de um leitor da bíblia que tomou a iniciativa de compartilhar sua leitura e a mensagem da salvação com seus familiares e vizinhos. O papel da bíblia nesse processo foi central porque até a chegada do protestantismo na América Latina, ela era praticamente desconhecida. A distribuição da bíblia e de porções dela havia sido proibida por decreto real e papal. Com isto, a igreja católica romana queria manter o continente livre do “veneno” trazido pela Reforma. Deiros é de opinião que foi este trabalho que preparou o terreno no século 19 para a posterior penetração missionária, presença que haveria de incrementar-se sobremaneira no século 20, após a Segunda Guerra Mundial.³⁷

³⁶ Segundo o **Dicionário Houaiss**, a respeito do termo *colporteur* diz-se de ou aquele que vende ou distribui livros, especialmente religiosos, de porta em porta. O termo se origina do francês *colporteur*, que significa vendedor ambulante de mercadorias em domicílio, alteração de *comproteur* (século XIII) por influência da expressão *porteur à col*, isto é, o que transporta mercadoria em tabuleiro ou canastra presa por uma correia em forma de alça que passa pelo pescoço.

³⁷ DEIROS, 1992, p. 641.

Outra forma de presença mais específica se deu com a vinda de imigrantes europeus para diversos países como Brasil, Argentina, Chile, Paraguai, Venezuela. Com a crise geral que se formou na Europa após as revoluções, muitos contingentes pobres de diferentes países tiveram que emigrar. Grande número tomou o rumo dos EUA, mas também vieram para a América Latina onde se estabeleceram como colonos para trabalhar na terra. Havia também artesãos, comerciantes e alguns intelectuais frustrados com os rumos da sociedade de origem. Na América Latina, estes imigrantes chegaram muitas vezes iludidos de que aqui seria a terra da redenção, pois receberiam apoio dos governos e condições para reconstruir suas vidas. Isto normalmente não aconteceu. Os imigrantes tinham de se organizar para fazer frente a suas necessidades coletivas. Criaram associações e cooperativas, escolas e comunidades religiosas, na sua maior parte, autogestionárias. Só bem mais tarde, com a chegada de pastores formados em alguma faculdade ou seminário, puderam contar com líderes religiosos mais destacados. Estes por sua vez tiveram muitas dificuldades para se relacionar com as lideranças nascidas no seio das comunidades de imigrantes, sobretudo nos primeiros tempos, os mais duros e precários sob todos os pontos de vista. Comunidades de imigrantes formaram igrejas como as evangélicas luteranas no Brasil, no Chile, na Argentina, a igreja valdense no Uruguai, igrejas batistas no cone sul, igrejas menonitas no Paraguai e Brasil, e assim também em outros países.

Estes imigrantes, via de regra, foram integrados num projeto imigratório que tinha, entre outros objetivos, a criação de segmentos de pequenos proprietários que cultivassem as terras ditas “devolutas”, para abastecer com seus produtos as cidades em franco momento de ascensão econômica. Também serviram para substituir o braço escravo negro, o que contribuiu sem dúvida para a marginalização dessa população até os dias de hoje. Além disso, a presença imigrante serviu para a conquista definitiva de territórios, como no oeste dos EUA, no México, no sul do Brasil, Chile e Argentina. Dreher assinala este fato:

Não raro, a Igreja foi usada no processo de “civilização” do indígena. Yaquis no México, kaingangues, coroados, ofaié-xavantes, no Brasil, araucanos, onas e fueginos, na Argentina, mapuches no Chile, foram exterminados implacavelmente. Em suas terras foram colocados imigrantes, ou elas passaram a fazer parte do patrimônio das novas elites agrárias. Como resposta à onda de violência econômica, social e religiosa que se impôs, surgiram movimentos messiânicos no Peru, no México e no Brasil.

Religiosos foram chamados para mediar o conflito. Na maioria das vezes, sua participação foi desastrosa.³⁸

O que se pode notar da experiência histórica dessas comunidades é que por mais de cem anos viveram num isolamento étnico-cultural que retardou sua integração plena nas sociedades nacionais. Este fato histórico teve enormes implicações no tipo de igreja e de missão que nelas acabou por se impor e, atualmente, exerce uma pressão muito forte no sentido de mudanças estruturais, que envolvem a autocompreensão eclesial, práticas pastorais, expectativas de futuro e novas concepções teológicas.

Não obstante, de um modo geral no final do século 19 a presença protestante foi ganhando espaço na sociedade, consolidando sua organização com o aumento considerável de adeptos e pessoas convictas da nova escolha. Havia nas sociedades latino-americanas um clima de abertura em relação ao monolitismo tradicionalista da igreja católica e ao conservadorismo das elites políticas e proprietárias de terras.

Em termos de história cultural, é importante destacar nesta contextualização da obra missionária alguns fatores estruturais que configuravam as sociedades latino-americanas. Um dos principais instrumentos religiosos de controle impostos já desde o período colonial foi o Padroado, no caso português, ou o Regalismo, no caso espanhol. Por meio desse instrumento político, os reis de Espanha e Portugal tinham o poder de dirigir a vida eclesiástica, nomear e retirar bispos, cobrar rendas das paróquias e outras ordens. Foi mediante este regime que se formou a igreja católica na América Latina, o que fazia dos padres servidores do estado, que não tinham liberdade para atuarem no meio da população segundo o que suas consciências lhes diziam. Ainda assim, é digno de nota que muitos padres se tornaram aliados das lutas populares, colocando-se na defesa dos direitos indígenas e, mais tarde, participando da luta de independência ao lado de liberais e maçons. O Padroado, no entanto, ocasionou permanentes disputas com Roma, que precisou investir muitos esforços para estender seus poderes às nações latino-americanas e ao controle das igrejas que por aqui se formavam. Esta situação só se inverteu no final do século 19 com a separação entre Igreja e Estado. Mas ainda no século 19 o padroado permitiu a entrada do protestantismo, uma vez que este era de interesse dos estados, ainda que a contragosto de

³⁸ DREHER, 1999, p. 173.

Roma. Dreher é de opinião que foi o fim do sistema de padroado que permitiu que a fé cristã ensaiasse, já no século 20, uma forma de vida mais autônoma:

Esse é o motivo por que o século XX é o século das maiores discussões entre Igreja e Estado, o século com o maior número de mártires, o século da maior vulnerabilidade, pois a fé cristã esteve mais exposta aos ataques de seus antigos controladores. Além disso, foi o século de maior exposição à concorrência religiosa. Essa situação mais recente não encobre o fato anterior de que a cristianização do continente ocorreu no seio do padroado. Até o final do século XIX, o cristianismo latino-americano era um cristianismo permitido, tolerado.³⁹

Tolerado, controlado pelo Estado e pela Inquisição, este cristianismo ainda assim impregnou a cultura latino-americana com uma religiosidade profunda que marcou a vida de muitas gerações. Os historiadores católico-romanos costumam afirmar que a religiosidade católica que prevaleceu não foi a oficial da instituição, mas a devocional, que se materializou nas ermidas, nos lugares de romaria e peregrinação, na adoção dos santos e santas protetoras, na veneração à Maria, mãe de Deus, no uso de elementos mágico-religiosos, que permitiu a essa população, em sua grande maioria alheia à vida regular da igreja e distante do atendimento pastoral, construir um tipo de religiosidade ou espiritualidade com a qual pudesse enfrentar as vicissitudes da vida e as inseguranças de toda ordem que caracterizam a vida do povo pobre.

Quando o processo de romanização da igreja católica se instaurou na América Latina, começando com Pio IX, a igreja católica latino-americana, liberta dos estados, voltou-se para Roma e deu as costas, praticamente, ao seu povo ao rejeitar as suas formas populares de crença.⁴⁰ Ao mesmo tempo, porém, Roma investiu em novas instituições como foi o incremento das escolas católicas e o envio de muitas congregações religiosas para a América Latinas, tanto masculinas quanto femininas. Instaurou um tipo de catolicismo ilustrado, que teve sua importância, mas cuja repercussão foi muito limitada, ainda que tenha ostentado um grande poder social. O rompimento de Pio IX com a modernidade e com o liberalismo afastou ainda mais a igreja de seus fiéis. Dreher afirma que muitos ex-sacerdotes tornaram-se pastores protestantes em diversos países. Estes conversos colaboraram decisivamente para a

³⁹ DREHER, 1999, p. 165.

⁴⁰ Cf. DREHER, 1999, p. 174s.

difusão do protestantismo, garantindo o sucesso das missões protestantes que passaram a aumentar sua presença nessa época.

Um exemplo brasileiro importante ilustra o que estou afirmando. O ex-padre José Manoel da Conceição, ao converter-se ao evangelho, passou a integrar a igreja presbiteriana do Brasil e tornou-se o primeiro pastor protestante no país, isto em novembro de 1865. Conceição era uma pessoa inquieta e melancólica, nunca se submeteu aos missionários, traçando um caminho próprio e colaborando de forma expressiva à expansão do presbiterianismo no interior dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. O que surpreende na biografia desse homem de fé foi o seu denodado interesse em resgatar o espírito primeiro da Reforma de Lutero. Quem o ajudou inicialmente foi um médico dinamarquês que atuava numa fundição que se instalara em Sorocaba, SP. O padre fez amizade com o Dr. H. Theodoro Langaard, que passou a lhe ensinar alemão e a emprestar-lhe seus livros. As idéias reformadas provavelmente começaram a se esboçar na mente e no coração de Conceição nessa época, pois quando se tornou vigário de Brotas, sua última paróquia, já ensinava que a bíblia era a palavra de Deus e não uma heresia, que as imagens dos santos não tinham valor e que a confissão ao padre não devia ser uma obrigação, pois o fiel podia falar diretamente com Deus por meio de Cristo. Seu encontro com missionários presbiterianos confirmou sua adesão ao credo reformado. Mas com muito tino, ele evitou a polêmica e o anticlericalismo. Com freqüência, em suas andanças pelo Vale do Paraíba e outras regiões interioranas, hospedava-se em casas de clérigos seus conhecidos. Conta-se que pregava e distribuía evangelhos em Brotas, Limeira, Campinas, Bragança, Atibaia, depois em São José dos Campos, Caçapava, Taubaté, Pindamonhangaba, Aparecida e, no rumo norte, em Cotia, Ibiúna, Piedade, Piracicaba, Itu, Rio Claro, Nazaré, Santa Izabel e São Paulo. Conceição muitas vezes costumava viajar a pé, vivendo pobremente, ao estilo franciscano.⁴¹ Quem sabe aqui se poderia antes compará-lo ao missionário Paulo de Tarso, que também visitou cidades e evangelizava a partir do encontro com seus co-irmãos judeus na sinagoga.

Para avaliar as dificuldades que estes neoprotestantes viveram ao assumir a nova fé, vale acrescentar que José Manoel da Conceição não foi bem compreendido pelos colegas missionários, tanto que se afastou deles, preferindo trabalhar isoladamente. A igreja

⁴¹ Cf. LÉONARD, Émile-G. **O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social.** São Paulo: ASTE, 1963, p. 61.

presbiteriana chegou a enviá-lo para os EUA por um ano com o objetivo de fazê-lo repousar, mas no regresso ao Brasil, ele deu continuidade ao que considerava ser sua tarefa, sem muito plano ou orientação. Certa vez, ele escreveu:

Há muitos homens incultos que são crianças a muitos respeitos, que devem ser doutrinados com grande circunspeção. Porque o exterminar certos prejuízos e costumes úteis, usos que muitas vezes substituem a verdade mesma, por nenhum modo é isso ilustração; porém leviandade desumana, crueldade inexcedível. Respeitem-se, portanto, os costumes e usos antigos do povo, que, em falta de mais profundos esclarecimentos são aptos para guiá-los e contê-los no bem. Ó, meu Deus! eu respeitarei a religião do ignorante – a fé daqueles que não têm tantas ocasiões de conhecer-vos, de venerar-vos de um modo mais digno. Jamais servirei à vaidade e presunção, de tal sorte que abale a fé piedosa dos outros com palavras e ações inconsideradas.⁴²

Estas palavras muito equilibradas procedem justamente de um homem que foi considerado problemático pelos missionários estrangeiros que o converteram. Este exemplo vem demonstrar o quanto se precisou caminhar na fé protestante para que ela pudesse tornar-se uma resposta verdadeira ao anseio por fé e reconhecimento de parte dos setores populares que se mostraram mais abertos a sua pregação. As palavras do pastor Conceição talvez sirvam de alerta para quem deseja entrar em diálogo profícuo e transformador com as pessoas mais simples de nossas cidades e povoados. Conceição foi um dos que procuraram com perspicácia encarnar a mensagem da Reforma protestante tomando em consideração a fé e a piedade popular que vigorava no meio do povo brasileiro. Este é um caso exemplar das defasagens culturais que se fizeram sentir no processo de inserção do protestantismo na América Latina e que ainda hoje caracterizam o protestantismo conversionista das igrejas de missão, sobretudo aquelas de origem norte-americana. José Manoel Conceição pregava e se condoía com as misérias sociais e espirituais do seu povo. Como intelectual, não só escrevia sermões, mas traduzia artigos, tomava apontamentos e notas sobre o que observava na vida das pessoas e do que ouvia delas. Fazia observações topográficas e meteorológicas, interessava-se pelo vocabulário popular, procurando desvendar as suas origens e assim por diante. Creio que no seu caso pode-se afirmar que ele foi um verdadeiro intelectual orgânico, no sentido atribuído por A. Gramsci. Léonard, que anota estas qualidades do assim chamado “padre protestante”, concluiu que este homem, no final de sua vida ainda era um católico,

⁴² Apud LÉONARD, 1963, p. 65.

mas reformado, como queriam o Padre Feijó e Daniel P. Kidder, um dos primeiros colportores a distribuir no Brasil a bíblia na versão portuguesa do Padre Antônio Pereira de Figueiredo.⁴³

1.1.2. Tipologias e crise do protestantismo na América Latina⁴⁴

Há na historiografia das igrejas protestantes da América Latina e Caribe muito debate sobre os tipos de protestantismo que podemos encontrar na região. De certa forma, acabei adotando uma tipologia ainda que ela estivesse implícita e não dê conta de toda a diversidade que o protestantismo apresenta ao observador atento. Seria, portanto, razoável passar a uma descrição desses tipos para então alinhar as condições a partir das quais se está procurando, desde meados do século passado, formular uma teologia da missão a partir do contexto em que o evangelho é anunciado e assumido pelas pessoas de fé. Ao mesmo tempo esta descrição servirá para detectar os sinais de crise que se manifestam em cada um desses tipos de igreja. Ainda que reconheça o fundamento weberiano dessa tentativa, não me aventuro a caracterizá-lo como sociologicamente rigoroso. Pelo simples fato de que não há suficiente pesquisa a respeito e nem eu esteja em condições para me apropriar do que já existe. A tentativa tem apenas o intuito de contextualizar a questão da relevância de uma teologia da missão para a caminhada das igrejas com vistas à participação na *missio Dei*.

⁴³ LÉONARD, 1963, p. 66s. Em comunicação pessoal, M. N. DREHER informou que José Manoel Conceição é oriundo do seminário de Itu, SP, de onde saíram outros líderes católicos liberais, como o Padre Feijó, todos de influência *jansenista*, na linha do pensamento de Pascal e que encontra em Machado de Assis sua filiação literária. Conceição faz jus às raízes do cristianismo no Brasil, que recebeu influências espirituais dos *Irmãos da Vida Comum*, cuja devoção surgiu no século 15 e teve ampla repercussão em toda a Europa. Um de seus livros mais importantes e de ampla divulgação foi *Imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis (cerca de 1430). O catolicismo devocional encontra aí uma de suas origens leigas, cujo lugar de expressão era a piedade doméstica e que permitiu ao cristão comum também seguir a Cristo, sem necessidade de adotar a vida monástica. Desse fato se originam os oratórios domésticos tão populares na América Latina. Cf. DREHER, Martin N. Rostos da igreja no Brasil meridional: o cristianismo no sul do Brasil. In: DREHER, Martin N. (Org.). **Populações rio-grandenses e modelos de igreja**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: EST, 1998, p. 19s.

⁴⁴ Sobre o uso do conceito de tipos na análise sociológica, cf. WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: UNB, 1991, v. 1, p. 141-168. Para a análise da trajetória institucional do protestantismo na América Latina em relação ao desafio missionário, cf. LONGUINI NETO, Luiz. **O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano**. Viçosa: Ultimato, 2002. O autor apresenta uma análise a partir dos congressos e eventos maiores que reuniram as principais correntes do protestantismo na região. A tese questiona os movimentos fundamentalistas e propõe uma aproximação entre os movimentos ecumênico e evangelical. A seu ver, as igrejas evangélicas ecumênicas apresentam dificuldades para criar alternativas pastorais e missiológicas relevantes, enquanto “os evangelicais latino-americanos não conseguiram promover um evangelicalismo autóctone”. A promessa de mudança estaria numa maior colaboração entre estas correntes do protestantismo latino-americano (p. 281-285).

Dreher propõe cinco tipos: 1) protestantismo de imigração; 2) protestantismo de missão; 3) pentecostalismo; 4) neopentecostalismo; 5) transconfessionalidade protestante.⁴⁵ A cada tipo corresponde um rol de igrejas constituídas com suas histórias, ênfases teológicas específicas, práticas litúrgicas, modos de evangelizar e servir ao povo. Nessa tipologia, o quinto tipo talvez seja o mais problemático de descrever porque ele na verdade se apresenta inserido em cada um dos quatro anteriores. A dificuldade é sentida pelo próprio autor ao afirmar que, no final do século 20, se começou a observar um retrocesso nessa transconfessionalidade, em direção a um retorno das ortodoxias, entendido como um voltar-se para dentro de cada igreja e um abandono da transconfessionalidade. Isto, porém, não explica as tendências carismáticas que vêm se manifestando em diferentes igrejas evangélicas nas últimas décadas e que, ao final de processos internos de debate e diálogo, normalmente têm redundado em separação e formação de novas instituições eclesiais, que então passam a fazer parte de um entre os quatro primeiros tipos mencionados acima, ao menos na forma de sua prática eclesial.

José Míguez Bonino preferiu descrever o amplo espectro do protestantismo latino-americano com a nova linguagem dos rostos. Assim, a seu ver, teríamos na América Latina o seguinte: 1) o rosto liberal; 2) o rosto evangélico; 3) o rosto pentecostal; 4) o rosto étnico.⁴⁶ Em relação ao esquema anterior, sente-se aqui a falta de uma apreciação mais detalhada do rosto pentecostal e das novas tendências que surgem entre estas igrejas pelo menos desde os anos de 1970. Faltaria também uma melhor caracterização das tendências carismáticas que se manifestam tanto em igrejas protestantes quanto no catolicismo, geralmente tendo origem em movimentos que procedem dos EUA.

Apresento aqui uma síntese dessas tipologias, sem a preocupação de que ela seja completa. Esta descrição serve apenas como um mapa de orientação, mesmo considerado que um mapa nunca reproduz fielmente o lugar ou território de que se ocupa. As fantásticas fotos que se pode atualmente acessar através do portal internacional do *Google* ainda escondem muito coisa que só a presença *in loco* pode revelar. Com esta cautela, passo à descrição com o auxílio de diferentes intérpretes da realidade protestante.

⁴⁵ Cf. DREHER, 1999, p. 220s.

⁴⁶ Cf. MÍGUEZ BONINO, José. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2002.

O *protestantismo de imigração* ou *étnico* define um tipo de igrejas que se formou na América Latina desde que os primeiros residentes de países europeus vieram para a América Latina. Isto se refere, por exemplo, a comunidades anglicanas ou de outras nações européias. O exemplo melhor são as igrejas que se formaram a partir da vinda de imigrantes protestantes e evangélicos que, junto com o objetivo de uma nova vida, trouxeram para a América Latina sua fé, formas de culto e vivência comunitária. No caso de imigrantes alemães, esta fé foi alimentada principalmente por três meios visíveis: a bíblia, o hinário e o catecismo menor de Lutero. Mas aqui também temos de considerar as comunidades valdenses originárias da Itália que exemplificam uma igreja protestante pré-reformada. Há que considerar ainda alguns grupos batistas e menonitas nesse tipo, como os encontramos no sul do Brasil, no Paraguai ou na Colômbia. Este tipo de igreja tradicionalmente investe no estudo teológico e confessional, na liturgia comum, no preparo da juventude até a adolescência, no trabalho com grupos como os de mulheres, homens e jovens, mas tem demonstrado uma grande incapacidade em assegurar a fidelidade das novas gerações. Carrega certo estigma proveniente das origens étnicas do passado, ainda que a realidade atual tenha mudado muito em relação ao período de constituição da igreja.

Míguez Bonino tem certa razão ao caracterizar este tipo como étnico. Mas o que se pode notar mais recentemente é que estas igrejas e comunidades vivem um intenso processo de miscigenação através de casamentos mistos ou mesmo de acolhimento de pessoas de diferentes origens, o que rompe com o modelo do passado, que se apresentava bastante homogêneo. Ainda que o novo momento não seja generalizado e se dê de forma gradativa e sob fortes discussões internas nessas igrejas, ele indica que mudanças podem ser esperadas tanto na composição demográfica delas quanto em outros campos de sua vida, como a liturgia, a teologia e a inserção social. Normalmente estas igrejas ainda têm muita dificuldade para uma ação missionária explícita. São igrejas que, não obstante, se esmeram na participação da caminhada ecumênica. Elas vivem um momento de crise de identidade.⁴⁷

O *protestantismo de missão* ou *evangélico* normalmente configura as igrejas nascidas do projeto missionário oriundo principalmente, mas não exclusivamente, dos EUA, no século XIX. São as igrejas presbiterianas, metodistas, congregacionais, batistas, além de

⁴⁷ Cf. pesquisa sobre o carismatismo na IECLB in BOBSIN, Oneide: SCHULTZ, Adilson; TRENTINI, Ademir; ZWETSCH, Roberto. **O movimento de renovação espiritual: o carismatismo na IECLB.** São Leopoldo: EST, 2002.

muitas igrejas livres ou independentes que surgiram a partir de sociedades de missão ou *missões de fé*, normalmente de cunho interconfessional. Este tipo procede, normalmente, do protestantismo do sul dos EUA, conservador e racista, e articulou-se normalmente como uma proposta para a classe média. Quando oriundo do norte daquele país, apresentou um perfil mais liberal, aberto à discussão e tolerante em relação às formas de catolicismo com as quais entrou em contato. Este protestantismo adotou a educação como um de seus principais métodos de evangelização. Por isto mesmo investiu durante mais de cem anos na criação e manutenção de escolas e colégios de boa qualidade com o objetivo de formar elites esclarecidas e, se possível, engajando-as na expansão da igreja à qual a escola estava associada. Nesse caso, a missão evangelizadora se realizou mais de forma indireta que direta. No desdobramento desse tipo vamos encontrar outras estratégias evangelizadoras de cunho massivo, como as cruzadas e campanhas evangelísticas, a evangelização a fundo, a visitação de casa em casa, a formação de grupos domésticos e de apoio mútuo, como também o uso de meios massivos de comunicação como o rádio, a televisão e uma linha de publicações que se adapta a diferentes públicos, como crianças, jovens, adultos, segundo distintas demandas conforme a classe social. Em várias igrejas desse tipo apresenta-se atualmente um momento de crise interna que exige novas definições. Há casos de conflito entre tendências que se opõem por questões teológicas ou práticas de fé vistas como excludentes (por exemplo, a posição da igreja diante da homossexualidade ou do aborto, a participação ou não no movimento ecumênico, mudanças na liturgia com a adoção das novas tendências oriundas do movimento carismático transconfessional). Ainda assim, o se observa é a presença ênfases novas, como a decisão por estratégias explicitamente missionárias. Estas igrejas apresentam crescimento, mas normalmente circunscrito a certos grupos ou camadas sociais ligadas à classe média. Raramente se encontra esse tipo de igreja em comunidades pobres de periferia, ainda que existam exceções (por exemplo, uma pequena comunidade presbiteriana numa das favelas dos morros do Rio de Janeiro).⁴⁸

O *pentecostalismo* é o tipo que mais surpreendeu a pesquisa sociológicas desde meados do século passado, por seu crescimento extraordinário e muito rápido, além de sua inserção massiva nos meios populares em toda a América Latina. Assembléia de Deus, Congregação Cristã e Evangelho Quadrangular formam parte desse tipo de igreja que se

⁴⁸ Cf. BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: KOINONIA, 2003.

vinculou aos setores populares através de uma pregação simples direcionada à conversão, de uma ênfase forte na experiência do Espírito Santo e no dom de cura divina. Em seus inícios, caracterizaram-se por um forte absenteísmo no que se refere à participação social e política. Mas isto já está mudando nos últimos tempos. Alguns pesquisadores chegam a afirmar que estas são as igrejas do pentecostalismo *clássico* para diferenciá-las de um novo tipo que vem se firmando como mais adaptado ao mundo da comunicação virtual e às tendências de competição no assim chamado mercado religioso. O que chama a atenção no pentecostalismo em nível latino-americano nas últimas décadas é a tendência de forte institucionalização dessas igrejas, que se manifesta na busca por mais formação teológica e, em certos casos, a abertura para a participação em organismos ecumênicos. Neste tipo de igrejas se pode considerar uma infinidade de pequenos grupos pentecostais, que se formam normalmente em torno de um líder local, geralmente dissidente de outro grupo ou mesmo igreja. Basta caminhar pela periferia de qualquer grande cidade latino-americana ou mesmo dentro de um só bairro para comprovar sua presença extensiva e localizada.⁴⁹

Por fim, o *neopentecostalismo* é um desdobramento do tipo anterior e que se cristalizou a partir de modelos provenientes do tele-evangelismo norte-americano. São igrejas sem grande tradição, fortemente vinculadas a líderes fundadores e que exercem uma função centralizadora bem marcada. Sua mensagem é direta e não revela maiores pruridos teológicos. Tem se caracterizado por trabalhar a insegurança coletiva das pessoas diante da crise social e econômica que se abate sobre as sociedades latino-americanas e que não encontram resposta nem nas políticas dos governos democráticos nem nas igrejas dos outros tipos. Outra característica é que a pertença a estas igrejas é fluída e se relaciona mais aos momentos de culto e cura divina. Sua teologia tem se caracterizado por prometer prosperidade e sucesso na vida, afirmando que Deus não quer o sofrimento de ninguém. Por isto, um de seus lemas mais divulgados é: “Pare de sofrer! Aqui você encontra libertação”. Chama a atenção como neste caso a teologia da igreja se apropriou do tema central da teologia latino-americana de libertação, reinterpretando-o em forma individualista e interiorizando a experiência, encantando desta forma vastos setores da população, sobretudo

⁴⁹ Cf. GUTIÉRREZ, Benjamín F.; CAMPOS, Leonildo Silveira (Eds.). **Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas**. São Paulo: Pendão Real, AIPRAL, 1996. CAMPOS, Bernardo. **Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja**. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2002. Cf. ainda MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

setores médios urbanos e não só das camadas populares, como se poderia esperar. Estas igrejas têm demonstrado uma capacidade organizativa extraordinária, aproveitando de uma forma surpreendente a televisão como principal veículo de transmissão de sua mensagem. Há igrejas que têm investido até mesmo na compra de redes de televisão, o que vem a demonstrar que seus projetos para as sociedades latino-americanas estão voltados para a disputa com outros atores sociais. Tais igrejas ainda costumam reunir-se em locais não necessariamente com aparência eclesiástica, como velhos teatros decadentes, cinemas, grandes armazéns, ginásios e outros. Normalmente, são locais alugados que, diante de alguma dificuldade financeira, podem facilmente ser abandonados. Em certos casos, entretanto, são construídos grandes templos com requintes de ostentação, muita luz e normalmente equipados com o que há de mais atualizado em termos de som e vídeo. Um autor chamou a atenção que este tipo de igreja procura se fazer acessível a um público cotidiano e flutuante, razão pela qual normalmente está com suas portas abertas, ao nível da calçada e sempre com muitas pessoas pronta a atender quem busca alguma ajuda espiritual ou de outra natureza. Estas igrejas crescem exponencialmente, muitas delas nascidas em um país se expandem para diferentes países tanto na América Latina como também América do Norte, Europa, África e em alguns casos até mesmo na Ásia. Não demonstram maior preocupação com o estudo teológico. Seu perfil se define muito mais pela forma de comunicação e convencimento prático. Ultimamente demonstram muita habilidade política para introduzir líderes nos parlamentos de muitos países da região.⁵⁰

Como avaliar esta gama de tipos de igreja que *grosso modo* se coloca na pesquisa como protestantes? Que se pode concluir de uma descrição sumária como esta? Que perguntas com relação à teologia da missão surgem dessa avaliação? Para onde caminham as igrejas protestantes da América Latina neste novo século?

⁵⁰ Cf. CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs**: promessas e desafios. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999. Os autores fazem uma avaliação positiva do neopentecostalismo como desafio às igrejas históricas. Para uma visão crítica, cf. CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado**: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio; São Bernardo do Campo; UMESP, 1999. MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999. ROMEIRO, Paulo. **Decepcionados com a graça**: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal. São Paulo: Mundo Cristão, 2005. Sobre a participação política de evangélicos no Brasil, cf. FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira**: história ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontro, 1994.

Difícil responder. Esta tese se limitará a um estudo circunscrito a igrejas do protestantismo histórico que abrange os dois primeiros tipos acima. E o foco não será a história das igrejas, mas a teologia que nasce de suas práticas de fé. A partir da análise das contribuições teológicas de teólogos importantes provenientes tanto do protestantismo de missão quanto do protestantismo étnico, personalidades reconhecidas em distintos meios teológicos e ecumênicos, a pretensão é chegar a conclusões que permitam estabelecer um diálogo teológico ecumênico de amplo alcance com as mais distintas correntes teológicas e eclesiais. Um diálogo ao mesmo tempo crítico, construtivo e imaginativo. Tarefa desafiadora, mas que as páginas que seguem deverão demonstrar se é viável e de que forma. Antes, porém, de passar à análise das contribuições à teologia de missão dos mencionados teólogos, apresentarei no tópico seguinte os pressupostos teóricos e metodológicos com os quais estarei trabalhando na tese.

1.2. Teologia e missão: Pressupostos para um novo paradigma

Esta tese nasceu embebida das contradições de um tempo pleno de incertezas e perguntas. Não é fácil vislumbrar soluções para os muitos e graves problemas que a humanidade enfrenta no início deste novo século. São questões de toda ordem que colocam o conhecimento científico da realidade e da vida humana diante de caminhos muito diferentes, frente aos quais é necessário fazer escolhas sem contar com nenhuma certeza em que nos apoiar.

Há pelo menos cem anos a ciência moderna vem passando por transformações nunca imaginadas na história da humanidade. E o questionamento de seus pressupostos modernos é cada vez mais evidente. Os inícios da modernidade podem ser estabelecidos na passagem do século 15 para o século 16, mas seu *modus operandi* mais específico se situa entre os séculos 17 e 19. Trata-se de um longo período histórico em que a razão ocidental foi tornando-se hegemônica no mundo, provocando mudanças radicais em todos os âmbitos da vida e das sociedades, tanto positivas quanto negativas. Este paradigma científico-cultural, entretanto, apresenta contemporaneamente fissuras por todo lado.⁵¹ De acordo com Hans Küng, trata-se

⁵¹ Cf. SIEPIERSKI, Paulo. Protestantismo e pós-modernidade. In: MARASCHIN, Jaci (Org.). **Teologia sob limite**. São Paulo: ASTE, 1992, p. 171s. O autor faz uma distinção interessante entre modernidade cultural, que começa por volta de 1850 (Adorno) na esteira do iluminismo francês, e modernização social, esta

de um paradigma envelhecido em processo de transformação, que precisa ser reconstruído e superado de acordo com o tríplice sentido hegeliano: conservar sua força crítica; negar o reducionismo em relação à religião e outras experiências espirituais; transcender ou superar a modernidade, assumindo-a em um paradigma de pós-modernidade ainda não encontrado, mas cujo sentido seja libertador e enriquecedor da experiência humana.⁵²

A teologia cristã – como hermenêutica da fé e da ação prática que lhe corresponde – não podia ficar alheia a esta crise, cujas proporções a custo vimos nos dando conta nas últimas décadas. Trata-se, em verdade, de uma crise civilizatória que tem como pano de fundo a pergunta pelo sentido da vida neste limitado planeta, no qual a humanidade constrói sua história desde milhões de anos, mas que nos dias atuais enfrenta uma aceleração sem precedentes, que põe em risco o seu futuro. Nesse novo e complexo momento, qual a contribuição que a teologia pode oferecer para apontar – senão respostas – ao menos um sentido ou direção a partir do qual se consiga vislumbrar novas possibilidades de vida e futuro? Terá uma teologia da missão cristã algo concreto a aportar diante dos impasses estruturais que tanto as igrejas quanto os povos estão experimentando na atualidade?

Nesta tese, evidentemente limitada e sem pretensões de responder plenamente às questões em causa, vou procurar descobrir o fio condutor de uma teologia da missão relevante para as comunidades de fé num momento histórico extremamente dinâmico, complexo e exigente. E vou fazê-lo desde uma perspectiva explicitamente latino-americana, ainda assim, aberta à ecumene cristã e em diálogo com teologias de outros contextos.

Caso a metáfora sirva para alguma utilidade, eu diria que a teologia contemporânea precisa com urgência encontrar um fio condutor no emaranhado de questões, contradições e desafios que lhe saltam à vista: que caminhos a igreja cristã irá trilhar diante da violência que campeia mundo afora? Como enfrentar o desastre ecológico e a desigualdade sócio-econômica que cria um verdadeiro abismo entre povos, nações, classes e categorias de trabalhadores e trabalhadoras? Que mensagem ela poderá anunciar para diminuir as tensões entre países e proporcionar uma plataforma de ação em torno de um novo projeto de humanidade? Como poderá a teologia cumprir sua função profética, tanto crítica quanto

definida através das transformações sociais propiciadas pelo sistema capitalista, às custas da desumanização do ser humano e da degradação dos recursos naturais.

⁵² KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 24.

auto-criticamente, constituindo-se em voz abalizada para o questionamento do poder estabelecido no mundo? Que serviço uma teologia da missão contextualizada na América Latina conseguirá prestar à igreja cristã nesta parte do mundo e alhures?

O esforço visa descobrir este fio condutor e com ele tecer um novo discurso, que espero seja compreensível e desafiador. Novo em termos, evidentemente, pois para chegar a uma avaliação do momento presente e vislumbrar novos caminhos é imprescindível conhecer vozes abalizadas que servem como faróis em meio a um caminho por vezes obscuro. O novo, neste sentido, sempre deve, e muito, a visões e sabedorias que o precederam e que, de certa forma, se fazem presentes no que está saindo à luz.

Teologia diz respeito ao logos de um Deus que se revela a nós, gratuita e incondicionalmente. Falar desse Deus e explicar em palavras inteligíveis sua realidade inefável e sagrada; apresentar a história de sua presença em meio aos povos e, particularmente, na história do povo de Israel; dar conta da esperança que Jesus de Nazaré anunciou e pela qual viveu, entregando sua vida para depois ressurgir pela força do Deus vivo; remontar à formação da comunidade que nasceu da ressurreição de Jesus e passou a testemunhar o evangelho do reino de Deus manifestado no Filho, sob o impacto da força do Espírito Santo; tratar dos desdobramentos históricos das primeiras testemunhas e comunidades, e mais tarde, das contradições e comprometimentos com os poderes imperiais, sobretudo no Ocidente pós Constantino (século 4); enfim, reinterpretar a mensagem evangélica depois de dois mil anos de história cristã sob a ótica da *missio*, isto é, do envio divino que compromete a igreja e sua teologia; esta é, sem dúvida, uma tarefa gigantesca e jamais acabada. Haverá sempre diante de nós o desafio de responder à pergunta crucial de Jesus: Quem vocês dizem que eu sou? (Marcos 8.29; Mateus 16.15).

A teologia cristã é uma tentativa histórica e sempre aberta de interpretar o evangelho de Deus e a caminhada da igreja seguidora daquele Jesus de Nazaré. Nem sempre ela foi fiel às suas fontes e a sua experiência fundante. Noutras oportunidades, ela foi essencial para renovar a fé das origens e persuadir o povo de Deus das mudanças necessárias e urgentes que a própria mensagem estava a exigir.

Num tempo como o nosso, vivemos talvez um *kairós* que descortina diante de nossas perplexidades caminhos de renovação, de construção de uma esperança solidária para revolucionar o mundo, numa dimensão utópica que não se consegue perceber a olho nu. A

teologia cristã trabalha a partir da perspectiva da fé, é verdade (Hebreus 11.1). Mas para ser ouvida e encontrar credibilidade, ela precisará apresentar razões, argumentos e visões, que tenham plausibilidade. Ela necessitará oferecer um discurso que, da forma mais clara possível, demonstre uma fé que caminha com os pés no chão de uma história plena de realizações as mais grandiosas, mas ao mesmo tempo marcada por tragédias e um nível de sofrimento humano difícil de mensurar. É esta dimensão encarnada da teologia que pretendo salientar ao longo desta tese.

Entendo que a teologia caminha entre realizações e contradições, entre luzes e sombras, alicerçada na fé e numa racionalidade sistemática, mas simultaneamente vulnerável como qualquer pessoa que assume riscos e sai do conhecido rumo ao desconhecido e estranho. Grande é a sua tarefa. Limitadas, contudo, as possibilidades que um trabalho como este pretende desenvolver. Ainda assim, cabe-me assumir os desafios propostos para alcançar, o mais objetivamente possível, mas também da forma mais apaixonada, uma justificativa relevante e oportuna, questionadora e crítica para a teologia da missão. O diferencial que pretendo desenvolver será a perspectiva latino-americana relida a partir da tradição reformatória do princípio protestante como contribuição às igrejas e à teologia cristãs neste início de século 21.⁵³

Para começar é importante assumir o questionamento que vem de fora da teologia, isto é, a pergunta feita pela filosofia das ciências a propósito dos *novos paradigmas* que as ciências contemporâneas começam a elaborar.

1.2.1. Teologia e novos paradigmas

A etimologia da palavra paradigma (em grego, *parádeigma*) já aparece na **Retórica** de Aristóteles com o significado de “exemplo” utilizado por oradores com fins persuasivos. Na dialética de Platão ocorre como “modelo” eterno de coisas sensíveis, de acordo com sua conhecida doutrina das idéias. O termo, portanto, tem uma longa trajetória. Ele denota muitos significados: desde modelo ou “padrão” até a idéia de um “marco interpretativo” ou

⁵³ Sobre o princípio protestante, cf. TILLICH, Paul. **A era protestante**. São Paulo: IEPGCR, 1992. Cf. ainda CALVANI, Carlos Eduardo B. Transformação, testemunho e diálogo: reflexões missiológicas a partir de Tillich. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 46, n. 2, p. 113-142, 2006. Cf. ZWETSCH, Roberto E. Evangelho, missão e culturas – o desafio do século XXI. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1998b, p. 221-242.

uma “teoria” capaz de orientar a busca por novas soluções aos problemas científicos ou filosóficos de uma época.⁵⁴

Foi Thomas D. Kuhn quem deu início ao questionamento da natureza das ciências modernas, sua estrutura de pensamento e modo de investigar. Ele se valeu da noção de paradigma para mostrar como a ciência funciona orientada por um conjunto de regras que normalmente formam escola, seguidores e que, exemplarmente, deve ser repetido a cada nova investigação. Ou seja, um paradigma científico assume um rol de princípios que são considerados válidos e devem ser aplicados para que uma pesquisa atinja os objetivos propostos.

Os cientistas trabalham a partir de modelos adquiridos através da educação ou da literatura a que são expostos subseqüentemente, muitas vezes sem conhecer ou precisar conhecer quais as características que proporcionaram o status de paradigma comunitário a esses modelos.⁵⁵

Nesta tese vou utilizar a palavra paradigma num sentido abrangente e não limitado a derivações mais específicas de processos sociais ou históricos.⁵⁶ Seguindo as reflexões de Hans Küng, entendo que o conceito de paradigma traduz um marco geral de interpretação ou um modelo teórico de compreensão a partir do qual é possível compreender, ordenar e sintetizar diversas experiências.⁵⁷

⁵⁴ Para mais informações, cf. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Considerações sobre o termo “paradigma”. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola, Soter, 1996, p. 15-33.

⁵⁵ KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas** (1962). 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 70. Kuhn enfatiza a prática de ensaio e erro na aplicação dos métodos científicos. E nesse processo, afirma ele, “embora muitos cientistas falem com facilidade e brilho a respeito de hipóteses individuais que subjazem numa determinada pesquisa em andamento, não estão em melhor situação que o leigo quando se trata de caracterizar as bases estabelecidas do seu campo de estudos, seus problemas e métodos legítimos” (p. 72). Para Kuhn, paradigmas servem para orientar as pesquisas, seja através de modelos aplicados a cada caso, seja através de regras abstratas (p. 72). Quando uma regra não funciona e se está diante de algo imprevisto, uma *anomalia*, então é preciso admitir que o paradigma científico não funciona mais, uma vez que novos fatos invalidaram a aplicação das regras da ciência normal (p. 78). Importante, porém, é perceber que a anomalia aparece somente por causa da aplicação do paradigma em questão (p. 92). Mudanças de paradigma ocorrem quando as regras estabelecidas pela ciência fracassam. Kuhn afirma que este é o “prelúdio para uma busca de novas regras” (p. 95). Para uma discussão sobre novos paradigmas a partir das questões de cultura e subjetividade, cf. SCHNITMAN, Dora Fried (Org.). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996, especialmente artigo de Ilya Prigogine (p. 39).

⁵⁶ No livro organizado por Márcio Fabri dos ANJOS, 1996, há exemplos do uso indiscriminado do termo “paradigma”. Minha opção é utilizá-lo como um conceito amplo no sentido de um grande marco de referência teórica que supõe análises de longo alcance.

⁵⁷ KÜNG, 1992, 136. Aplicando o conceito para a história da teologia e da igreja cristã, o autor estabelece uma periodização que se compõe de seis paradigmas: século 1 – paradigma cristão primitivo apocalíptico; séculos 1 e 2 – paradigma helenístico da Igreja antiga; século 11 – paradigma romano-católico-medieval;

Não é necessário reafirmar que a crise do mundo contemporâneo assume proporções planetárias. Hans Küng, ao descrever a situação atual, afirma ser preciso admitir que a crise intelectual pela qual passamos, cuja percepção mais visível podemos situar no início do século XX com a tragédia da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e que veio a se agravar com a Segunda Grande Guerra (1939-1945), teve repercussão profunda na crise religiosa que abalou os próprios fundamentos das grandes religiões, principalmente do cristianismo.⁵⁸ Como decorrência destes fatos e o processo universal de secularização, disseminado pelo aprofundamento do sistema mundial das mercadorias (a vitória do capitalismo como sistema sócio-econômico), é possível constatar um duplo desdobramento: por um lado, a separação sempre maior entre a vida cotidiana e o exercício da fé religiosa; por outro, um inesperado aumento da demanda por experiências religiosas e pela reformulação dos conceitos religiosos ou teológicos.

Vivemos num tempo intervalar, de transição, entre velhos conceitos e visões de mundo que, embora plenamente vigentes, já não dão mais conta da realidade que nos acossa por todos os lados. O paradigma da modernidade alicerçava seu edifício conceitual em dicotomias fundamentais para o desenvolvimento do pensamento ocidental: sujeito – objeto; natureza – cultura; norte – sul; oriente – ocidente; luz – trevas; esclarecimento – obscurantismo; homem – mulher; velho – novo; dentro – fora; centro – periferia, e assim por diante. Com o avanço da globalização do sistema mundial e a derrocada do socialismo de Estado, que não conseguiu tornar-se uma alternativa ao capitalismo de mercado, presenciemos um novo papel político para os Estados nacionais, enfraquecidos diante do crescente poder das empresas transnacionais e dos conglomerados de comunicação que dominam as redes mundiais de informação. No campo científico, as novas pesquisas nas ciências da natureza, da física nuclear e quântica, manifestam que efetivamente estamos num momento insólito, uma vez que todo o arcabouço científico que forjou o mundo atual como o conhecemos e do qual participamos, vem se mostrando sempre mais inapropriado e frágil, para dizer o mínimo, embora não reste dúvida quanto a sua eficácia tecnológica para transformar o mundo a partir de certas opções cruciais.

século 16 – paradigma reformista-protestante; séculos 17 e 18 – paradigma moderno-iluminista; século 20 – paradigma ecumênico contemporâneo (p. 155).

⁵⁸ KÜNG, 1999, p. 21.

Nas últimas décadas, algo novo dá sinais de que está por nascer. Na falta de uma conceituação mais apropriada, esta novidade vem sendo definida como *pós-modernidade*, uma realidade cujos contornos não estão completamente delineados, mas cujas características já se fazem sentir em diferentes âmbitos da vida e cujos sinais merecem crescente análise e reflexão.⁵⁹ Jean-François Lyotard caracterizou os tempos pós-modernos como sujeitos a uma nova concepção do saber, da ciência, do conhecimento, uma vez que na sociedade pós-industrial o que vigora é a “informatização da sociedade”. Em 1979, ele já anunciava, portanto, a nova era da sociedade da informação ou sociedade do conhecimento. Neste novo ambiente global em que vivemos defrontamo-nos com a seguinte questão:

O grande relato perdeu sua credibilidade, seja qual for o modo de unificação que lhe é conferido: relato especulativo, relato de emancipação. [...] A “crise” do saber científico, cujos sinais se multiplicam desde o fim do século XIX, não provém de uma proliferação fortuita das ciências, que seria ela mesma o efeito do progresso das técnicas e da expansão do capitalismo. Ela procede da erosão interna do princípio de legitimação do saber.⁶⁰

A ciência entendida como jogos de linguagem estaria diante de uma mudança substantiva. Sua legitimidade se daria agora estritamente como fruto do desempenho ou de uma filosofia positivista da eficiência. Mas a ciência não avança desta forma. Seu caminho é o da instabilidade ou a tentativa de explicar o “paradoxo” e legitimá-lo com novas regras do jogo de raciocínio. Lyotard avança, então, uma hipótese importante:

o que não pode deixar de vir e voltar com uma nova teoria, uma nova hipótese, um novo enunciado, uma nova observação, é a questão da legitimidade. Pois é a própria ciência que a si mesma levanta esta questão, e não a filosofia à ciência.⁶¹

⁵⁹ Cf. WESTHELLE, Vítor. Teologia e pós-modernidade. MARASCHIN, Jaci (Org.). **Teologia sob limite: sete ensaios e um prefácio**. São Paulo: ASTE, 1992, p. 143-165. No mesmo volume, SIEPIERSKI, Paulo. Protestantismo e pós-modernidade, p. 167-187. Sobre a relação entre religião e pós-modernidade, cf. WESTHELLE, Vítor. Religião e pós-modernidade: o mérito de um equívoco: apocalíptica e pós-colonialismo. In: DREHER, Martin N. (Org.). **500 anos de Brasil e igreja na América Meridional**. Porto Alegre: EST, Cehila, 2002, p. 166-177.

⁶⁰ LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993, p. 69 e 71.

⁶¹ LYOTARD, 1993, p. 100. Numa publicação recente, Zygmunt BAUMAN caracteriza a modernidade atual com a metáfora do líquido, insistindo que leveza, liquidez e fluidez são metáforas adequadas para captar a natureza da recente fase na história da modernidade. A seu ver, o programa da modernidade nos seus inícios já trouxe embutido o processo de “liquefação” com o questionamento das tradições e de tudo o que parecia ser “sólido”. Cf. BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 9. Cf. também BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

Será que a legitimidade de uma pesquisa se encontra apenas nos jogos de linguagem e no acúmulo de informações que revela, assimila e reexamina? Qualquer que seja a resposta, na teologia é necessário considerar estes jogos de linguagem e aprender a examinar as tradições, as contradições, as aporias, bem como as possibilidades sempre novas que se abrem no caminhar histórico. E isto porque a teologia não é um saber abstrato, mas encarnado numa comunidade de vida e em vidas de pessoas que crêem e vivenciam o que dá sentido às suas existências, ainda que sempre sujeitas ao tempo e à fragilidade humana.

Voltando ao momento histórico que nos toca viver, muitos pensadores concordam que as religiões e as experiências religiosas irão desempenhar um papel importante para a configuração do novo paradigma histórico-científico, embora de maneira difusa.⁶² Será necessário, portanto, à teologia apurar seus métodos de interpretação para conseguir estabelecer um diálogo viável com as pessoas e as questões que as movem neste novo século e, em certos momentos, oferecer respostas que façam diferença num mundo cada vez mais programado e desencantado.

A questão de um novo paradigma na teologia foi publicamente levantada no Congresso Ecumênico Internacional organizado na Universidade de Tübingen, em 1983. Naquela oportunidade, já se adiantaram algumas características desse novo paradigma teológico: ele deverá ser plural, abrigando diferentes orientações de pensamento e propostas teológicas; deverá desafiar a teóloga ou o teólogo para exercitar um novo olhar, que lhe permita outra visão da realidade, das pessoas e de si mesmo. Em decorrência, isto significa outra visão e compreensão de Deus. Küng resume estas percepções afirmando: “Uma nova visão do ser humano, do mundo e de Deus começa a impor-se na teologia”.⁶³

David J. Bosch foi leitor atento de H. Küng e aproveitou o seu esquema de paradigmas históricos da tradição cristã para uma leitura missiológica da missão cristã no mundo. Na segunda parte de **Missão transformadora**, Bosch apresenta uma definição de paradigma aplicada à missão cristã e segue os seis paradigmas de Küng, procurando especificar as suas principais características desde o ponto de vista da missiologia.⁶⁴

⁶² KÜNG, 1999, p. 26.

⁶³ KÜNG, 1999, p. 174. Para as características esboçadas antes, cf. p. 151.

⁶⁴ BOSCH, David J. **Missão transformadora**: mudanças de paradigma na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2002, p. 225-415. São estes os paradigmas que Bosch estuda: 1) Apocalíptico da Igreja

Bosch enfatiza, com razão, que a teologia precisa ser contextual e relevante para comunicar idéias que vai elaborando em suas análises. Isto, no entanto, não ao custo das verdades que a fundam, a revelação do Deus de Israel e o evangelho anunciado por Jesus Cristo. Assumir a idéia da mudança de paradigma na teologia significa assumir esta necessidade de contextualização, que é também limitação. Por isto, a teologia desde sempre é uma tarefa dialogal. Toda e qualquer abordagem será sempre a abordagem datada e reconhecida como de uma autoria. A análise funciona ao modo de um mapa que serve de orientação para caminhar com mais precisão e direção no terreno por vezes pantanoso da história. Isto significa que não existe monopólio da verdade. E que no risco da reflexão o critério maior será sempre a fidelidade ao evangelho e à sua causa. A igreja cristã e a teologia deveriam funcionar, segundo Bosch, como uma “comunidade hermenêutica internacional”, em que participam as pessoas crentes e aquelas que elaboram a reflexão teológica a partir de diferentes contextos, de tal modo que se possa levantar os questionamentos e proposições que permitam uma maior fidelidade ao evangelho, a partir de uma aprendizagem comum.⁶⁵

No que se refere à missão cristã, Bosch assume uma perspectiva histórica e crítica que o habilita à tarefa de descrever o novo paradigma emergente como relevante para os desafios que se apresentavam no final do século 20. Os seguintes fatores resumem a atual situação do ponto de vista da missão cristã e constituem o pano de fundo do paradigma emergente:⁶⁶

- 1) A perda da posição dominante no mundo por parte do Ocidente cristão. O cristianismo não é atualmente a religião que mais cresce no mundo. De outra

antiga; 2) Grego da Igreja Ortodoxa do período Patrístico; 3) Cristandade Católica Romana até 1400; 4) Reforma Protestante do século 16 até 1750; 5) Era Missionária Moderna de 1750 a meados do século 20; 6) Paradigma Missionário Emergente Ecumênico e transformador, que corresponde à época atual. Esta tese é devedora das contribuições de Bosch aos estudos missiológicos. Aqui pretendo levar adiante as principais intuições deste teólogo bastante original e profundo conhecedor da história da missão cristã. Sobre a biografia e a contribuição teológica de Bosch, cf. LIVINGSTON, J. Kevin. *The legacy of David J. Bosch. International Review of Missionary Research*, v. 23, n.1, p. 26-32, January 1999. Para uma abordagem católica romana recente da história da missão, cf. outra subdivisão in BEVANS, Stephen B.; SCHROEDER, Roger P. *Constants in context: A theology of mission for today*. Maryknoll, New York: Orbis, 2004, p. 73-280.

⁶⁵ BOSCH, 2002, p. 234. Sobre o conceito de “comunidade hermenêutica” para a compreensão de uma eclesiologia ecumênica, cf. SINNER, Rudolf von. *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien*. Tübingen: J.C. B. Mohr, 2003, p. 9-33. Cf. ainda CMI, COMISSÃO DE FÉ E CONSTITUIÇÃO E CONIC. *Um tesouro em vasos de argila: instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica* (1998). São Paulo: Paulus, 2000.

⁶⁶ BOSCH, 2002, p. 235s. Os comentários acrescentados são de minha responsabilidade.

- parte, é no hemisfério sul que o cristianismo mais vem crescendo, o que inverte as posições que por muito tempo determinaram os caminhos da missão cristã.⁶⁷
- 2) Há uma contestação geral das estruturas de injustiça e opressão que vigoram no mundo. As lutas contra a exploração, o racismo e o sexismo se afirmam e merecem uma atenção prioritária numa teologia que se quer contextual e libertadora.
 - 3) Embora a ciência e a tecnologia continuem a manter seu caráter messiânico e salvacionista, crescentemente parcelas importantes da humanidade percebem sua ambigüidade em termos de solução para os problemas humanos. O deus progresso, fruto do iluminismo, mostra seus pés de barro.
 - 4) A crise ecológica fez com que se percebesse os limites da utilização desenfreada dos recursos naturais. Há uma nova consciência em gestação que acolheu um dado fundamental da realidade, isto é, a interdependência entre seres humanos e meio ambiente.⁶⁸
 - 5) A ameaça do holocausto nuclear pesa sobre as cabeças de todas as pessoas e faz das lutas pacifistas e pela justiça social e universal um desafio impostergável.
 - 6) As teologias emergentes no Terceiro Mundo, como a Teologia da Libertação, a Teologia Negra na África ou nos EUA, a Teologia Feminista de Libertação, a Teologia Minjung ou a Teologia Dalit na Ásia, atestam que não há mais um centro monopolizador para a teologia cristã. Esta é uma circunstância nova que exige novos métodos e novas formas de interação e diálogo.⁶⁹
 - 7) A liberdade religiosa é um dado praticamente universal, ainda que os muitos tipos de fundamentalismo continuem vigentes em muitas partes do mundo. Diante da pluralidade religiosa e dos direitos humanos que garantem liberdade de pensamento e de professar a própria fé, a missão cristã deverá reavaliar muitos de seus pressupostos e de suas práticas correntes, o que não será fácil nem óbvio, como se tem visto ultimamente.⁷⁰

Um último referencial importante para esta tese é a obra de Boaventura Souza Santos, cientista social português.⁷¹ Trata-se de um trabalho de fôlego em 4 volumes. Aqui apenas me ocupei com o volume 1. Santos apresenta sua tese afirmando que a

teoria crítica pós-moderna de oposição propõe uma crítica radical do paradigma dominante tanto em suas estratégias emancipatórias quanto em suas estratégias regulatórias e com base nela e com o recurso à imaginação utópica desenhar os primeiros traços de horizontes emancipatórios novos em que eventualmente se anuncia o paradigma emergente.

⁶⁷ Cf. SCHERER, James A. **Evangelho, igreja e reino**. São Leopoldo: Sinodal, 1991, p. 18-31.

⁶⁸ Cf. MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. São Paulo: Palas Athena, 2001. Estes autores são um importante exemplo da mudança de paradigma que ocorreu nas últimas décadas quanto às pesquisas nas assim chamadas ciências da natureza.

⁶⁹ TORRES, Sérgio; FABELLA, Virginia (Orgs.). **O evangelho emergente**. São Paulo: Paulinas, 1982.

⁷⁰ Cf. TOMITA, Luiza; VIGIL, José M.; BARROS, Marcelo (Orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo: Paulinas, ASETT, 2006.

⁷¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 4. ed. V. 1: Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. São Paulo: Cortez, 2002.

Isto é,

o objectivo da vida não pode deixar de ser a familiaridade com a vida. Por isso, a desfamiliarização é aqui concebida como um momento de suspensão necessário para criar uma nova familiaridade. O objectivo último da teoria crítica é ela própria transformar-se num novo senso comum, um senso comum emancipatório.⁷²

O que encanta neste autor é a capacidade de estimular a revalorização do que é marginal, do que tem sido esquecido, daquilo que não foi considerado pela ciência dominante como digno de ser ouvido ou pesquisado. Isto vale tanto para realidades objetivas das ciências físicas ou naturais quanto, e principalmente, para as experiências investigadas pelas ciências sociais ou humanas. Boaventura S. Santos é um dos cientistas sociais contemporâneos de projeção internacional que ousou dialogar com a teologia e com a babel dos movimentos sociais, como tive pessoalmente oportunidade de acompanhar durante o Fórum de Teologia e Libertação, realizado em Porto Alegre em janeiro de 2005, seguido pela 5ª edição do Fórum Social Mundial.

Na sua crítica ao paradigma dominante, que ele descreve como regulador, afeito a privilegiar a ordem sobre o caos, a democracia autoritária sobre a democracia participativa, o centro antes que a periferia, o autor se propõe a uma verdadeira arqueologia do saber, um projeto de longo alcance e que se torna muito exigente. O caminho de sua crítica supõe:

a) escavar no lixo cultural produzido pelo cânone da modernidade ocidental para descobrir as tradições e alternativas que dele foram expulsas.

b) escavar no colonialismo e no neocolonialismo para descobrir nos escombros das relações dominantes entre a cultura ocidental e outras culturas outras possíveis relações mais recíprocas e igualitárias.

O seu interesse é identificar nesses resíduos e ruínas fragmentos epistemológicos, culturais, sociais e políticos que nos ajudem a reinventar a emancipação social. Daí que o autor chame a estas ruínas de ruínas emergentes.⁷³

Do ponto de vista da teologia, a proposta é auspiciosa porque alia ruptura com continuidade. Santos não ignora o passado, nem exclui as possibilidades nele escondidas. Na

⁷² SANTOS, 2002, p. 16s.

⁷³ SANTOS, 2002, p. 18.

busca pelo paradigma do conhecimento-emancipação, como prefere chamar, ele demonstra que existe um *continuum* entre o paradigma em crise e o novo, cujos contornos apenas começam a se insinuar aqui e acolá. A tarefa crítica é justamente perceber onde estão os momentos de inércia e repressão das possibilidades libertárias esquecidas ou oprimidas por determinadas estruturas e estratégias históricas dominantes. Ao observador engajado, uma vez que neutralidade é algo ilusório, caberia auscultar as realidades passadas, presentes e futuras, para encontrar nessa escuta as brechas e promessas que possam mobilizar mudanças a partir de novas escolhas no presente histórico.

Contudo, não há garantias para quem se arrisca a trilhar tais caminhos, pois se conseguimos identificar os problemas modernos, não há soluções nos mesmos parâmetros. Diante desse impasse, há quem defenda que não há na verdade problemas e o que se deve fazer é celebrar o admirável mundo novo ao qual estamos acedendo. O que vem por aí seria próprio do reino das coisas inevitáveis, irreversíveis, incontroláveis. Outra posição, que o autor designa como pós-modernidade inquietante ou de oposição, entende que se deve assumir a disjunção entre modernidade e pós-modernidade de tal modo que se transforme num ponto de partida para enfrentar os desafios da construção de uma teoria crítica pós-moderna. Esta é a sua posição. A inércia diante da crise pela qual passa a humanidade seria o cinismo da razão indolente ou preguiçosa, termo que ele retoma de Leibniz (*Teodicéia*, 1710). Há, pois, questões éticas em jogo, das quais não se pode escapar com facilidade, sob pena de maior desumanização e desencanto.

Assim como no caso da teologia da missão em Bosch, também para Santos há pelo menos três desafios para a elaboração do paradigma emergente do conhecimento-emancipação:⁷⁴

1) a discrepância entre as experiências e as expectativas. Ao excesso de expectativas em relação às experiências foi dado o nome de progresso. A teoria crítica foi uma mensagem privilegiada dessa discrepância. No atual momento, porém, a globalização neoliberal e o capitalismo financeirizado inverteram a questão. Para a esmagadora maioria da população mundial, a discrepância se dá de modo inverso: as expectativas agora são negativas e deficitárias em relação às experiências. O problema da teoria crítica convencional é que acabou por defender uma transformação conservadora. A versão extrema desta orientação é a do conservadorismo revolucionário com poder crescente nos EUA e nas agências multilaterais dominadas pelos EUA, como o Banco Mundial, o FMI e outros.

⁷⁴ SANTOS, 2002, p. 33-36, aqui resumidos conforme minha interpretação das idéias do autor.

2) a dicotomia consenso/resignação. Central aqui é o conceito de hegemonia, que vem de Marx e Gramsci. O novo no atual momento é que as classes dominantes se desinteressaram do consenso, tal é a confiança que tem em que não há alternativas às idéias e soluções que defendem. Por isso, não se preocupam com a vigência possível de idéias ou projetos que lhes são hostis. A hegemonia passou a conviver com a alienação social. Para o autor, é possível lutar contra a resignação, pois a resignação, quando desestabilizada, tende a dar lugar a rupturas radicais com o que existe. Essas rupturas radicais são dificilmente inteligíveis para a teoria crítica ou apropriáveis por ela. Ora, a exacerbação tanto da resignação quanto da ruptura radical questiona os princípios de determinação e de direção em que se fundou a teoria crítica. Para enfrentar este desafio chegamos ao compromisso ético.

3) a dicotomia espera/esperança. Vivemos numa sociedade de riscos individuais e coletivos sem qualquer segurança à vista. São eles os responsáveis pelo retorno da idéia de tempo cíclico, de decadência, da escatologia milenarista. Esta situação traduz-se sociologicamente por uma atitude de espera sem esperança. É uma atitude sem esperança porque o que vem não é bom e não há, aparentemente, alternativa à vista.

Fazendo eco às idéias de Ernst Bloch,⁷⁵ o autor afirma que a teoria crítica moderna representou uma secularização fiel da esperança bíblica. Num contexto de espera sem esperança, a teoria crítica tem apenas a alternativa de lutar contra a inevitabilidade dos riscos. Para isto, porém, ela tem de assumir uma posição explicitamente utópica. Recuperar a esperança significa, neste contexto, alterar o estatuto da espera, tornando-se simultaneamente mais ativa e mais ambígua. A utopia é, assim, o realismo desesperado de uma espera que se permite lutar pelo conteúdo da espera, não em geral, mas no exato lugar e tempo em que se encontra. A esperança não reside, pois, num princípio geral que providencia por um futuro geral. Reside antes na possibilidade de criar campos de experimentação social onde seja possível resistir localmente às evidências da inevitabilidade, promovendo com êxito alternativas que parecem utópicas em todos os tempos e lugares exceto naqueles em que ocorreram efetivamente. É este o realismo utópico que preside às iniciativas dos grupos oprimidos que, num mundo aparentemente sem alternativas, vão construindo, um pouco por toda parte, alternativas locais que tornam possível uma vida digna e decente.

Vindo de um cientista social sem vínculo religioso, este elogio da esperança utópica e ativa, sem menosprezar suas raízes bíblicas, é no mínimo um desafio extra para a teologia cristã em geral, e para uma teologia da missão que se propõe resgatar a dimensão testemunhal da fé cristã. Num continente onde o sofrimento humano levanta um clamor que chega aos céus, resgatar a chama da esperança profunda que a fé preserva por baixo das

⁷⁵ Cf. BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. V. 1. Rio de Janeiro: EDUERJ, Contraponto, 2005.

cinzas da história dominante é tarefa digna e urgente e nela vale a pena investir mente e coração, razão, conhecimento e paixão.

Esta tese vai se fixar na análise de um momento do último paradigma, que Bosch denomina de ecumênico emergente. Pretendo investigar a teologia da missão protestante realizada por igrejas históricas na América Latina durante o século 20, período em que estas igrejas passam a se organizar de forma crescentemente autônoma até tornarem-se referência histórica no protestantismo latino-americano. Esta delimitação não deixa de ser fruto de uma escolha que limitará a pesquisa. Ainda assim, ela se justifica pelas seguintes razões:

- a) É a partir dos inícios do século 20 que começa a surgir em distintos países da América Latina um clero protestante autóctone ou nativo, ainda que formado segundo padrões da teologia européia ou norte-americana. Em 1910, a América Latina foi excluída da Primeira Conferência Mundial Missionária realizada em Edimburgo a partir do entendimento de que este continente já fora evangelizado pela Igreja Católica Romana. O Congresso do Panamá, realizado em 1916, foi uma tentativa de missionários, principalmente norte-americanos, reafirmar a necessidade da missão protestante no Continente, a partir das muitas experiências realizadas no século anterior e a boa aceitação que a pregação evangélica havia conquistado em certos círculos e setores sociais.⁷⁶ A aliança entre protestantismo e liberalismo foi determinante para abrir espaço na sociedade colonial do século 19 e forjar uma nova perspectiva de inserção religiosa nos embates entre conservadores e liberais latino-americanos, que tinham objetivos conflitantes para o futuro que imaginavam para os seus países;
- b) O Congresso do Panamá ainda não foi precisamente latino-americano, uma vez que a presença dominante foi de missionários do norte, tanto que a língua oficial do evento foi o inglês. Entre os quase 500 participantes, somente 21 eram nascidos na América Latina.
- c) O amadurecimento de uma liderança nativa no protestantismo latino-americano só começa a se esboçar a partir dos anos de 1920. Em 1925, o Congresso da Obra Cristã na América do Sul, que se realizou em Montevideu representa uma nova esperança para as igrejas protestantes. O presidente deste congresso foi o pastor presbiteriano brasileiro Erasmo Braga, um nome proeminente na época. Mas a influência das missões norte-americanas ainda era determinante.
- d) O Congresso Evangélico de Havana (1929) foi outro passo na busca da identidade latino-americana do protestantismo. O presidente foi um jovem professor metodista, Gonzalo Báez Camargo, que demonstrou habilidade e competência com a “graça latino-americana”, como registra Longuini Neto.⁷⁷

⁷⁶ Para mais informações sobre este Congresso e o desenvolvimento das organizações protestantes latino-americanas, cf. LONGUINI NETO. Luiz. **O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano.** Viçosa: Ultimato, 2002, p. 92-97. Para a história do protestantismo latino-americano, cf. PRIEN, 1985, p. 711-808. DEIROS, 1992, p. 661-832.

⁷⁷ Cf. LONGUINI NETO, 2002, p. 103.

- e) Foi somente a partir de 1949 que se pode notar uma nova fase na história do protestantismo latino-americano. Este é o ano da realização da Primeira Conferência Evangélica Latino-Americana (CELA I), que se reuniu em Buenos Aires, na então Faculdade Evangélica de Teologia (hoje, Isedet). Foi nessa oportunidade que pela primeira vez houve participação de igrejas pentecostais em uma reunião ecumênica continental. A ênfase do evento foi colocada na evangelização, na inserção na realidade da América Latina e na cooperação entre as igrejas (“desejo de unidade”).⁷⁸ Seguiram-se as Conferências de Lima (1961) e Buenos Aires (1969), já agora diante da nova conjuntura política suscitada pela instauração de regimes militares na América Latina.
- f) A partir dos anos de 1950, tem início um movimento de evangelização vigoroso na América Latina, que procede principalmente dos EUA. Nos anos de 1960, no entanto, um setor das lideranças evangélicas oriundas desse movimento se debate com duas questões: de um lado, demonstram dificuldades para participarem do movimento protestante ecumênico, motivados por divergências teológicas e ideológicas. De outro lado, não se sentiam plenamente representados quando da realização das Conferências Evangélicas. Por estas razões e sob a influência da Conferência de Berlim (1966), convocada por Billy Graham e a revista **Christianity Today**, estes setores realizam também em 1969, o Primeiro Congresso Latino-Americano de Evangelização (CLADE I), celebrado em Bogotá, do qual surgiu a Fraternidade Teológica Latino-Americana em 1970, organização que influenciou desde então os debates teológicos entre os evangélicos que se mantiveram fiéis aos princípios do Pacto de Lausanne (1974). Com isto se explicitou uma divisão no protestantismo latino-americano, questão investigada por Longuini Neto e cujos desdobramentos ainda se fazem sentir, por exemplo, nas tentativas de aproximação mútua feitas pelo CLAI – Conselho Latino-Americano de Igrejas e outras organizações evangélicas como a Visão Mundial.⁷⁹
- g) No decorrer desse rico e conturbado século 20, o protestantismo latino-americano diversificou-se e mudou muito, não apenas solidificando e expandindo de forma considerável sua presença na sociedade, mas também consolidando sua presença institucional em muitas denominações e propostas missionário-eclesiais. Entretanto, tal expansão não deixa de ser limitada, tanto por suas formas de institucionalização e um certo intelectualismo, quanto por fatores externos como sua característica contracultural num ambiente majoritariamente católico-romano. Em muitas igrejas predominou um ranço anticatólico, que ainda hoje se pode observar.
- h) A grande novidade, no entanto, ganha maior incidência a partir de meados do século. Trata-se do pentecostalismo clássico, que se implantou no Chile em 1909, enquanto no ano seguinte vai formar, no Brasil, a partir de Belém do Pará, a Igreja Assembléia de Deus e, em São Paulo, a Congregação Cristã. O avanço do

⁷⁸ Cf. LONGUINI NETO, 2002, p. 110s.

⁷⁹ Sobre as diferenças e divergências entre estes movimentos do protestantismo latino-americano, cf. o esclarecedor artigo de COSTAS, Orlando. Una nueva conciencia protestante: la III CELA. In: CLAI. **Oaxtepec 1978: unidad y misión en América Latina**. San José, Costa Rica: CLAI (en formación), 1980, p. 81-118. Costas avalia aquela Conferência de modo crítico, afirmando que não se levaram a sério na época as divisões protestantes. A seu ver, a Conferência revelou uma missiologia incoerente ao não tratar com a devida profundidade as questões da evangelização e do planejamento pastoral (p. 105). Cf. LONGUINI NETO, 2002, p. 151-217.

pentecostalismo no continente é algo surpreendente em termos de fenômeno religioso, tanto que mereceu desde os anos de 1960 inúmeros estudos sociológicos importantes e muito citados nas análises da sociologia das religiões.⁸⁰ A partir dos anos de 1970, há que se registrar a emergência do neopentecostalismo ou pentecostalismo autônomo. Ele se vale especificamente dos meios massivos de comunicação como a televisão e os cultos-show ao estilo dos tele-evangelistas norte-americanos, como forma de comunicar a mensagem evangélica a um amplo setor da sociedade, carente de recursos e movido por um pensamento mágico-religioso, cujas raízes se encontram na matriz religiosa brasileira de cunho predominantemente sincrético.⁸¹

- i) Nesta tese não tenho condições de analisar todo este rico e complexo processo de constituição dos diferentes ramos do protestantismo latino-americano. Outros já o fizeram. Tive de fazer escolhas, tanto por razões de tempo como de conhecimento da realidade histórica em questão. Por isto, vou me limitar ao exame de teologias de missão que vigoraram no protestantismo histórico (luterano, presbiteriano, metodista, batista), pois a análise do pentecostalismo e seus desdobramentos em novas propostas religiosas mereceriam um aprofundamento que não estou em condições de realizar neste momento.⁸² Para fins dessa análise, escolhi alguns teólogos com renomada experiência e produção teológica que irão me conduzir durante o caminho traçado para minha pesquisa.
- j) No final do século 20, percebe-se uma maior consciência na teologia da missão na América Latina em termos de uma autocrítica em relação aos povos negros e indígenas. Isto se pode observar em diferentes publicações evangélicas, tanto ecumênicas quanto aquelas vinculadas à FTL. Esta consciência, sem dúvida, anuncia o novo desafio que abre, a meu ver, o século 21 e que poderia ser assim descrito: como anunciar o evangelho e encarná-lo numa realidade marcada pela pluralidade de culturas e diversidade religiosa.⁸³

Acredito que esta delimitação histórica servirá bem ao propósito de analisar a contribuição protestante para uma teologia de missão que tenha como referência o contexto latino-americano e seus impasses, como também as possibilidades que se abrem diante de novas demandas que as sociedades latino-americanas apresentam.

⁸⁰ Cf. D'EPINAY, Christian Lalive. **O refúgio das massas**: estudo sociológico do protestantismo chileno. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970; SOUZA, Beatriz Muniz de. **A experiência da salvação**: pentecostais em São Paulo. São Paulo: Duas Cidades, 1969. WILLEMS, Emilio. **Followers of the new faith**: culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile. Nashville: Vanderbilt, 1967. HOLLENWEGER, Walter. **Enthusiastisches Christentum**: Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart. Wuppertal, Zürich: Brockhaus, Zwingli, 1969. BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 193-221.

⁸¹ Duas pesquisas recentes demonstram diferentes possibilidades de interpretação desse fenômeno de religiosidades massivas e o uso da mídia eletrônica a serviço do neopentecostalismo: cf. CAMPOS, 1999. CESAR; SHAULL, 1999.

⁸² Cf. CAMPOS, 2002. ROMEIRO, 2005.

⁸³ Cf. ZWETSCH, 1998b. KOHL, Manfred Waldemar; BARRO, Antonio Carlos (Orgs.). **Missão integral transformadora**. Londrina: Descoberta, 2005. GUTIÉRREZ, Tomás (Comp.). **Protestantismo y cultura en América Latina**: aportes y proyecciones. Quito: CLAI, CEHILA, 1994. MATOS, Alderi Souza de. A missão da igreja: uma perspectiva latino-americana. **Fides Reformata**, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 69-88, 1999.

1.2.2. Teologia prática e missão

Em que área da teologia situar a reflexão da teologia da missão? A pergunta é pertinente porque não existe consenso nas faculdades e escolas de teologia sobre este lugar epistemológico. Na Europa contemporânea é quase consenso que ela se situa entre a reflexão sistemática e as ciências da religião, numa posição às vezes envergonhada, ou como área própria que inclui ecumenismo e diálogo inter-religioso. Nos EUA, nos seminários das igrejas históricas, a missiologia normalmente está vinculada à teologia pastoral, no campo das disciplinas práticas que vinculam missão global e evangelização. Mas foi nesse país que a missiologia teve um desenvolvimento extraordinário desde o século passado, com o surgimento de instituições acadêmicas voltadas especificamente para a missão cristã, sobretudo no sul e oeste daquele país como, por exemplo, a Escola de Missões do Seminário Fuller e a Escola de Crescimento de Igreja, na Califórnia.

Em 1622, consta que surgiu em Leiden, Holanda, uma Escola de Missão, fundada por Anton Wallaeus, que preparava missionários para atuarem na Índia. Financiada pela Companhia das Índias Orientais, conta-se que durou apenas 10 anos, sendo fechada em 1633, tendo formado apenas 12 alunos. É que a Companhia deixou de financiar o projeto. As razões não ficaram bem esclarecidas, mas há notícias de que os formados passaram a assumir uma posição crítica diante dos planos de colonização europeus nos campos de missão, o que não estava previsto inicialmente.

Em 1836, no Seminário de Princeton, nos EUA, já havia uma cátedra de “Teologia pastoral e ensino missionário”, assumida por Charles Brreckenridge.⁸⁴ Em 1867, Alexander Duff, missionário da Igreja da Escócia na Índia, assumiu uma nova cadeira de “Teologia Evangelística” no New College, em Edinburgo, tornando-se, assim, “o primeiro professor de Missões de toda a cristandade”, conforme informa Hans-Werner Gensichen.⁸⁵ Mas como

⁸⁴ Cf. BOSCH, 2002, p. 586. ESCOBAR, Samuel. Missiologia evangélica: olhando para o futuro na virada do século. In: TAYLOR, William D. **Missiologia global para o século XXI: a consulta de Foz do Iguaçu**. Londrina: Descoberta, 2001, p. 145-172. O autor identifica duas tendências na missiologia norte-americana: a) missiologia pós-imperial, vinculada ao Movimento de Lausanne e à Aliança Evangélica Mundial; b) missiologia gerencial, vinculada à Escola de Crescimento de Igreja (Donald McGAVRAN). A estas duas, Escobar contrapõe uma “missiologia crítica da periferia”, que surgiu no Terceiro Mundo, especialmente na África, América Latina e Ásia. Esta última tendência se encaminha nos últimos tempos para uma missiologia com base trinitária a partir de uma nova abordagem da teologia bíblica em que ressalta a *missão de Deus* (p. 159-161).

⁸⁵ GENSICHEN, Hans-Werner. Missiologia como disciplina teológica. In: MÜLLER, Karl et al., 1995.

disciplina acadêmica, a missiologia conquista espaço nas faculdades européias apenas nos anos de 1887, quando Gustav Warneck publica suas **Evangelische Missionslehre**, onde definiu a missão cristã como “a atividade conjunta da cristandade, buscando a implantação e organização da Igreja cristã entre os não cristãos”.⁸⁶ No catolicismo romano, foi Josef Schmidlin quem criou a primeira cadeira de missiologia, em 1910, na Universidade de Münster, sob influência de Warneck. Depois surgiram outras escolas missiológicas como a de Lovaina, na Bélgica, e na França. Este o processo da Missiologia no hemisfério Norte.

O desenvolvimento da missiologia nas igrejas e contextos do Terceiro Mundo ganhou expressão apenas em meados do século 20, na medida em que as igrejas se tornaram autônomas e o colonialismo decaiu. É o que explica porque atualmente existem tantos departamentos e cadeiras de missiologia, principalmente na Ásia e África, e também na América Latina.⁸⁷

No Brasil, no âmbito católico-romano a missiologia está situada no campo da teologia pastoral por vezes relacionada com a dogmática. Em relação a este debate, é elucidativo o compêndio do teólogo católico espanhol Casiano Floristán que situa a missiologia na área da teologia prática.⁸⁸ Na EST – Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo (RS), inicialmente a teologia prática foi entendida como teologia aplicada, na linha da tradição européia influenciada por F. Schleiermacher. Foi mérito de Schleiermacher ter sido o primeiro a introduzir nas universidades alemãs a teologia prática, numa crítica ao racionalismo que se impôs no âmbito acadêmico com o protestantismo cultural iluminista. A crítica que se faz a Schleiermacher é que ele, mesmo defendendo a teologia prática como a “coroa da teologia”, a concebeu como uma “ciência aplicada”, uma técnica que estaria a serviço tanto da comunidade como do governo da igreja, tornando-se responsável pela condução e aperfeiçoamento da igreja, ou seja, como um serviço cooptado por sua hierarquia. A teologia prática foi entendida como apêndice do estudo teórico da teologia,

⁸⁶ Cit. ap. MÜLLER, Karl et al. **Teologia da missão**. Introdução. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 39.

⁸⁷ Cf. BOSCH, 2002, p. 586s.

⁸⁸ FLORISTÁN, Casiano. **Teología práctica**: teoría y praxis de la acción pastoral. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1993. Este autor se aproxima de uma *perspectiva* protestante ao distinguir cinco campos de incidência da ação pastoral, entendida como ação do *povo de Deus* e não limitada às práticas ministeriais dos profissionais da religião: *kerygma* (missão), *didaskalia* (catequese), *leitourgia* (liturgia, homilética), *koinonia* (comunidade) e *diakonia* (serviço). Cf. SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Aspectos históricos e concepções contemporâneas de Teologia Prática. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, (Org.), 1998, p. 36-62.

este sim levado a cabo pelas ciências históricas e sistemáticas. Mesmo o grande Paul Tillich não pensava diferente.⁸⁹

Seria importante acompanhar o desenvolvimento da área da Teologia Prática em importantes centros teológicos protestantes na América Latina e Caribe. Cito alguns exemplos: o Seminário Bíblico Latino-Americano (hoje UBL – Universidade Bíblica Latino-Americana) de San José da Costa Rica, o CELEP – Centro Evangélico Latino-Americano de Estudos Pastorais, na América Central, o Instituto de Evangelização em Profundidade do Brasil, o CEM – Centro Evangélico de Missões em Viçosa (MG), o Instituto Palavra da Vida, em Atibaia (SP). Estas últimas são instituições que se dedicam ao estudo das missões e a educação teológica de novas gerações de missionários e missionárias, com uma metodologia voltada para o treinamento em vista da prática missionária e pastoral.

O que se nota é que nas últimas quatro ou cinco décadas cresceu o número de teólogos e teólogas que compreende sua tarefa docente a partir dos desafios históricos que a realidade social na América Latina lhes apresenta. A circunstância da implantação de diversas Ditaduras Militares nos anos de 1960 e 1970, em vários países da América Latina, a perseguição a opositores geralmente vinculados a grupos e partidos de esquerda, a descoberta de que as injustiças sociais têm causas perfeitamente explicáveis e, por isso mesmo, podem ser eliminadas por movimentos de mudança social, estes e outros fatores contribuíram para desafiar toda uma geração de jovens animados pela fé cristã, os quais perceberam que a teologia não podia ficar restrita aos seminários, às casas religiosas ou às comunidades de fé constituídas, mas precisava responder a desafios muito concretos assumidos junto ao povo de Deus, especialmente os setores mais empobrecidos e marginalizados. Não por acaso, é neste período que se iniciou um verdadeiro êxodo de seminaristas, estudantes de teologia, jovens de comunidades sem pretensão ao ministério, religiosas, religiosos, padres e até membros das hierarquias das igrejas, que deixaram os ambientes seguros das instituições eclesiais em direção às periferias das cidades, às zonas rurais mais empobrecidas e carentes de ajuda, aos setores mais desorganizados da sociedade para aí participar da prática de mudança social que daria um novo referencial para os estudos de teologia. Houve casos em que alguns chegaram a arriscar a participação em movimentos

⁸⁹ HOCH, Lothar Carlos. O lugar da teologia prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998, p. 22-28.

bem organizados como o operário ou partidos clandestinos, iniciando aí um debate com militantes políticos não cristãos, que acabou por aproximar estas pessoas, contribuindo para um diálogo que marcou profundamente aquela geração.⁹⁰

Este momento histórico vivido pela teologia na América Latina foi extremamente rico e mereceria um maior aprofundamento sob a ótica da teologia da missão, com base em documentos e literatura que a este altura já deve ser abundante. Sua importância é atestada pelo fato de ser um período de constituição de uma nova forma de fazer teologia, como o expressou com nitidez Gustavo Gutiérrez no livro já clássico **Teologia da Libertação**:

Este trabajo intenta una reflexión, a partir del Evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina... La ruta del compromiso liberador ha sido emprendida por muchos en América Latina, y entre ellos por un número creciente de cristianos: a sus experiencias y reflexiones se debe lo válido que puede haber en estas páginas... Se trata de dejarnos juzgar por la Palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor, y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz. Esto es la llamada *teología de la liberación*.

Gutiérrez precisa o que diferencia esta teologia das que a precederam:

Es por esto que la teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una *nueva manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es, así, una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también, de la porción de ella – reunida en “ecclesia” – que confiesa abiertamente a Cristo.⁹¹

⁹⁰ Há muita literatura publicada sobre estas experiências. Por brevidade remeto a alguns escritos de Frei BETTO. **Cartas da prisão**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977; BETTO, Frei. **Das catacumbas**: cartas da prisão 1969-1971. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. A influência de autoridades das igrejas como o Arcebispo Dom Helder Câmara, em Olinda e Recife, Dom Paulo Evaristo Arns, em São Paulo, Dom Antônio Fragoso, em Crateús, CE, Dom Pedro Casaldáliga, em São Félix do Araguaia, MT, Dom Tomás Balduino, em Goiás Velho, GO, na Igreja Católica Romana é bastante conhecida. No campo protestante, nomes como os do teólogo presbiteriano Richard Shaull, do então teólogo presbiteriano Rubem Alves, do pastor presbiteriano James Wright, do pastor luterano Breno Schumann, do sociólogo congregacional Jether Pereira Ramalho, do sociólogo Waldo César, do pastor metodista Fred Morris e tantos outros deixaram um legado de coerência e profetismo que ainda hoje comove a muitos. Outro exemplo da sociedade civil é o livro do então deputado federal ALVES, Márcio Moreira. **O Cristo do povo**. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968.

⁹¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación**. Perspectivas. Lima; CEP, 1971, p. 9 e 33. A dedicatória deste livro seminal para a teologia latino-americana é feita a um brasileiro, Pe. Henrique Pereira Neto, do Recife, assassinado pela repressão do Regime Militar, e ao escritor peruano Jose Maria Arguedas.

Assim sendo, a meu ver a teologia da missão no contexto latino-americano deve ser vista como uma disciplina da teologia prática, ainda que seu método seja interdisciplinar e dialógico, em permanente diálogo e interação com as demais áreas da teologia e das ciências humanas e sociais. A teologia prática pode ser entendida como “a interlocutora especial das práticas desenvolvidas no seio do povo de Deus” (Lothar C. Hoch) ou como “a hermenêutica da prática cristã” (Christoph Schneider-Harpprecht), sendo o objetivo de suas reflexões investigar “as ações das pessoas que professam a fé cristã em distintas igrejas e na sociedade”.⁹² Conforme a teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas, pode-se afirmar que a teologia prática é uma ação comunicativa das pessoas cristãs motivada por sua vivência de fé. O objetivo é a libertação das pessoas entendidas como sujeitos históricos, tomando por base a fé cristã que atua pelo amor (Gálatas 5.6), a partir da busca por uma sociedade livre e justa, e da edificação de uma igreja solidária.⁹³

Do ponto de vista da história da igreja na América Latina, defendo a tese de que a missiologia latino-americana, como reflexão explícita, surgiu bem antes das congêneres européias ou norte-atlânticas em geral.⁹⁴ A meu ver, esta reflexão nasce junto com a vinda dos primeiros missionários da península ibérica para esta parte do mundo, integrada ao projeto expansionista de conquista, de cunho eminentemente religioso-salvacionista. A teologia serviu como justificação religiosa daquele projeto. Esta afirmação está vinculada ao fato de que a América Latina como nós a conhecemos é fruto de uma invenção européia dentro de um projeto mercantil-religioso.⁹⁵ É evidente que os povos da terra sempre lutaram contra a onda avassaladora que se abateu sobre os territórios ameríndios, a partir de fins do século 15 (1492 em diante). Em muitos casos, ocorreram alianças e acordos entre colonizadores e nativos. Houve momentos dessa história em que os povos da terra conseguiram preservar certa autonomia étnico-cultural, mas de modo geral, o processo foi de

⁹² Cf. SCHNEIDER-HARPPRECHT, (Org.), 1998, p. 16. Introdução.

⁹³ Cf. SCHNEIDER-HARPPRECHT, (Org.), 1998, p. 59, texto do organizador. Cf. ainda HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Vol. 1. Madrid: Taurus, 1982.

⁹⁴ Com esta afirmação, entretanto, não quero desconsiderar a reflexão missiológica importante nas igrejas do hemisfério norte. A história do pietismo, com a liderança de Philip Spener (1693), e o surgimento da Universidade de Halle na Alemanha, com o professor August Hermann Francke, o atestam. Para o âmbito anglo-saxão, a experiência missionária do pastor batista inglês William Carey na Índia (a partir de 1793) foi decisiva para os estudos missiológicos que se seguiram. O mesmo se poderia afirmar das faculdades de Teologia da Holanda ou da Escandinávia. Sobre a missiologia como ciência, cf. FINDEIS, Hans-Jürgen, verbete “Missiology”, in: **Dictionary of mission: theology, history, perspectives**. Maryknoll, New York: Orbis, 1997, p. 299-303.

⁹⁵ Cf. O’GORMAN, Edmundo. **A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir** (1958). São Paulo: UNESP, 1992.

terra arrasada, o que comprometeu profundamente o impacto da missão cristã junto a estes povos muito diferentes entre si.

É consenso na historiografia latino-americana o caráter conquistador que prevaleceu na invasão européia, não apenas com a apropriação das terras e das riquezas através de guerras e outras formas, mas também por meio do genocídio de milhões de pessoas e o etnocídio de incontáveis etnias e culturas milenares. Diante da verdadeira hecatombe social vivida pelas populações originárias, povos e grupos que resistiram e sobreviveram aos massacres são hoje testemunhas vivas de um passado que teima em se fazer presente, não apenas como memória atávica, mas hoje crescentemente como potenciais sociedades alternativas, como se tem visto em diferentes movimentos de autonomia, sobretudo nos países andinos.

Sem condições aqui para traçar um esboço dessa história, limito-me a comentar apenas algumas das primeiras tentativas de leitura teológico-missionária desses eventos trágicos e suas conseqüências para a teologia da missão.⁹⁶ Um dos primeiros missionários que assumiu uma visão crítica em relação à conquista foi sem dúvida Bartolomeu de Las Casas. Sua vasta bibliografia dá conta dessa verdadeira conversão que marcou a vida desse frade dominicano. Entre outros livros, caberia aqui citar o seu **Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión**, de 1537. Nele, Las Casas condena as guerras contra os povos indígenas como injustas e tirânicas e afirma que só há um modo verdadeiro e legítimo de atrair estas gentes ao evangelho: é o modo pacífico. E a razão é simples: para Las Casas ninguém crê contra a vontade, daí o fato de ter Cristo estabelecido que se pregue o evangelho de forma persuasiva para o entendimento e atrativa para a vontade. E assim deveria ser até o juízo final. Ora, como este modo de evangelizar não prevaleceu, pois em nenhuma parte se encontra vestígio da caridade evangélica, sua conclusão é clara: nós, cristãos, haveremos de dar conta não somente dos nossos pecados, como também dos danos alheios cuja causa somos nós mesmos. Pode-se concluir que a aliança entre missão e colonialismo foi fatal para a evangelização, isto tanto na América hispânica quanto

⁹⁶ Cf. ZWETSCH, Roberto E. Evangelho, missão e culturas – o desafio do século XXI. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.), 1998b, p. 231-239. No texto se encontram as referências dos livros citados.

portuguesa. A evangelização foi tão corrompida que se pode perguntar se, de fato, aconteceu.⁹⁷

No Brasil colonial, vale registrar o texto escrito pelo jesuíta Manuel da Nóbrega, de 1556/1557. Trata-se do **Diálogo da conversão do gentio**, considerado o primeiro texto literário escrito no país. É um bom exemplo de reflexão teológica que nasce da prática missionária e que explicita o sentido do método evangelizador. Nóbrega constrói um diálogo muito vivo entre um padre e um religioso da Companhia sobre as chances de o gentio vir a tornar-se cristão. A certa altura, o padre Gonçalo Alvarez afirma que talvez todo esforço dos jesuítas tenha sido em vão, ao menos até “que este gentio não venha a ser mui sogeito e com medo venha a tomar a fee (sic)”. Fica muito patente com que recursos pedagógicos se procurou conduzir os nativos à fé: sujeição e medo. Quanto às manifestações religiosas dos povos Tupi, por exemplo, geralmente foram descartadas como idolátricas e sujeitas ao erro. Uma anedota ajuda a entender a mentalidade dos evangelizadores. Conta-se que uma prova da falta de civilização entre os indígenas era a deficiência lingüística, pois faltavam na língua tupi os fonemas *f*, *l* e *r*. Este fato explicaria por que entre estes povos não se teria encontrado nem *fé*, nem *lei*, nem *rei* ... Apesar disso, também se pode afirmar que a posição jesuíta era ambígua, pois em muitos registros eles reconhecem a inteligência, as “boas sutilezas” e “boas invenções” de que os indígenas eram capazes.

Outro exemplo, do século 17, é o sucedido com um descendente da elite incaica, Felipe Guamán Poma de Ayala (1526 - ?). Ele tornou-se cristão, foi enviado à Espanha para estudos e, após seu retorno ao Peru, saiu pelas montanhas e vales de seu país para ver sua gente e consolá-la. Nessa peregrinação “em busca dos pobres de Jesus Cristo”, como escreveu em suas memórias, observou os indígenas destroçados em suas aldeias. A violência da conquista, os trabalhos forçados nas *encomiendas* e os tributos excessivos haviam arrasado o povo. No relato **Nueva corónica** (sic) (1615), escrito para a “salvação das almas dos infiéis” e “emenda dos cristãos”, Poma de Ayala descreve como os padres faziam a missão ou “doutrinas”. O livro é composto por mais de 400 gravuras e o texto muitas vezes está ao pé dessas ou no interior das mesmas. Num espanhol claudicante, ele mostra em detalhe o que foram a conquista, a destruição, a imposição da fé, o mau testemunho dos

⁹⁷ Sobre a trajetória de Las Casas, cf. ZWETSCH, Roberto E. Las Casas – um profeta da causa indígena. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 31, n. 2, p. 134-150, 1991.

cristãos e, ao mesmo tempo, a luta por sobrevivência dos indígenas. Uma curiosidade a respeito deste livro é que ele ficou desaparecido por muito tempo e só veio a ser descoberto em 1908 na Biblioteca Real de Copenhagen, Dinamarca.⁹⁸

Caberia remontar à evangelização dos povos negros, trazidos à força da África para se tornarem braços escravos nas fazendas espalhadas por vastas regiões da América Latina, e mais tarde nas minas. Não há espaço para tanto. O que desejo apenas enfatizar é que a *missiologia* como uma tarefa da teologia cristã sempre esteve presente na caminhada missionária, como tentativa de explicar as diferentes realidades que levantavam perguntas e questionamentos aos missionários ou, com frequência, simplesmente para justificar certos caminhos percorridos. Como exemplo desse último tipo de escrito, vale mencionar o texto do jesuíta Jorge Benci, **Economia christã dos Senhores no governo dos escravos** (sic) (Roma, 1705), um libelo contra os excessos da escravidão, denunciando os seus abusos e propugnando uma forma mais branda e humana de exercício do senhorio, recebido por mandato divino.⁹⁹

A missiologia protestante mereceria um estudo à parte, porque é mais recente e não tão rica em termos de fontes. No que diz respeito às igrejas de imigração (luteranos e anglicanos), a ênfase missionária praticamente inexistiu. Mesmo assim, tornaram-se igrejas com relativa estabilidade, o que lhes permitiu estruturarem-se no país para mais tarde buscarem a autonomia e um desenvolvimento mais enraizado no contexto local.

Cabe mencionar ainda o trabalho das igrejas de missão, nas quais prevaleceu uma mentalidade particular, por vezes abertamente anticatólica, mas de tendência liberal-moderna, com incentivo à formação de novas elites na América Latina, o que deu origem a um amplo programa de instalação de escolas que traziam entre outras novidades, a presença

⁹⁸ Para o período colonial ibérico, cf. ACOSTA, José de (SJ). **De Procuranda Indorum Salute** (Lima, 1577), reeditado sob o título **Predicación del Evangelio en las Índias**. Madrid: Atlas, 1954. MONTROYA, Antonio Ruiz de (SJ). **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape** (1639). Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. Para uma apreciação geral do século XVI na América hispânica, cf. SUESS, Paulo (Org.). **A conquista espiritual da América Espanhola: 200 documentos – Século XVI**. Petrópolis: Vozes, 1992.

⁹⁹ Este livro foi reeditado em São Paulo, pela Editora Grijalbo, em 1977. Outro livro importante sobre este assunto foi o de ROCHA, Manoel Ribeiro da. **Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado**: discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758. São Paulo: Vozes, Cehila, 1992, com uma Introdução crítica de Paulo SUESS. Este autor afirma que a igreja colonial é uma igreja introvertida, pouco missionária. “É uma Igreja com poucos profetas e poucos mártires. A lealdade com os senhores não a poupou de sofrimentos. Mas foi um sofrimento sem memória e esperança históricas” (p. XLVI).

de professoras mulheres e a possibilidade de jovens de ambos os sexos estudarem juntos. A estratégia missionária educacional ainda hoje se pode identificar com a existência de grandes instituições evangélicas de ensino, até mesmo em nível de terceiro grau, com um padrão inovador de formação. Através da educação se procurou formar uma nova elite latino-americana baseada nos fundamentos bíblicos e evangélicos. Esta tradição originária dos EUA procurava aliar as dimensões religiosa, educacional e social. A contrapartida é que estas escolas dificilmente puderam servir aos mais pobres. Foram e são escolas de classe média e alta.¹⁰⁰

Outra tendência missionária muito forte desenvolvida pelas mesmas igrejas pode ser caracterizada como de conversão. Este tipo de missão marcadamente metodista, mas depois também batista, defendia que as pessoas não conheciam o evangelho de Jesus Cristo e precisavam passar pela experiência da conversão como ato voluntário e pessoal de adesão à oferta da salvação. Em muitos casos, isto resultava em novo batismo para a plena aceitação na nova comunidade de fé. Na prática, isto seguidamente implicou o rompimento abrupto e por vezes radical com laços culturais anteriores e a adoção de novos padrões de conduta, que se confundiam com os considerados superiores pelos missionários (no caso de norte-americanos, significou adotar o *American way of life*). Esta corrente conversionista se impôs historicamente, sendo dominante na ação missionária até os dias de hoje. É deste protestantismo que procedem alguns dos estereótipos que identificam o ser crente no Brasil, como o uso cotidiano da bíblia e do hinário evangélico. José Míguez Bonino entende que o projeto educacional missionário protestante permitiu conciliar esta ênfase “conversionista” com a preocupação ética e a noção liberal de desenvolvimento pessoal, no sentido da formação do caráter, o que sem dúvida contribuiu para sua aceitação entre as elites ilustradas da América Latina e seu projeto de construção de novas nações.¹⁰¹ A preocupação com a assistência social das pessoas mais pobres esteve presente desde os primeiros projetos missionários. Com o tempo, foram surgindo os hospitais evangélicos, que se tornaram em muitos casos exemplares em termos de administração e prestação de serviço.

No próximo capítulo terei oportunidade de ampliar a contribuição da missão protestante para uma teologia da missão, a partir da teologia de alguns importantes teólogos

¹⁰⁰ Cf. RAMALHO, Jether Pereira. **Prática educativa e sociedade**: um estudo de sociologia da educação. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

¹⁰¹ MÍGUEZ BONINO, 2003, p. 21.

protestantes latino-americanos.¹⁰² Para encerrar este item, cabe tratar da relação entre teoria e prática, imprescindível para uma teologia da missão.

Retomo aqui idéias de Boaventura S. Santos a respeito de sua teoria da tradução por meio da qual ele imagina a necessária relação que o paradigma emergente de conhecimento-emancipação se transforme no novo senso comum. Para Santos, nos últimos duzentos anos, pelo menos, a racionalidade instrumental da ciência e da tecnologia ocidentais se impôs como norma e regulação. Com isto, o conhecimento daí resultante conquistou a primazia sobre a emancipação, de tal modo que o pensamento da ordem se tornou a forma hegemônica de saber enquanto o caos foi entendido como a forma hegemônica da ignorância. Nesse sentido, a solidariedade que se esperaria de uma ciência a serviço da sociedade ficou associada ao código do caos (a ciência é neutra, não toma partido). O desafio que se apresenta no novo paradigma científico emergente é retomar a solidariedade como forma hegemônica de saber, revalorizando-a, o que implica reafirmar o caos como uma forma de saber e demonstrar que a ordem deve aprender a conviver com o caos numa relação mais ou menos tensa.¹⁰³

Em relação ao novo senso comum, Santos parte do princípio de que o conhecimento científico precisa romper com o senso comum conservador, mistificado e mistificador, não para criar uma forma “superior” de conhecimento, o que seria uma contradição em termos, mas para transformar a si mesmo num senso comum novo e emancipatório. E acrescenta: este conhecimento-emancipação terá como máxima a idéia da prudência para alcançar uma vida “decente”. Santos não se ilude sobre o sentido do senso comum na vida cotidiana das pessoas. Ele afirma que o importante no senso comum é que ele é pragmático e por isto inspira confiança e confere segurança. É claro que ele é superficial, mas nem por isso deixa de captar a complexidade horizontal das relações conscientes entre as pessoas e entre as pessoas e as coisas. Indisciplinado e não-metódico, nem sempre especificamente orientado, retórico e metafórico, nem por isso deixa de persuadir ou convencer. Enfim, o senso comum apresenta uma qualidade indispensável ao novo paradigma: ele consegue fundir o emocional com o intelectual e prático. Conclui assim estas reflexões:

¹⁰² Para uma análise mais completa da contribuição protestante à missão e à missiologia, entre outros, cf. MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo brasileiro**. São Paulo: Loyola, IEPGCR, 1990.

¹⁰³ SANTOS, 2002, p. 79.

Deixado a si mesmo, o senso comum é conservador, mas, transformado pelo conhecimento-emancipação, é imprescindível para intensificar a trajetória da condição ou momento da ignorância (o colonialismo) para a condição ou momento do saber (a solidariedade). A solidariedade enquanto forma de conhecimento é a condição necessária enquanto prática política. Mas a solidariedade só será um senso comum político na medida em que for um senso comum *tout court*.¹⁰⁴

Esta posição epistemológica, a meu ver, tem uma afinidade eletiva evidente com a teologia e o desafio de aliar teoria e prática da fé. Lothar C. Hoch chamou a atenção para uma das premissas do pensamento de Lutero no século XVI, em aberta polêmica contra o pensamento escolástico. Lutero afirmou que: “Teologia como ciência especulativa é teologia vã. A verdadeira teologia é prática (*vera theologia est practica*). Ou ainda, “sem a prática ninguém pode ser erudito”.¹⁰⁵ Hoch conclui afirmando a própria necessidade de se criar e lutar por uma disciplina especial, a Teologia Prática no campo do estudo teológico formal, para recuperar esta dimensão essencial da teologia, precisamente porque a teologia foi cooptada pelo cientificismo alienante. Esta demanda é um indicativo de que a teologia se desviou de sua genuína vocação que é ser teologia prática.¹⁰⁶

Mas como tornar o conhecimento teológico prático? Eis o desafio para quem trabalha na pesquisa teológica. Admitindo a idéia de que existe uma circularidade entre a vivência prática da fé e a reflexão que a segue, questiona e aprofunda, entendo que esta relação será sempre dialógica e tensa. A fé não procede de si mesmo, mas é dom de Deus. A comunidade da fé vive do que recebeu e do que reinterpreta a partir dessa tradição para responder a desafios atuais. Estes são os dois pressupostos básicos da reflexão teológica. É possível descrever este círculo hermenêutico a partir de quatro passos:

- a auto-experiência dos sujeitos da fé
- a análise teológica alicerçada no testemunho bíblico
- a análise das ciências humanas

¹⁰⁴ SANTOS, 2002, p. 108. Esta discussão que Santos coloca há muito se apresenta nas academias, sobretudo no âmbito das ciências humanas e, sem dúvida, na teologia. Desde o ponto de vista da teologia latino-americana de libertação, a relação entre processos históricos, prática da fé e reflexão teológica tem sido um ponto central. Que estas questões sejam assumidas com a mesma ênfase numa obra teórica como a de Santos me parece relevante para a teologia prática e a missiologia.

¹⁰⁵ HOCH, 1998, p. 24.

¹⁰⁶ HOCH, 1998, p. 25.

- a prática transformadora.¹⁰⁷

O objetivo é chegar a uma prática diferente, mais libertadora e fiel ao evangelho. Costumo usar a metáfora do símbolo ecológico da reciclagem para simbolizar este processo ou círculo hermenêutico:¹⁰⁸



No gráfico, a prática é a instância que gera a reflexão teológica. A reflexão é o segundo passo. Mas como a reflexão não fica em si mesma, ela volta à prática na forma de questionamentos ou proposições a serem testadas novamente no decorrer da ação.

Assim, a prática dos sujeitos da fé conduz às perguntas que geram reflexão crítica. Esta por sua vez, com base na análise de alternativas e auscultando o testemunho bíblico, propõe caminhos que voltam à prática como desafios que vão exigir escolhas ou opções. Mesmo um método como este não oferece plenas garantias de que a teologia sirva à prática efetivamente, mas o que ressalto aqui é a abertura para os questionamentos que nascem das contradições existenciais e sociais, sem esquecer que é o Espírito Santo de Deus que nos conduz à verdade, e a verdade liberta (João 8.32).

Faço, no entanto, um desdobramento a meu ver necessário no esquema acima. Como a reflexão nunca volta ao mesmo ponto, de acordo com o pensamento crítico, a metáfora deveria tornar-se uma **espiral hermenêutica** que representa melhor a forma dinâmica em que se dá a reflexão prática:



¹⁰⁷ SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1998, p. 59.

¹⁰⁸ Sobre o uso do círculo hermenêutico na teologia latino-americana, cf. SEGUNDO, Juan Luis. **Liberación de la teología**. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975, p. 11-45.

O desenho não reproduz com fidelidade o processo social e reflexivo que estou descrevendo. Ainda assim, entendo que a reflexão crítica da teologia prática na forma de uma espiral hermenêutica ajuda a demonstrar que aqui não temos um processo simplesmente evolutivo ou linear. Ao contrário, a teologia prática é justamente a disciplina teológica que mais enfatiza as idas e vindas da prática da fé, seus sucessos e seus fracassos, sua dimensão profundamente humana e simultaneamente inspirada pelo espírito divino.

Atualmente, a demanda das igrejas cristãs por uma teologia prática que as desafiem no serviço evangelizador ao mundo é premente. Observando com atenção as transformações por que passou a teologia ocidental nos últimos 50 anos, é possível afirmar que, com a descentralização crescente dos centros de produção da teologia científica, o clamor por uma encarnação da teologia nos diferentes contextos sociais e eclesiais repercutiu e transformou o seu *modus operandi*. Caso a teologia não souber dar este passo para o que agora vou chamar de um novo senso comum teológico, ela ficará em dívida com o povo de Deus, seja onde for. Há muitas experiências ricas que se espalham mundo afora, sobretudo nos países do Terceiro Mundo. Limito-me a alguns exemplos aqui da América Latina.

No Brasil, o CEBI – Centro de Estudos Bíblicos, uma entidade ecumênica com sede em São Leopoldo, RS, há mais de 20 anos realiza um trabalho de formação e produção de teologia popular que já se tornou uma referência em toda a América Latina. Mesmo em tempos de crise, desemprego, e certo desencanto com as lutas sociais, seus cursos sempre atualizados e seus materiais bíblicos populares nunca deixaram de encontrar um público que se renova e se encarrega de divulgar por si mesmo a produção a que tem acesso. O específico dos materiais do CEBI está na linguagem popular que utiliza, na apresentação simples e barata de seus livros e panfletos, mas ao mesmo tempo, na fundamentação científica e crítica do sistema dominante, calcada nas mais recentes pesquisas em cada área teológica ou social.

Na EST, entre outros, poderia citar dois trabalhos recentes de colegas docentes. Enio Mueller, teólogo sistemático, acaba de publicar um pequeno livro intitulado **Teologia cristã em poucas palavras**.¹⁰⁹ Trata-se de uma breve exposição dos conteúdos principais da fé cristã, de acordo com três temas básicos: 1) a pergunta pela verdade; 2) o que é teologia; 3) que é ética. O autor aponta para o que chama de “ortopodia agápica” como a proposta bíblica

¹⁰⁹ MUELLER, Enio R. **Teologia cristã em poucas palavras**. São Paulo: Teológica; São Leopoldo; EST, 2005. Cf. a citação em seguida na Apresentação feita por Luiz Sayão, p. 10.

para a vivência concreta e histórica da fé cristã. Esta expressão poderia ser traduzida como “uma caminhada marcada pelo amor”. A fé cristã é, desde sua raiz, questionadora. Ela pergunta pela verdade, mas não como pergunta teórica. Mueller escreveu: “A verdade é, uma vez, algo que está adiante de nós; e, outra vez, o caminho que leva para lá, bem como a relação que nos define neste caminho. Saímos [...] de concepções extáticas para uma compreensão dinâmica da verdade” (p. 25). A fé cristã é muito mais uma inspiração para “andar no amor”, algo potencialmente libertador que confere nova dignidade às pessoas.¹¹⁰ Sua explicação para a atualidade dos Dez Mandamentos é interessante, ao resgatar a sua moldura no relato do êxodo e a liberdade cristã como a melhor chave de leitura para sua compreensão e aplicação na vida cotidiana. Dessa releitura brota a possibilidade de viver a fé em Deus como serviço de amor, sendo um “Cristo para o próximo”, como o formulou Lutero (p. 105).

Outra publicação que visa atingir um público amplo, tanto de seminaristas e estudantes de teologia, quanto de lideranças comunitárias, encontro no livro de Júlio Zabatiero, teólogo bíblico, intitulado **Fundamentos da teologia prática**.¹¹¹ O autor procura não repetir o que vem sendo escrito, à exaustão, numa infinidade de livros de teologia que ultimamente estão sendo publicados no Brasil, em especial, considerando o campo evangélico. Seu intuito é superar uma certa mesmice de que padece grande parte dessa literatura e apontar para uma forma mais crítica de refletir teologicamente. Sua proposta, então, é partir para uma maneira interdisciplinar de fazer teologia, incorporando diversos conhecimentos numa nova leitura bíblica que aponte caminhos para a renovação da prática missionária das comunidades de fé. Ele afirma que uma prática irrefletida tem pouca eficácia, mas em contrapartida uma teoria bem formulada (isto é, que nasça da prática e a ela retorne) é extremamente prática.¹¹² Seu convite é levar a leitora ou o leitor a transgredir limites, a seguir o exemplo de Cristo que, por amor e fidelidade ao Pai, não deixou de quebrar leis de seu tempo e de sua religião, para libertar as pessoas e chamá-las a ser uma nova humanidade a partir do amor de Deus. Novamente, percebo aqui aquela sensibilidade de se buscar outra forma de comunicação com o povo de Deus e até com outros setores

¹¹⁰ Cf. MÜLLER, Ênio. Um balanço da Teologia da Libertação como *intellectus amoris*. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas**. São Paulo: Paulinas, Soter, 2000, p. 41-47.

¹¹¹ ZABATIERO, Júlio. **Fundamentos da teologia prática**. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

¹¹² ZABATIERO, 2005, p. 15.

sociais para criar canais de diálogo e de reflexão que façam da teologia uma parceira da busca por um novo sentido de viver e transformar o mundo caótico em que nos encontramos.¹¹³

Por último, gostaria de destacar uma experiência de caráter institucional e que merecem registro. Trata-se do *Programa de Educación Teológica con los Pueblos Originarios en el Chaco Argentino – PPO*, desenvolvido há cinco anos pelo Instituto Universitário ISEDET, de Buenos Aires, junto a um grupo de quatro igrejas indígenas da etnia QOM (Toba), no norte do país. O interesse por uma formação mais qualificada das lideranças dessas igrejas veio das próprias comunidades que, a certa altura, demonstraram a vontade de buscar um aprofundamento teológico que por si mesmas não conseguiriam. Para o pessoal docente do ISEDET foi um enorme desafio sair da capital e realizar a formação no interior, em situação bastante diferente do que no centro educativo, além de perceber a necessidade, que se revelou logo no início, de um exercício teológico bilíngüe e bi-cultural. Ou seja, nesse caso, o ensino teológico clássico precisou reaprender a sua linguagem, a forma de trabalhar os seus conteúdos, além de entrar num diálogo intercultural de releitura bíblica cujos desdobramentos estão em pleno andamento.¹¹⁴

¹¹³ Cf. ainda pesquisa de estudantes da EST e a tentativa de elaboração de uma teologia popular, sob coordenação dos docentes Dr. Evaldo L. Pauly, Dr. Oneide Bobsin e minha participação. A pesquisa foi realizada em 2001 com a participação da comunidade de assentados do Assentamento Filhos de Sepé (MST), em Viamão, RS. Da pesquisa resultou a publicação **Terra e liberdade, fé e esperança**. Curitiba: PPL; São Leopoldo: EST, 2001.

¹¹⁴ Cf. ZWETSCH, Roberto (Ed.). **Encuentro de Cochabamba - CD-ROM** (Noviembre de 2005). São Leopoldo: EST, CETELA, 2006, com exposição do programa por Daniel Bruno e Samuel Almada. Há outras experiências que procuram aliar ensino teológico e assessoria a processos comunitários de aprofundamento teológico a partir da prática da fé nas lutas cotidianas, como na Bolívia (ISEAT – Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología), na Costa Rica (UBL – Universidad Bíblica Latinoamericana), na Colômbia (Fundación Universitaria Bautista de Cali).

1.2.3. *Missio Dei: uma perspectiva trinitária de missão*¹¹⁵

Não há consenso fácil na teologia em torno do conceito de missão. Percebo, no entanto, duas direções para onde se encaminham as reflexões de distintos teólogos e teólogas:

- a) Numa direção, missão é um conceito muito atrelado à Igreja cristã; serve aos seus ministérios ordenados e afins, que desenvolvem programa e criam projetos no intuito não só de manter, mas principalmente de expandir a igreja. Um dos conceitos que mais aparecem nessa argumentação é o da *plantatio ecclesiae* (a plantação de igrejas), supostamente em áreas onde a igreja não exista. Missão evidentemente cria igreja, mas aqui a ênfase recai sobre os frutos da ação missionária e sua capacidade de frutificação continuada.
- b) Noutra direção, missão caracteriza aquelas atividades e projetos que têm em vista um público amplo, não vinculado à instituição, e que procura situar-se em meio às estruturas sociais com alguns sinais que atestam a diferença. Nesse sentido, adquire um caráter mais testemunhal da fé do que de proclamação ou anúncio, ainda que este último de alguma forma sempre esteja presente. Não visa a criação rápida e automática de comunidades eclesiais, dando ênfase à singularidade tanto do contexto quanto da vocação missionária. Geralmente ocorre em trabalhos diaconais ou em áreas de fronteiras geográfica, étnica, social.

A essas direções aqui descritas ao modo de tipos ideais (Max Weber)¹¹⁶ e que não precisam necessariamente estar em concorrência, mas podem eventualmente imbricar-se em casos concretos, correspondem duas tendências na teologia da missão:

- a) Missão é a proclamação do evangelho a toda pessoa ou grupo humano que não conhece a Jesus como Salvador e Senhor pessoal. Esta missão não tem fronteiras nem se deixa prender por qualquer tipo de limitação institucional ou de discriminação. Procura desenvolver o seu anúncio a partir do conhecido texto de Mateus 28.18-20 e paralelos, conhecido como a Grande Comissão. Defende como termo-chave da ação prática a obediência missionária. Nos últimos tempos, elaborou uma compreensão sócio-política da fé e suas conseqüências com a expressão missão integral.
- b) Missão é participar do envio de Deus entendido em seu mistério trinitário, cujo fundamento é o amor divino por toda a humanidade, revelado de modo pleno em

¹¹⁵ Cf. ZWETSCH, Roberto E. Missão – testemunho do evangelho no horizonte do reino de Deus. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, ASTE, 1998a, p. 214-218, com as devidas referências. Sobre a comemoração dos 50 anos da Conferência Missionária de Willingen (1952), em 2002, cf. SCHÄFER, Klaus (Redaktion). **Missio Dei heute: Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffs**. Hamburg: EMW, EKK-W, 2003 (Studienheft Weltmission heute, n. 52). Cf. ainda **International Review of Mission**, Geneva, v. XCII, n. 367, October 2003, dedicado a uma avaliação da teologia da *missio Dei* a partir do evento programado pela Igreja Evangélica de Kurhessen-Waldeck.

¹¹⁶ Cf. WEBER, 1991, v. 1, p. 139-166, especialmente p. 141s.

Jesus de Nazaré, o Filho do Deus vivo. Ele é o centro do envio de Deus e a missão que lhe corresponde segue os seus passos. Seguimento ou discipulado de Jesus é um dos conceitos centrais dessa perspectiva missionária. Missão é entendida como uma ação divina, que se manifesta em missionários e missionárias. A ação da igreja cristã enquanto ação missionária é entendida como participação no chamado e envio de Deus. Missão é *missio Dei* (missão de Deus). A igreja cristã é instrumento na missão que é de Deus. Sua vocação é tornar-se co-participante da própria ação de Deus no mundo. Deus veio e vem continuamente a este mundo para salvar e libertar a humanidade. A tarefa da igreja deste Deus missionário – como enviada – é ver, ouvir, chamar, orientar, apontar, ajudar e tornar-se solidária como parte do testemunho daquela ação de Deus. A missão aponta para além de si mesma e da própria igreja que ajuda a construir. Ela indica para o horizonte do reino de Deus. O reino de Deus é o alvo e a igreja existe a serviço deste reino futuro, mas que já se antecipa em sinais aqui e acolá.

Detenho-me aqui para um exame mais específico do conceito *missio Dei*, pois ele tem se mostrado útil e compreensível para o testemunho do evangelho no mundo contemporâneo. David J. Bosch desenvolveu no livro já citado o que ele chamou de paradigma emergente e ecumênico de missão. E o fez a partir do conceito de *missio Dei*. Ora, este conceito já tem uma longa história. Remonta a reflexões elaboradas já nos anos de 1920 e 1930 por teólogos como Karl Hartenstein e Karl Barth. Estes teólogos tomaram como ponto de partida a crise do cristianismo no século 20, percebendo nela tanto um perigo quanto uma chance de renovação ou redefinição do papel da missão. E afirmaram que a fé cristã e a própria igreja são, por definição, essencialmente missionárias. A missão é a razão de ser da igreja. Não obstante, é quase impossível dizer o que ela é. Cada geração de cristãos precisa redefinir o que entende por missão. Pois missão diz respeito às relações entre Deus e o mundo, a partir de sua manifestação na história de Israel e particularmente, na vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré, a “autocomunicação de Deus”. Nesse sentido, a Bíblia não é um conjunto de “leis de missão” que nos daria um receituário seguro para a prática da missão. Ela é antes como um mapa ou bússola de orientação para avaliarmos a ambivalência entre a providência ou ação divinas e a confusão ou limitação propriamente humanas do povo de Deus e mesmo da humanidade. Assim, o envolvimento da igreja na missão de Deus é um ato de fé para o qual não há garantia.¹¹⁷

¹¹⁷ Cf. PICH, Roberto H.; ZWETSCH, Roberto E. Elementos de um novo paradigma de missão: breve exposição do pensamento de David J. Bosch. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 35, n. 2, p. 211-215, 1995.

Bosch entende que a igreja e a vida cristãs são essencialmente missionárias por causa da universalidade do evangelho. Ele distingue entre missão e missões. O primeiro conceito se refere à *missio Dei*. A missão de Deus diz respeito à auto-revelação de Deus como aquele que ama este mundo de modo infável e absoluto. Descreve a ação de Deus através do povo de Deus e de sua presença no mundo. A missão não é, pois, primeiramente uma atividade da igreja, mas um atributo divino. A missão é primária; as missões são secundárias, derivadas da primeira. Sendo a missão de Deus atividade de Deus, ela abarca tanto a igreja quanto o mundo. A igreja é privilegiada em virtude de sua vocação de ser parceira dessa ação de Deus, mas jamais exclusivamente. Deste modo, as missões referem-se às diferentes formas adotadas pelas igrejas para pôr em prática a missão como participantes da *missio Dei*.

Não podemos separar Deus e o mundo. Quando falamos de Deus, imediatamente temos de falar do mundo como âmbito de sua revelação e atuação criadora e salvadora ou restauradora. A atenção e o amor de Deus transcendem a esfera do que entendemos por religião, pois dizem respeito ao mundo todo (humanidade, natureza, cosmos). Assim, podemos entender missão como “participação na existência de Deus no mundo”.

Por isso, é razoável dizer que a igreja-em-missão não pode existir sem olhar para o mundo com os olhos de Deus. Como comunidade enviada ao mundo, ela não consegue deixar de questionar os principais problemas que afligem a humanidade (pobreza, discriminação, fome, violência, guerra, corrupção, desesperança). Em meio a essas realidades, missão é evangelização, anúncio do evangelho de Jesus Cristo, do perdão dos pecados, da conversão para uma nova vida, da formação de comunidades alternativas formadas por membros do corpo de Cristo, nas quais o seu Espírito habita e dá poder. Missão é o “não” e o “sim” de Deus ao mundo. É “não” ao pecado, à injustiça e à violência que desumaniza o ser humano radicalmente, É, em especial, o “sim” de Deus, da graça e do amor que liberta e dignifica, porque em sua ação misericordiosa ele se deu e se dá neste mundo e não em outro. É o que a Bíblia expressa com a encarnação do Filho de Deus que torna presente o reinado de Deus, uma realidade nova de justiça e paz já atuantes no mundo, mas em forma de fermento, realidade que não se confunde com qualquer progresso humano, ainda que dele se possa valer para o bem da humanidade.

Portanto, a questão central na missão é estar presente no mundo sem ser do mundo (João 17.15s). Nem igreja separada ou sectária, nem igreja secularizada podem articular bem a *missio Dei*. Igreja-em-missão, sinal e instrumento da *actio Dei*, poderia descrever essa

ambivalência desafiadora, sem esquecer sua permanente luta consigo mesma. A igreja é santa e pecadora e subsiste exclusivamente pela e na graça de Deus. Por isso mesmo, ela não pode ser identificada com o reino de Deus, mas também não pode ser entendida à parte dele. A igreja é uma realidade escatológica. Na verdade, ela vive numa tensão criativa entre ser chamada para fora do mundo (do grego *ek-klesia*, *ek-kalein*) e ser enviada (do grego *apostéllein*) em sua apostolicidade ao mundo como um experimento da realidade escatológica do reino de Deus.

Georg Vicedom, em sua obra **Missio Dei**, expõe em profundidade o conceito de missão sob o ponto de vista da doutrina da justificação.¹¹⁸ Ele retoma o conceito que foi assumido pela Conferência Missionária de Willingen, na Alemanha, em 1952, segunda a qual missão não é somente obediência a uma palavra do Senhor, mas é participação na missão do Filho, na *missio Dei*, com o objetivo de estabelecer o senhorio de Cristo sobre toda a criação.

Para Vicedom, o conceito de *missio Dei* deve ser entendido como genitivo atributivo. Isto é, “Deus não se torna apenas o enviado, mas também o enviado”. Isto significa que todo envio da pessoa divina implica a presença da própria Trindade divina. O Pai enviou o Filho e este envia o Espírito. Este envio serve à salvação do mundo. Nesta concepção trinitária mais complexa de missão nos encontramos diante do que Vicedom considera o “derradeiro mistério” da ação ou presença de Deus, pois de nossa parte só podemos perceber de Deus aquilo que ele faz na relação com os seres humanos. Na missão nos defrontamos, portanto, com o próprio mistério de Deus: Ele é o enviado, mas simultaneamente, o conteúdo do envio e o que envia. Este pensamento tem enormes conseqüências para a *missio ecclesiae* e o seu serviço no mundo. Para Vicedom, a missão da igreja se encontra “prefigurada na missão divina”. Serviço, sentido e conteúdo de sua atividade prática estão configurados ou conformados a partir da *missio Dei*.

Por ser ação soberana, a *missio Dei* não se deixa prescrever por ninguém: religiões, governos, potestades, ciência, incredulidade, piedade (especialmente a piedade cristã) não podem conter a ação livre desse Deus. Faz parte da sua divindade não estar sujeito a nenhuma restrição humana. O agir de Deus é, como afirmou a teologia da Reforma, *extra*

¹¹⁸ VICEDOM, Georg. **A missão como obra de Deus**: introdução à teologia da missão (1958). São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1996. A Apresentação da edição brasileira é de autoria de Albérico Baeske e minha, p. 7-12.

nos. E este agir é e só pode ser salvífico. Mesmo quando julga, Deus visa salvar a humanidade. Por isto, o modo desse agir é tão crucial. Meio e fim não podem ser vistos como apartados ou em contradição. Nunca conseguimos abarcar toda a ação divina, a sua *missio*. Estamos sempre na dependência de suas testemunhas. Na teologia da missão nos referimos de modo especial à ação de Deus em Jesus de Nazaré e seu Espírito, à ação de Deus na igreja, sem olvidar sua atuação na história do povo de Israel, por intermédio dos profetas e outros de seus enviados. Ademais, Deus ainda envia ou atua por meio de outras realidades totalmente impessoais. Assim, Deus, por meio de sua *missio*, sustenta o mundo e conduz os seres humanos. E isto não se pode ver nem provar, mas nisso se pode crer, confiar e procurar entender pela fé. É o que faz a teologia dos sinais dos tempos.

A missão de Deus se tornou, na história, chamamento à decisão para dela fazer parte. Deus não age sozinho, mas em comunidade, de forma plural, dinâmica, mostrando-se de formas diferentes ao longo da história. Seria esta uma forma de entender a Trindade divina: uma comunidade que trabalha junto movida pelo amor entre si e para com o outro, a humanidade.¹¹⁹ Quem é chamado é incluído nessa *missio*, por amor. Difícil é ignorar o chamado. Por caminhos às vezes desconhecidos, estranhos mesmo, todas as pessoas são chamadas. E quando nos negamos a participar da obra de Deus, parece que Deus se cala e o ser humano triunfa em sua autocentralidade. Qual não é nossa surpresa quando, inesperadamente, a *missio* prossegue, apesar das resistências, tentações, fraquezas e derrotas típicas da nossa experiência histórica. É isto que significa afirmar o senhorio de Deus e orar constantemente: Venha o teu reino!

Em resumo, Vicedom assim definiu *missio Dei*:

A missão como obras da misericórdia divina, que Deus iniciou através do envio de seu Filho, é continuada por ele agora ao incumbir sua comunidade, por meio de seu enviado, da propagação e da proclamação de sua vontade salvadora. Assim o Senhor dá a *ordem missionária* ... (mas) *esse serviço da Igreja somente é possível porque ela mesma experimentou compaixão através da ação redentora do Filho de Deus e agora representa a comunidade dos crentes e justificados...* Por conseguinte, esse serviço é engajamento na atuação de Deus, obediência da fé, não estar desligado de

¹¹⁹ Cf. BOFF, Leonardo. **A trindade e a sociedade**. 3. ed. Série II: O Deus que liberta seu povo. Petrópolis: Vozes, 1987 (coleção Teologia e Libertação, v. 5). Cf. ainda SINNER, 2003. Nesta obra o autor destaca a importância da teologia trinitária para a hermenêutica ecumênica e o diálogo intercultural. Cf. ainda SINNER, Rudolf von. Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 44, n. 2, 26-57, 2004.

Deus, mas ser tomado por ele, *não é algo que é acrescentado à ação de Deus, mas é submeter-se ao agir de Deus.*¹²⁰

Tal compreensão de missão ajuda a desequilibrar o componente messiânico que a missão cristã assumiu, sobretudo, durante os séculos de colonialismo, disseminando a formação de igrejas nacionais em muitas partes do mundo que por muito tempo ficaram enredadas nas estruturas e lideranças missionárias do exterior. É urgente retomar a idéia de que somos cooperadores de Deus (1 Coríntios 3.9) na sua *missio*, para o bem, a justiça e a paz entre as pessoas, e não soldados a serviço de um comandante que declarou guerra aos infiéis deste mundo.¹²¹

1.3. Síntese e perspectivas

Este capítulo serviu como porta de entrada para esta pesquisa. Reuni elementos para avaliar a teologia da missão que emergiu da caminhada histórica das igrejas protestantes e procurou desafiá-las para uma inserção relevante no contexto latino-americano, crítica, profética, diaconal e esperançadora. A história do protestantismo, em sua diversidade, ajuda a perceber que, por mais dedicadas e heróicas que as pessoas tenham sido, nem sempre prevaleceram as boas intenções e mesmo a dedicação piedosa e de boa consciência. O protestantismo, por exemplo, tem uma dívida com a população negra escrava na América Latina. Também deve muitas explicações sobre as estratégias missionárias civilizatórias impostas às comunidades indígenas. Na sua relação com os governos, assumiu posições ambíguas mais preocupado em garantir espaços institucionais do que com as conseqüências da proclamação do evangelho do reino. Quando do surgimento do pentecostalismo no início do século 20, não se podia prever em que direção seguiria o processo histórico que acabou revelando a força impressionante deste movimento para se expandir por toda a América Latina, sobretudo junto às camadas populares. Por outro lado, pode-se observar uma

¹²⁰ VICEDOM, 1996, p. 107s. Trata-se de um texto publicado como Apêndice e que tem por título: A justificação como força conformadora da missão (1952).

¹²¹ A teologia da *missio Dei* tem despertado renovado interesse entre evangélicos do Movimento de Lausanne, ainda que sua compreensão seja diferenciada em relação ao âmbito ecumênico Cf. ARAGÃO, Jarbas Luiz Lopes. **Missio Dei – A trindade em missão**. Dissertação de mestrado. Orientador: Ms. Roberto E. Zwetsch. Viçosa: CEM, 2004. Cf. Também DEIROS, 1992. O autor, membro da Fraternidade Evangélica Latino-Americana, afirma na Introdução geral dessa volumosa obra: “Por tratar-se de la dimensión histórica de la misión, este estudio tiene que ver con la acción de Dios en la América Latina a través de su pueblo. Es, pues, la consideración de la *missio Dei* desde una perspectiva histórica. Como tal, su importancia en el pasado no hace más que afirmar su vigencia en el presente” (p. XII).

deficiência cada vez mais evidente no que concerne às concepções eclesiológicas nesse segmento majoritário do protestantismo latino-americano. É bem por isto que se pode avaliar como uma promessa feliz, sem dúvida, a crescente demanda por desenvolvimento autônomo de uma *teologia pentecostal* com perfil crítico e aberto à ecumene cristã.¹²²

Nos dois capítulos seguintes estarei expondo a contribuição significativa de quatro teólogos protestantes para a teologia da missão em perspectiva latino-americana. A escolha recaiu sobre José Míguez Bonino, René Padilla, Valdir Steuernagel e Hermann Brandt. As justificativas para esta escolha já adiantei na Introdução desta pesquisa. Espero que a incursão que fiz sobre a obra de cada um desses teólogos consiga trazer à luz dimensões da teologia evangélica que sejam inspiradoras para uma formulação atual, crítica e contextualizada da teologia da missão. A metodologia adotada foi realizar o percurso pela obra de cada um a partir de três questões: a) a biografia; b) pontos relevantes da teologia da missão; c) questões atuais que sobressaem da teologia estudada. Cada capítulo encerra com uma breve síntese do resultado obtido e a formulação de questões em aberto que apontam para a continuidade do debate proposto.

Esta pesquisa se concentrou na análise de contribuições teológicas que nascem no contexto de igrejas protestantes históricas e de movimentos evangélicos de grande expressão na América Latina. Mesmo assim, imagino ser possível chegar a uma formulação da teologia da missão que consiga estabelecer pontes com outros setores do protestantismo latino-americano, inclusive com aqueles que eventualmente se mostrem críticos a uma perspectiva teórica que parte do princípio de que uma teologia cristã relevante para o século 21 necessariamente deverá ser ecumênica, crítica, autocrítica, e por isto mesmo, inspiradora para um seguimento apaixonado e profético do Senhor Jesus numa realidade que conspira contra a dignidade da vida humana. É minha esperança que a compreensão da teologia da missão como **com-paixão** permita um diálogo promissor com as pessoas de fé, com as igrejas cristãs e mesmo para além delas, superando preconceitos e mal-entendidos que acumularam desentendimentos e, não raro, um contra-testemunho na sociedade da qual fazemos parte. É tempo de diálogo e construção de novos caminhos, de novos rostos para a missão que, em suma, é de Deus e seu reino.

¹²² Cf. CHIQUETE, Daniel; ORELLANA, Luis (Eds.). **Voces del pentecostalismo latinoamericano: identidad, teología e historia**. Concepción: RELEP – Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales; CETELA; ASETT – AL, 2003. Cf. ainda GUTIÉRREZ; CAMPOS (Eds.), 1996.

CAPÍTULO 2. CONTRIBUIÇÕES PROTESTANTES À TEOLOGIA DA MISSÃO – I: IGREJAS DE MISSÃO

2.1. A teologia da missão em José Míguez Bonino

2.1.1. *Trajectoria biográfica e teológica: “sou evangélico”*

É com esta afirmação sobre sua identidade cristã que José Míguez Bonino inicia um de seus últimos livros.¹²³ Teólogo metodista desde o núcleo familiar, nasceu em 05 de março de 1924, em Santa Fé, Argentina. Sua mãe, de origem piemontesa, se converteu ao evangelho escutando as pregações do missionário metodista Juan Thompson. O pai, um trabalhador portuário, galego, chegou à Argentina em 1900, tendo trabalhado numa companhia inglesa de importação. Conheceu a família de sua mãe no trabalho e foi ela, como narra o filho, que o conduziu à fé. Em Buenos Aires, se congregaram na Igreja Metodista. Mudaram para Rosário, onde por algum tempo freqüentaram a Igreja Batista. Depois foram viver em Santa Fé, onde retornaram à Igreja Metodista.¹²⁴

José Míguez Bonino nasceu e cresceu nesse ambiente de uma família de trabalhadores muito ativa na igreja. Adulto, tornou-se um dos teólogos latino-americanos de maior renome por sua coerência teológica, agudez de espírito, produção intelectual e vivência de fé em meio

¹²³ Cf. MÍGUEZ BONINO, José. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2002, p.5.

¹²⁴ Cf. MÍGUEZ BONINO, José. “Un silbo apacible y suave...” (1 Reyes 19:12): notas autobiográficas de un recorrido pastoral y teológico. In: HANSEN, Guillermo. **El silbo ecuménico del Espíritu**: homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años. Buenos Aires: ISEDET, 2004. O resumo biográfico e teológico que aqui apresento está baseado nesse artigo (p. 427-435), em informações do livro publicado por ocasião de sua aposentadoria como docente: VV. AA. **Fe, compromiso y teología**: homenaje a José Míguez Bonino. Buenos Aires: ISEDET, 1985; e na entrevista concedida por José Míguez Bonino a Victor REY. **Conversaciones desde la fe**: figuras del protestantismo latinoamericano hablan sobre su vida, la teología y la misión de la Iglesia. Quito: CLAI, 2004, p. 30-37.

aos conflitos e esperanças que caracterizaram a história da América Latina e, nela particularmente, a história do protestantismo no século 20. Avaliando sua infância e adolescência, Míguez Bonino relembra com gratidão esta vivência “ecumênica” já no seio familiar, pois nunca em sua casa assistiu qualquer discussão sobre as diferenças entre as igrejas nas quais a família participou. Eram evangélicos e isto bastava. Pai e mãe falavam de seus pastores e amigos considerando a todos de forma igual. Eram “ecumênicos”, escreve Míguez Bonino, sem o saber e isto ficou gravado na memória do menino que só foi batizado aos doze anos de idade. Após completar o ensino médio, por influência paterna, iniciou a Faculdade de Medicina. Seu coração estava, porém, em outra parte. Gostava de lecionar. Gostava também dos esportes, futebol e atletismo. Nessa última modalidade, se saiu muito bem, conquistando prêmios.

Mas a decisão que mudou o rumo de sua vida aconteceu quando, após terminar o segundo ano de medicina, viu-se confrontado com a pergunta crucial: “Onde está o centro de tua vida?” E a resposta não podia ser diferente: “no serviço do Senhor”. Na tarde de um verão sem nada de especial, sentado no pátio da casa, decidiu, em oração, mas sem grandes arroubos espirituais, enveredar pelo caminho da teologia e a preparação para o ministério da igreja. Nessa época, havia noivado com Noemí, sua futura esposa. Quando falou com o pai, este o apoiou, mesmo ponderando que talvez pudesse ser, no futuro, “um médico missionário”. O sogro, pregador da Igreja dos Irmãos Livres, lhe advertiu sobre os sacrifícios que esta decisão poderia trazer. Mas também o apoiou e abriu a casa para o jovem casal, acompanhando-os durante todo o tempo em que o genro estudou na Faculdade Evangélica de Teologia, em Buenos Aires, de 1943 a 1947. Em 1945, no meio do curso, fez seu ano de “prática” na Bolívia, numa feliz coincidência: o missionário de uma congregação devia passar um ano nos EUA e ele foi substituí-lo no ministério junto à Escola Metodista de Cochabamba. Conforme seu depoimento, este foi o seu “curso intensivo em realidade latino-americana”, pois teve de conhecer a realidade indígena, a pobreza e o sincretismo daquele povo, sua música e dança, que aconteciam todos os fins de semana debaixo de sua janela.

Míguez Bonino sentiu-se atraído desde logo pelos estudos históricos e a crítica bíblica. Já a teologia sistemática de tendência liberal parecia a ele e seus companheiros inconsistente. Empenhou-se nos estudos bíblicos, estudou a história contemporânea da igreja, enveredou pela teologia ecumênica, pelo diálogo com as ideologias, pela luta em prol dos direitos humanos. Foi nessa época que se introduziu na Faculdade a teologia de Karl Barth, trazida por pastores reformados franceses e pelo Dr. Foster Stockwell, que atuaram na Argentina. Barth e

a teologia dialética ajudaram esses estudantes a integrar as preocupações sociais, críticas e evangélicas.¹²⁵ Mais tarde, a contribuição de Paul Tillich e dos irmãos H. Richard e Reinhold Niebuhr, o testemunho e martírio de Dietrich Bonhoeffer, a teologia ecumênica de Visser't Hooft, primeiro secretário-geral do CMI, a participação de Míguez Bonino em grandes eventos como o Primeiro Encontro Ecumênico do Pós-Guerra, uma conferência de juventude sob o tema “Cristo é o Senhor”, que se celebrou na Noruega em 1945, tais experiências vão se juntar nesse feixe de influências teológicas. Míguez Bonino jamais ocultou a decisiva influência do teólogo de Basiléia em sua reflexão e metodologia teológica.¹²⁶

Casou-se com Noemí em 1947 e desse matrimônio nasceram três filhos: Néstor, Eduardo e Daniel. Depois de escrever a tese de licenciatura sobre o debate entre Lutero e Erasmo (na qual Lutero saiu vencedor, “ao menos em meus papéis”, como ironiza), o jovem pastor foi enviado à congregação metodista de San Rafael, Mendoza, ao pé dos Andes. Nessa cidade reencontrou-se com um pastor batista, que conhecera nos tempos de estudante nas partidas de futebol entre seminários, e com ele iniciou uma parceria evangelística e de aprofundamento bíblico. Ambos decidiram oferecer às congregações e pessoas interessadas breves “seminários” sobre “Bíblia e Sociedade”: Bíblia e cultura, Bíblia e economia, Bíblia e política. Bíblia e outras religiões e, ainda, o polêmico tema – para a época – Bíblia e catolicismo romano, foram os assuntos escolhidos. Estas aulas lhes abriram a oportunidade de longas conversas com todo tipo de gente: fundamentalistas, socialistas e agnósticos. Míguez

¹²⁵ Cf. Míguez Bonino escreveu: “Entonces los estudios críticos, históricos, lingüísticos y sociales se vuelven instrumentos valiosos para nuestra lectura de la Biblia. Entonces, la eléctrica fuerza del Espíritu Santo enciende las luces de neón y, como dice Barth, ‘Pablo [y otros autores bíblicos] habla y el hombre contemporáneo puede escuchar’, ‘su significado actual se nos revela’. Fue el espacio que nos permitió integrar nuestras preocupaciones sociales, críticas y evangélicas”. MÍGUEZ BONINO, José. “Un silbo apacible y suave...” (1 Reyes 19:12): notas autobiográficas de un recorrido pastoral y teológico. In: HANSEN, 2004, p. 429s. Nesta referência se pode perceber a importância do Comentário de Karl Barth à Carta aos Romanos para a geração de teólogos do pós-guerra. Cf. VAN DER BENT, Ans J. Verbete Castro, Emílio. In: LOSSKY, Nicholas et al. **Dicionário do Movimento Ecumênico**. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 174. Cf. ainda nesse dicionário, p. 159 e 155s (a importância de Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer para o movimento ecumênico), p. 679s (Barth e a igreja Confessante na Alemanha durante o governo de Hitler), p. 403-408 (diálogo inter-religioso), p. 872 (a teologia da palavra de Deus em Barth); cf. especialmente o conceito de lei natural, exposto por Míguez Bonino, p. 709-711.

¹²⁶ Cf. BOSCH, David J. **Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2002, p. 525. Bosch afirma que a teologia da libertação não é a ala mais radical da teologia política européia. É antes uma teologia que tem relações “com a tradição dos despertamentos evangélicos, da teologia reformada [...] e da ruptura teológica associada com o nome de Karl Barth (observe-se a maneira em que James Cone e Míguez Bonino extrapolam suas teologias a partir das raízes barthianas)” (p. 525). Há que verificar até que ponto o mesmo se aplica a Gustavo Gutiérrez, uma vez que Barth é citado diversas vezes na obra **Teologia de la liberación: perspectivas**. Lima: CEP, 1971, p. 203, 205, além da importância do diálogo que este teólogo manteve com a obra de outros teólogos protestantes como von Rad, Bonhoeffer, Bultmann, Cullmann, Moltmann, Pannenberg.

Bonino afirmou sobre este período: “Estava convencido de que, se íamos levar a sério a evangelização, (esta) não podia ser tarefa do pastor somente, mas de toda a congregação, pessoal e coletivamente. E isto significava oferecer uma sólida formação bíblica desde a Escola Dominical e dali em diante.”

Juntos, os dois colegas organizaram uma campanha evangelística, nos moldes clássicos, com pregadores convidados e visitas de casa em casa, o que para a congregação de classe média e média alta de Míguez Bonino foi algo muito estranho. Alguns jovens assumiram o desafio e levaram suas famílias a mudar de idéia. Outro meio que dinamizou o ministério de Míguez Bonino foi o programa dominical na rádio local. Nesse, o pastor procurava relacionar a “fé evangélica aos fatos da vida cotidiana da cidade e do país”. Não demorou muito para que as “autoridades” sugerissem ao gerente da rádio que “poderia haver programas melhores para este horário”, o que dá a entender que o programa foi suspenso.

Desse curto período de três anos de pastorado, Míguez concluiu: “Se me estendi tanto nesse período breve de minha vida, apenas três anos (!), é porque de alguma maneira penso que descreve minhas convicções fundamentais em todo meu ministério”. E quais são essas convicções? O que será exposto nos dois tópicos seguintes responderá esta pergunta.

Míguez Bonino tornou-se teólogo sistemático. Lecionou teologia desde os anos de 1950 na Faculdade Evangélica de Teologia de Buenos Aires, tornando-se muito conhecido pela docência em Buenos Aires e em outros lugares onde era convidado como conferencista. Ele fez os estudos de doutorado no *Union Theological Seminary* de Nova York concluído em 1960, defendendo uma tese sobre as pesquisas em torno de Escritura e Tradição no pensamento católico e protestante mais recentes. Depois de retornar a Buenos Aires, foi reitor da Faculdade Evangélica de Teologia de Buenos Aires nos anos de 1960. Esta Faculdade se associou à Faculdade Luterana de Teologia, surgindo dessa união naqueles anos o atual Instituto Universitário ISEDET (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos). Em 1972, assumiu a secretaria geral de ASIT – Associação de Seminários e Instituições Teológicas do Cone Sul. Mais tarde, irá juntar-se ao grupo seminal de teólogos latino-americanos que darão início à **Teologia da Libertação**, entre outros, Rubem Alves, Julio de Santa Anta, Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Gonzalo Castillo, Héctor

Borrat, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Beatriz Melano Couch, Leonardo Boff.¹²⁷ Com vários colegas desse grupo, havia antes trabalhado para o movimento **Igreja e Sociedade na América Latina**, fundado oficialmente na Assembléia de 1961, em Huampaní, Peru. Este movimento teve grande influência nos desdobramentos da participação protestante nas lutas sociais e políticas daqueles anos, antes, no decorrer e depois do período mais duro das ditaduras militares na América Latina. E dele fizeram parte muitos dos mais atilados teólogos e intelectuais do protestantismo latino-americano.¹²⁸ Míguez Bonino foi eleito, em 1975, um dos Presidentes do Conselho Mundial de Igrejas por sua liderança e contribuição à causa ecumênica na América Latina, confirmada mais uma vez em sua decisiva participação na formação do CLAI – Conselho Latino-Americano de Igrejas, nas Assembléias de Oaxtepec (1978) e Huampaní (1982).¹²⁹ Foi um dos primeiros teólogos protestantes a apresentar a *teologia da libertação* para um amplo público ecumênico de fala inglesa com o livro **Doing Theology in a Revolutionary Situation**, publicado pela primeira vez em 1975, na Filadélfia. Devido ao golpe militar na Argentina perpetrado contra o governo civil em 1976, a versão em espanhol deste livro precisou ser publicada por Sígueme, na Espanha, em 1977, recebendo então o título: **La fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación**.¹³⁰ Foi este teólogo de visão ampla, metodista sim, mas com abertura para a teologia cristã de todas as épocas, o que lhe ajudou a descortinar a causa ecumênica desde fundamentos teológicos muito sólidos (como vou apresentar mais adiante),

¹²⁷ É digno de nota o que MÍGUEZ BONINO afirma sobre o *sentido* da teologia da libertação: “De hecho, lo que yace detrás de este renacer teológico que es la Teología de la Liberación, tanto católicorromana como evangélica, fue el impacto ecuménico de la renovación bíblica y teológica en Europa y ciertas partes de Norteamérica, tanto en las iglesias católicas como protestantes, y el reclamo creciente en todo el Tercer Mundo por justicia y liberación social y política. Pero por sobre todo, **la Teología de la Liberación fue la respuesta de una generación de jóvenes católicos y evangélicos al llamado del Espíritu Santo hacia un renovado compromiso espiritual, ético y social con los pobres – el llamado a una nueva y integral evangelización.**” (2004, p. 431).

¹²⁸ Sobre a história de ISAL, cf. BASTIAN. Jean-Pierre. **Historia del protestantismo en América Latina**. México: CUPSA, 1990, p. 227-230, onde o autor situa ISAL como parte da “vanguarda ideológica vinculada aos processos revolucionários” (p. 227). O movimento estabeleceu entre 1961 e 1973 uma espécie de corredor intelectual entre São Paulo-Montevideo-Buenos Aires, articulando jovens intelectuais protestantes que desenvolveram, de forma pioneira, uma teologia e um pensamento social crítico (já que não eram apenas teólogos, mas havia entre eles leigos ativos nas igrejas), com a finalidade de despertar a responsabilidade social dos cristãos. Cf. ainda MÍGUEZ BONINO, José. Visão de mudança social e suas tarefas por parte das igrejas cristãs não-católicas. In: VV. AA. **Fé cristã e transformação social na América Latina: Encontro de El Escorial, 1972**. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 171-179.

¹²⁹ Cf. PAGURA, Federico J. Profeta y pastor entre los suyos. In: VV. AA. **Fe, compromiso y teología: homenaje a José Míguez Bonino**. Buenos Aires: Isedet, 1985, 31-46.

¹³⁰ A tradução brasileira dessa obra só viria a ser publicada em 1987, portanto, dez anos (!) depois da edição em espanhol e doze do original em inglês: cf. **A fé em busca de eficácia**. Uma interpretação da reflexão teológica latino-americana sobre libertação. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

que teve a oportunidade histórica de ser um dos observadores evangélicos do Concílio Vaticano II (1962-1965). Em virtude de sua coerência e compromisso com as pessoas perseguidas por causa de sua fé e sede de justiça, ajudou a fundar, antes do início do cruel regime militar na Argentina, a Assembléia Permanente pelos Direitos Humanos. Nunca soube refugiar-se em falsa neutralidade, o que lhe valeu não poucos dissabores. Conta ele que na saída de uma das reuniões da Assembléia, no período obscuro da ditadura, não pôde evitar dizer a um de seus amigos comunistas: “Boa noite, don Jaime, que Deus o bendiga”. O amigo o mirou confundido, mas logo, sério e visivelmente comovido, replicou: “Sim, José, que Deus *nos* bendiga”. E continuou a ser um militante comunista.

A preocupação sóciopolítica, que o acompanhou por toda a vida, levou-o a ser eleito, em 1994, como membro independente da Convenção Nacional Constituinte que reformou a Constituição da Argentina. Avalia Míguez Bonino que ele e seus companheiros conseguiram bem menos do que esperavam, mas esta experiência só reafirmou a luta pela vida e pela justiça que desafiam permanentemente a fé e o compromisso cristão. Foi este homem de Deus que, sem afastar-se do ministério pastoral, durante mais de cinquenta anos de vida ativa como pastor e docente de teologia, que testemunhou de forma lapidar sobre suas convicções mais arraigadas, ao comemorar oitenta anos e ser homenageado por ex-alunos e agora colegas docentes no atual ISEDET, de Buenos Aires:

A missão é o privilégio e a responsabilidade de todo o povo de Deus, a missão é a responsabilidade “ecumênica” de todo o povo de Deus, a missão é o anúncio e o tornar presente o Reino de Deus, o Reino do *shalom*, da *tsedaqah*, da *hesed* – por parte de todo o povo de Deus.¹³¹

Após reler, seletivamente, a obra de José Míguez Bonino, posso afirmar que é a sob a luz de uma teologia da missão, que se pode fazer uma interpretação em profundidade da contribuição *sui generis* que ele ofereceu à igreja e à teologia cristãs no século 20.¹³² Situo o seu trabalho na segunda metade do século 20 porque foi nesse período que se concentrou a

¹³¹ Cf. MÍGUEZ BONINO, José. “Un silbo apacible y suave...” (1 Reyes 19:12): notas autobiográficas de um recorrido pastoral y teológico. In: HANSEN, Guillermo, 2004, p. 431 (em negrito no original).

¹³² Nas Referências ao final da tese, o leitor ou leitora irá encontrar livros e artigos de José Míguez Bonino que utilizei para compor esta síntese de sua posição em relação ao que ele entende ser uma demanda concreta por teologia evangélica na América Latina, como ele mesmo não cansou de reafirmar. Para este item, vou me concentrar mais especificamente no livro **A fé em busca de eficácia**. São Leopoldo: Sinodal, 1987. Nesse caso, vou apontar apenas a página entre parêntesis para facilitar a leitura. Quando as afirmações se basearem noutro texto, ele será devidamente referenciado na nota de rodapé.

maior parte de sua prolífica produção teológica, cujas referências bibliográficas foram em boa parte reunidas nas duas publicações feitas em sua homenagem e anteriormente citadas. Para a alegria da *ecumene*, Míguez Bonino continuou a escrever e a expor seu pensamento no início deste século, mesmo depois de um sério problema de saúde, do qual conseguiu se restabelecer razoavelmente. Hoje ele vive em meio a estudantes e docentes do ISEDET como um morador entre outros, de forma humilde e serena, como certamente lhe agradava desde os tempos em que começou os estudos teológicos nessa mesma instituição. Sua esposa, bastante enferma, vive numa clínica próxima ao Isedet, onde ele pode visitá-la diariamente. É sobre esta contribuição à teologia da missão no contexto latino-americano e cujos rastros encontrei em muitos momentos de sua obra, que passo a expor nas páginas seguintes.

2.1.2. Missão como obediência da fé e do amor eficaz

Míguez Bonino é uma pessoa apaixonada pela igreja de Jesus, pelo evangelho, pela vida cristã como expressão do amor que liberta, cura, une e santifica cada ser humano e toda a humanidade. Dedicou a maior parte de sua vida para a realização dessa sua paixão. Em meio a uma vida toda consagrada à igreja e à proclamação do evangelho como pastor e simples crente, de muitas e variadas formas, Míguez Bonino foi um teólogo latino-americano, membro de uma geração verdadeiramente pioneira. Em sua busca teológica por encontrar respostas condizentes com sua época e contexto, ele foi ousado, criativo e incansável. E o fez com competência, argúcia de argumentação e visão de futuro que empolga a quem o estuda. Fez parte dessa bela trajetória teológica uma reflexão crítica sobre os pressupostos para uma teologia da missão, ainda que ele prefira falar sempre da necessidade de o protestantismo latino-americano formular uma teologia que ajude a igreja “a se interrogar constantemente a si mesma, à luz da Escritura, acerca da fidelidade de seu testemunho, da coerência entre sua mensagem, sua vida e seu culto”.¹³³

A missão é a razão de ser da igreja e da chegada do evangelho à América Latina. Mas esta missão necessita de uma reflexão crítica que a acompanhe. No prólogo ao livro de Rubem A. Alves, **Religión: ¿opio o instrumento de liberación?** (1970), ele escreve:

¹³³ Cf. MÍGUEZ BONINO, 2003, p. 100.

A Igreja cristã tem uma longa dívida com a América Latina: quatro séculos e meio de Catolicismo Romano e um de Protestantismo não produziram o mínimo de pensamento criador que estes povos têm direito de esperar de quem sustenta haver recebido a missão de anunciar a Palavra de Deus aos homens (p. I).

A missão está, pois, no centro da ação da igreja e também da teologia. De modo especial, ela teima em reaparecer seguidamente nos escritos de José Míguez Bonino. O desafio missionário, porém, não acontece em um lugar qualquer. Até bem pouco tempo a América Latina não produziu teólogos, teólogas nem teologia. Isto talvez explique porque se configurou historicamente um verdadeiro divórcio entre a religiosidade popular, a piedade do povo crente e a Igreja com sua hierarquia, dogma, liturgia e teologia. Há, pois, certa razão em distinguir, de um lado, a presença de uma religiosidade popular sem teologia, e de outro, uma teologia estranha que corresponde a uma religião formal, distanciada da vida, o que a tornava assim alienada da história. Para Míguez Bonino, com relação à missão de anunciar a palavra de Deus, sua hipótese é de que nem o catolicismo romano nem o protestantismo, enquanto igrejas, tiveram o suficiente enraizamento na realidade humana latino-americana para iluminar um pensamento criador. Quer dizer, ambas as igrejas permaneceram marginais à história de nossos povos.

Naquele mesmo prólogo, Míguez Bonino expõe o desafio que no final dos anos de 1960 se apresentou a ele e a toda uma geração de teólogos e teólogas que começavam a despontar no cenário eclesial protestante latino-americano:

Uma dupla dinâmica, com efeito, conduziu nestes últimos anos os cristãos da América Latina a tomar consciência de seu *lôcus* geográfico e histórico, a situar-se. Esta dupla dinâmica [...] é, por um lado, a crise de nossa sociedade, de que muitos cristãos – com seus contemporâneos na universidade – tomam aguda consciência, e por outro, o impulso de uma teologia (batizada às vezes de “encarnada”, “teologia das realidades terrestres”, etc.) que, fundamentando-se em um reencontro com o pensamento bíblico, redescobriu a vocação histórica, terrenal, humana da fé cristã (p. III).

A teologia surge como vocação, como um chamamento terrenal concreto que diz respeito a um *lugar geográfico e histórico*: a América Latina em crise. Será necessário, portanto, descrever esta crise, interpretá-la, para só então procurar responder com sentido aos clamores daquelas pessoas que sofrem e não vêem saída para os seus problemas humanos e históricos. Diante da importância e do clamor que este lugar levanta, afirma Míguez Bonino, “a questão da missão da Igreja se torna impostergável e instigante”. Para os cristãos que

assumiram este desafio, se tornou imperioso saber como se vincula sua fé “com as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias” de seu povo, “sobretudo dos pobres e de quantos sofrem”. Míguez Bonino utiliza a famosa expressão da Encíclica **Gaudium et Spes** (n. 1)¹³⁴ num contexto evangélico como a dizer que o desafio é ecumênico: trata-se de “entender a relação da fé e da comunidade cristã com o projeto de libertação” (p. III). Aparece já aí o grande tema da teologia e da missão cristãs em terras latino-americanas nas últimas décadas: há um clamor e uma práxis relacionada a um *projeto de libertação* em curso. Auscultar este projeto e relacioná-lo com a missão da igreja de Cristo é tarefa da teologia evangélica. Outro teólogo contemporâneo de Míguez Bonino, o jesuíta Juan Luis Segundo, dirá que para tal tarefa há que libertar a teologia e, eu completaria, também a igreja.¹³⁵ Pois esta demanda se choca com uma constatação desconcertante: a comunidade de fé protestante não participou nem participa ativamente desse processo de libertação. Diante desse fato, havia uma dupla tarefa: a crítica da Igreja concreta e a libertação da mesma para uma nova missão. A obra de Rubem A. Alves se insere nesse contexto histórico e é apresentada como “a primeira obra protestante que assume esta problemática em um projeto científico estrito, brindando uma abordagem íntegra e sintética” (p. IV).

Não deixa de ser surpreendente constatar que o início da teologia da libertação se deva, entre outros, a um motivo missionário. Esta constatação revela algo muito importante: no momento em que a igreja cristã toma consciência de sua realidade histórica, em que começa a fazer perguntas sobre sua missão e tarefa, perguntas para as quais não encontra respostas na teologia que lhe serve de suporte teórico, nesse momento aparecem a inconsistência de suas bases teológicas, a fragilidade de suas respostas às demandas da realidade e às perguntas das pessoas, e finalmente, a necessidade de reinterpretar a identidade evangélica no contexto latino-americano.

¹³⁴ GAUDIUM ET SPES. Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 6. Este documento foi promulgado pelo Papa Paulo VI e tornou-se um dos referenciais da abertura da Igreja Católica para o mundo moderno. José Míguez Bonino participou desse Concílio como observador evangélico e conhece de perto o contexto em que este documento foi aprovado.

¹³⁵ Cf. SEGUNDO, Juan Luis. **Liberación de la teología**. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975. Neste livro, Segundo apresenta sua tese do famoso círculo hermenêutico tão exemplarmente aplicado pela teologia da libertação. Interessante é notar que este método foi utilizado pela primeira vez por ninguém menos que Rudolf Bultmann em sua interpretação do Novo Testamento. Evidentemente, sua apropriação na América Latina teve de passar por uma radical transformação, razão pela qual a Juan Luis Segundo parece que é esta aplicação que, de fato, mereceria ser considerada estritamente por este nome (p. 12-45, com quatro exemplos de aplicação do método).

Na obra de Míguez Bonino o tema da identidade evangélica contextualizada se apresenta seguidamente.¹³⁶ E ele aparece vinculado à retomada da história da presença protestante na América Latina. Sem ser historiador, Míguez Bonino levantou importantes hipóteses para situar a contribuição protestante nesse continente, principalmente desde sua chegada no século 19. Num artigo de 1983, ele assim resume seu ponto de partida nessa questão:

num momento em que a América Latina emergia lentamente de sua história colonial e buscava sua integração ao mundo moderno, o protestantismo significou um chamado à mudança, à transformação, centrado na esfera religiosa, que repercutia, porém, na totalidade da vida e da sociedade.¹³⁷

Houve vários “protestantismos” que chegaram na América Latina naquele século. Míguez Bonino se dedicou a sua análise em muitos artigos. Ultimamente, escreveu um livro todo ele dedicado ao tema como acima citado. Mas o que desejo destacar, nesse momento, é que estes distintos protestantismos, oriundos da Europa ou da América do Norte, sejam eles trazidos pelas ondas migratórias de colonos, sejam por missionários de igrejas ou grupos missionários, num primeiro momento, defrontaram-se com a crise da sociedade tradicional dos tempos coloniais e suas formas religiosas importadas de Espanha e Portugal. Nesse contexto, passaram a representar efetivamente algo novo, que gerou reações positivas e negativas. De forma breve, a novidade protestante, com sua forte ênfase no aspecto subjetivo da vivência da fé religiosa, na defesa de certos valores que a aproximavam do ideário liberal (a defesa da liberdade de escolha, do livre mercado, da ordem democrática, da importância da educação das massas) e a oferta de uma nova forma de vida comunitária (mais autogestionária e fraternal), ganhou a adesão das elites latino-americanas que lutavam por mudanças e teciam críticas ao clero católico-romano e às forças sociais que preferiam a manutenção do *status quo* senhorial. O campo protestante, para usar uma expressão sociológica mais recente (Pierre Bourdieu), mesmo em sua diversidade, se tornou aliado dos setores liberais, entre os quais a maçonaria, como uma força modernizadora.¹³⁸ Míguez Bonino afirma que a mensagem, a prática religiosa e suas instituições educacionais dirigiam-

¹³⁶ Cf. MIGUEZ BONINO, José. Missionary planning and national integrity. **Christianity and Crisis**, v. 28, 11, p. 140-143, 1968.

¹³⁷ Cf. Historia y misión, in VV. AA. **Protestantismo y liberalismo en América Latina**. San José: DEI, SEBILA, 1983, p. 21.

¹³⁸ Para a mesma influência no protestantismo brasileiro, cf. VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: UNB, 1980.

se à formação de elites ilustradas. Mas sua contribuição mais importante é que ela ofereceu às massas desarraigadas – pelas migrações motivadas pela primeira industrialização, ou pelas imigrações de contingentes europeus – “um novo estilo de vida, uma religião para viver no novo mundo” que estava se iniciando.¹³⁹

Para Míguez Bonino, o protestantismo, de um modo geral, deve ser analisado como parte do “pacto neocolonial”, quando a América Latina rompe com Espanha e Portugal e passa à esfera de influência das nações capitalistas industriais, como Inglaterra, França, Holanda, Alemanha, e mais tarde, os Estados Unidos da América do Norte (EUA). Esta aliança, ainda que não intencional, mas que revela afinidades indiscutíveis, entra em crise quando o projeto liberal também se mostra superado pela dinâmica histórica. Desde o final do século 19, a crise se explicita de forma mais clara na crise de identidade dos setores protestantes que tomam consciência da situação. Havia perguntas difíceis de responder: - O protestantismo era resultado de uma mudança causada pelo evangelho ou era uma nota religiosa dominada pela ideologia liberal capitalista que submergiu a América Latina na condição de dependência, subdesenvolvimento e exploração sob a qual ela geme, principalmente, na segunda metade do século 20? - A igreja evangélica era, de fato, um espaço para viver a conversão como liberdade (cristã?) ou se tornara um refúgio, uma sociedade substitutiva, afastando as pessoas crentes dos lugares nos quais se decidia o destino da sociedade? – A vivência da “santidade” era uma verdadeira resposta à santidade de Deus ou um meio pelo qual as comunidades protestantes contribuía à formação de uma pequena burguesia urbana, reafirmando assim a sociedade de classes e um viés ideológico que chegará em certos casos ao apoio aos regimes militares que se implantam em quase todos os países da América Latina nos anos de 1960 e 1970?¹⁴⁰

Em **A fé em busca de eficácia** encontrei uma tentativa de resposta a estas questões. Publicado originalmente em inglês, em 1975, possivelmente por causa de repressão política na Argentina, este livro serviu para explicar as razões da grave situação latino-americana, por exemplo, a violação dos direitos humanos, e como a teologia da libertação procurava, a partir da sua práxis histórica, elaborar uma reflexão que pudesse subsidiar os cristãos em sua opção de fé e de luta por mudanças. O livro consta de duas partes: I – Uma nova estirpe de cristãos?

¹³⁹ Cf. MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 27.

¹⁴⁰ MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 29.

II – Reflexão crítica. Cada parte consta de quatro capítulos. Na primeira parte, o autor faz uma reconstituição histórica que lhe permite apresentar o cristianismo latino-americano além das amarras do colonialismo e do neocolonialismo. Há uma nova estirpe de cristãos e um novo posicionamento nas igrejas históricas que demonstram uma mudança de posicionamento frente à realidade de opressão dos povos atribuída não mais à fatalidade, mas a “uma ordem sócio-econômica considerada como injusta e pervertida, por ser incapaz de satisfazer às condições necessárias a uma vida humana digna” (p. 9). O autor se refere a um documento dos Bispos católicos do Terceiro Mundo divulgado em 1973.¹⁴¹ Os bispos afirmavam que uma mudança é necessária e urgente para que se alcance uma nova ordem, “mais solidária e fraterna”.

Míguez Bonino enfatiza os passos dessa nova consciência que emerge entre setores cristãos da América Latina: à descoberta da realidade de injustiça e opressão segue o despertar da consciência cristã e, nesse contexto, emergem as primeiras formulações da teologia da libertação. Esta teologia nasce como fruto de uma crise vivida pelo cristianismo na América Latina, crise “desencadeada pelo colapso de dois projetos históricos aos quais se havia vinculado estreitamente. O catolicismo sofreu a primeira crise na época da emancipação dos países do continente. Na medida em que continuou aferrado à sociedade tradicional, semifeudal, ainda não superou esta crise” (p. 28). A segunda crise, agora vivida pelo catolicismo pós-Vaticano II e pelo protestantismo, é motivada pelo fracasso da ideologia liberal-modernizadora. O cristianismo vive uma crise de consciência – afirma Míguez Bonino, enquanto os protestantes, em particular, somam àquela uma crise de identidade. Mesmo conhecendo sua contribuição importante para a transformação da sociedade colonial, os protestantes foram obrigados a se colocar a pergunta: não estaremos nós oferecendo ao sistema dominante uma autorização religiosa para um novo colonialismo, só que agora vinculado a novas potências coloniais, especialmente os EUA? (p.28). Esta crise “traumática” abriu as portas para uma nova busca, isto é, uma compreensão pós-colonial e pós-neocolonial do evangelho de Cristo (p. 29).¹⁴²

¹⁴¹ Trata-se do documento *Mensaje de obispos del tercer mundo* (1967). Cf. **La iglesia latinoamericana y el socialismo**, publicado pelo INDAL – Information Documentaire d’Amérique Latine, Louvain, 1973, dossiê 8, p. 28, par. 7. Cf. MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 51.

¹⁴² Sobre o conceito de neocolonialismo, cf. FERRO, Marc (Org.). **O livro negro do colonialismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 35. Conforme Ferro, esse termo foi empregado por Nkrumah, primeiro-ministro de Gana, para definir “a situação de um Estado independente em teoria e dotado de todos os atributos da

A teologia latino-americana assume, então, sua responsabilidade na busca por “uma compreensão pós-colonial e pós-neocolonial do Evangelho de Cristo. Em caráter de ensaio, os cristãos latino-americanos falam de uma teologia da libertação, de uma igreja dos pobres, da igreja do povo, de um cristianismo revolucionário (p. 29). Sintomaticamente, o autor questiona as expressões que, a seu ver, são sempre “inadequadas e às vezes desorientadoras. Quando são usadas, o que de fato está em jogo é a urgência de entender o que significa povo de Deus na nova América Latina que há de emergir penosamente”. Míguez termina o capítulo perguntando: “Existe uma compreensão do cristianismo que já não seja mais correlativa da dependência, mas da libertação?” (p. 29).

Foi no Simpósio sobre Teologia da Libertação, realizado em Bogotá, em 1970 que se cunhou uma frase, depois muito repetida: “Porque já passou a década do desenvolvimento e já iniciamos a década da libertação. Porque a libertação é o novo nome do desenvolvimento” (p. 31). Libertação era uma categoria de análise, mas também uma aspiração. E este novo conceito carecia de fundamento teológico. A teologia nascia de uma análise da realidade, mas não de uma análise fria. Ela nascia de um compromisso histórico que foi assumido por numerosos cristãos, “católicos e protestantes, lutando ombro a ombro com outros homens”, como fermento transformador de uma realidade injusta e cruel, sobretudo com os mais pobres e indefesos (p. 46).

Nessa altura do livro, aparece pela primeira vez o conceito que vai voltar de forma recorrente ao longo do texto. Míguez Bonino coloca dois exemplos distintos sobre as opções que se apresentaram aos cristãos mais comprometidos com as mudanças almeçadas. Primeiro apresenta a opção feita pelo padre colombiano Camilo Torres, que decidiu aderir à revolução violenta, não por sonho romântico, mas como única forma, a seu ver, de realizar o amor de forma eficaz naquela conjuntura histórica. Poucos meses depois de se integrar à guerrilha, Camilo foi morto numa emboscada, em fevereiro de 1966. Sua tragédia, entretanto, se tornou exemplo de coerência e estímulo para muitas pessoas, sobretudo jovens. Muitos que à época aderiram à revolução armada para combater o sistema capitalista e as forças políticas que o

soberania, mas que, na realidade, tem sua política dirigida a partir do exterior”. Isso significa, continua Ferro, que as antigas potências imperialistas já não se interessavam mais em controlar as antigas colônias explicitamente, mas por meio de um governo invisível, o dos grandes bancos: Fundo Monetário Internacional, Banco Mundial e outros mecanismos. Em consequência, se pode dizer que até certo ponto os povos colonizados puderam se livrar do poder colonial, mas não do imperialismo nem de certos traços do colonialismo, os quais continuam plenamente vigentes ainda no século 21.

sustentavam na América Latina encontraram na figura de Camilo, mas também em Che Guevara, modelos de vida e compromisso com a justiça. Míguez Bonino expõe como Camilo justifica sua posição: para ele ser cristão significava preocupar-se pelos homens em suas condições concretas e necessidades particulares.

A fé se torna eficaz pelo amor. E esse amor, por sua vez, deve ser um amor eficaz. No mundo de hoje só existe uma maneira de alimentar os famintos, vestir os nus, proteger os presos e enfermos – como Cristo ordenou –, a saber, mudando as estruturas da sociedade que diariamente criam e multiplicam tais situações. A isso ele (Camilo) chamava revolução (p. 47).

Como segundo exemplo, Míguez Bonino apresenta a ação de um membro da hierarquia católica latino-americana. O bispo Dom Hélder Câmara, já em 1955, aceitou um desafio que lhe foi posto por um famoso arcebispo francês, Dom Gerlier, que possivelmente visitara o Brasil: colocar suas capacidades para solucionar o problema das favelas do Rio de Janeiro. Dom Hélder não resolveu o problema, mas as favelas lhe revelaram seu segredo: era uma chaga aberta nas entranhas do país, produto da exploração, da dependência e do imperialismo. Ele começou a falar sobre estas realidades e sua palavra repercutiu. Depois do Concílio Vaticano II, foi enviado ao nordeste como Arcebispo de Olinda e Recife e lá se tornou um arauto da luta não violenta contra a injustiça institucionalizada nas estruturas da sociedade. Foi escutado no mundo inteiro. E um dos argumentos mais fortes de Dom Hélder citado por Míguez Bonino era este:

Livremo-nos de uma vez por todas da idéia de que a Igreja, após ter cometido tantas atrocidades, pode permitir-se a neutralidade. Nosso dever é oferecer orientação, sim, mas sem nenhum orgulho, porque, como cristãos, somos os mais culpados (p. 49).

Quanto à definição política, Dom Hélder dizia que era válido usar a análise marxista para entender a realidade, mas não acreditava na solução dos governos socialistas. Seu socialismo, dizia, era outro. Ele respeitava a pessoa humana e se inspirava no evangelho. “Meu socialismo é justiça”, resumia (p. 49). Dom Hélder foi perseguido e se tornou *persona non grata* diante do governo brasileiro durante o regime militar (1964-1984).¹⁴³

¹⁴³ Nos anos 1970 e 1980, vários estudantes da EST fizeram intercâmbio de estudos no Recife, ao tempo em que Dom Hélder era o Reitor do ITER – Instituto de Teologia do Recife. Um ano após sua morte, um grupo de pessoas, pastores, leigos e estudantes que o conheceram, reuniu-se e organizou um culto em sua memória

Nos anos de 1960, no campo protestante, surgiu e se tornou uma referência para muitos o movimento ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina, um movimento de intelectuais protestantes que tinha por objetivo relacionar a igreja e a vida cristã com os problemas sociais. ISAL adotou a “sociologia da dependência” e uma estratégia revolucionária socialista como caminho para a transformação social.¹⁴⁴ Como pano de fundo para esta opção, passou-se “de uma teologia barthiana a uma ‘teologia da ação transformadora de Deus na história’, com forte influência de teólogos como Paul Lehmann e Richard Shaull” (p. 54). Segundo Míguez Bonino, foi Rubem Alves quem deu a esta teologia uma expressão criadora, em diálogo crítico com a filosofia de Herbert Marcuse e a teologia da esperança de Jürgen Moltmann.

Conforme analisa Míguez Bonino, a proposta de ISAL era buscar uma eficácia cada vez maior no seu compromisso com as transformações necessárias. Dez anos depois de seu surgimento, ISAL definiu sua função como sendo a de “mobilização do povo”. A idéia era que somente através da organização do povo seria possível superar a exploração das classes dominantes nacionais e do imperialismo norte-americano (p. 54).

Mas Míguez Bonino não deixa de advertir já em 1975 um sério descompasso no movimento. Havia uma distância muito grande entre os pronunciamentos progressistas desses grupos e a sua ação, motivada por dois fatos inter-relacionados. O primeiro foi a resistência das autoridades eclesiais em admitir uma opção ideológica tão explicitamente marxista (mesmo que nem sempre esse fosse o caso) e a possível quebra da unidade da igreja. O segundo fator foi o temor de chamar os oprimidos e explorados a assumirem sua própria libertação. Dois motivos se complementam aí: a aliança das igrejas com setores ligados às classes dominantes e o temor da luta de classes e da violência revolucionária (p. 56).

A teologia da libertação surgiu a partir desta conjuntura difícil e complicada. Ela começou a emergir como uma reflexão sobre os fatos e as experiências que despertaram uma resposta por parte de grupos de cristãos.

celebrado na capela da EST, em São Leopoldo, no dia 28/11/1999. Nele, vários testemunhos dão conta das descobertas que fizeram na realidade da igreja do Nordeste e quais os impactos que estas experiências causaram em suas vidas. Cf. BAESKE, Albérico et al. Culto em ação de graças pela vida e pelo testemunho de Dom Helder Câmara. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 61, fasc. 241, p. 162-174, mar. 2001.

¹⁴⁴ Sobre ISAL, cf. LONGUINI NETO, Luiz. **O novo rosto da missão**. Viçosa: Ultimato, 2002, p. 139-143. BITTENCOURT FILHO, José. **Por uma eclesiologia militante: ISAL como nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina**. Dissertação de mestrado. São Bernardo do Campo: IMES, 1988.

Essa resposta, assumida como uma forma de obediência cristã, não é mero resultado de dedução teológica nem de uma teoria política. É um ato sintético total, que muitas vezes ultrapassa em grande medida aquilo que a essa altura poderíamos justificar teologicamente. Então somos chamados a explicar o caminho que seguimos, a tratar de entender mais profundamente a meta à qual conduz, a convidar outros a unir-se à mesma marcha” (p. 57).

Assim nasceu esta teologia.

Pareceu-me justificado estender-me sobre esta gênese da teologia da libertação porque ela nasce, como tentei demonstrar a partir de Míguez Bonino, como uma teologia *missionária*, precisamente porque o objetivo era demonstrar a relevância do evangelho para a transformação pessoal, social e das estruturas da igreja (igreja dos pobres). Só que ao invés de se usar termos tradicionais, passou-se a uma nova linguagem com conotação política expressa: fala-se agora em compromisso, causa, revolução, libertação, transformação, missão, esperança, justiça. As palavras missão e evangelização foram reinterpretadas em chave libertadora! Míguez Bonino cita o teólogo Lúcio Gera que responde à pergunta pela razão de existir da igreja e de sua missão da seguinte forma: “A missão da igreja é a implantação da fé no mundo mediante a proclamação do Evangelho e a promoção do homem no âmbito dos valores temporais” (p.60). Míguez Bonino explica que estas duas dimensões da missão da igreja não correspondem a tarefas independentes ou justapostas, pois, ao implantar a fé a igreja promove os valores temporais e o faz ‘em vista da fé’. Ou seja, a missão da igreja não acontece num vácuo, mas na história, na cultura, no meio de um povo e em relação a um projeto histórico particular e concreto desse povo e cultura (p. 60).

Missão e evangelização se complementam. Impressiona que conceitos tão centrais nas igrejas protestantes de missão sejam agora apropriados pela teologia latino-americana que lhes dá novo conteúdo a partir de uma nova prática eclesial e política. Esta reinterpretação teve amplas repercussões na vida das igrejas cristãs em todo o continente e Caribe, ultrapassando o âmbito regional e abrindo um debate que alcançou a teologia cristã de forma global e por mais de duas décadas (1970 e 1980).¹⁴⁵

¹⁴⁵ Cf. para o debate sobre a teologia da libertação entre evangélicos vinculados à Fraternidade Teológica Latino-Americana: ESCOBAR, Samuel. **La fe evangélica y las teologías de la liberación**. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987.

Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann são representantes clássicos da teologia da libertação, junto com Juan Luiz Segundo, Pablo Richard, Juan Carlos Scanonne, sem esquecer os protestantes Rubem Alves, Julio de Santa Ana e o próprio José Míguez Bonino. Gutiérrez, por exemplo, insiste em que é a práxis revolucionária de um crescente número de cristãos que é o ponto de partida de uma teologia da libertação. Para esse teólogo peruano, padre e professor universitário, é central a idéia de que, definitivamente, é preciso eliminar da teologia toda e qualquer forma de “dualismo”. “A luta sócio-política, a maturidade humana, a reconciliação com Deus não pertencem a ordens diferentes, mas a uma mesma realidade salvífica. A graça de Deus e a tarefa do homem tornam-se uma unidade”, resume Míguez Bonino (p. 63). Ele continua citando a Gutiérrez: “Não existem duas histórias, uma sagrada e a outra profana ou secular. A história una e única em que Deus atua é a história dos homens. É nesta história que encontramos Deus. Há uma só ‘história cristofinalizada’” (p. 63).¹⁴⁶

Já Hugo Assmann defende ser necessário desmascarar as ideologias ocultas nas teologias do passado, assumindo de vez o caráter histórico da reflexão teológica. Por isto, é imprescindível partir da práxis. Para este teólogo, é na ação que se encontra a verdade. Ou, para ser mais precisos, “é a práxis na qual teoria e ação constituem uma unidade dialética. A verdade se encontra a nível histórico, não no mundo das idéias. A reflexão sobre a práxis, sobre a ação humana significativa, só pode ser autêntica quando ocorre *a partir de dentro da situação*, no plano estratégico-tático da ação humana. Sem isto, a reflexão não seria tarefa de uma consciência crítica e projetiva, não seria revisão e projeção de uma práxis”, resume Míguez Bonino (p. 65, grifo meu). Mas seria isto teologia, questiona Míguez Bonino. Ele então aponta uma idéia central em Assmann e em muitos outros teólogos dessa corrente à época:

[...] os critérios para uma “boa teologia” já não são estritamente teológicos, assim como os critérios para um amor efetivo a Deus são da ordem histórica

¹⁴⁶ Para aprofundar a finalidade, motivos e desdobramentos da teologia da libertação, além dos textos já citados anteriormente, cf. GUTIÉRREZ, 1971. Cf. também GUTIÉRREZ, Gustavo. **A verdade vos libertará**. São Paulo: Loyola, 2000, onde está publicada a apresentação de sua tese de doutorado defendida na Faculdade de Teologia do Instituto Católico de Lyon, na França, somente em maio de 1985! ASSMANN, Hugo. **Teología desde la praxis de liberación**. Salamanca: Sígueme, 1973. BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Da libertação**: o teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1979. Cf. revisão dos trinta anos de teologia da libertação in SUSIN, Luiz Carlos. **O mar se abriu**: trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, Soter, 2000. SUSIN, L. C. **Sarça ardente**: teologia na América latina; prospectivas. São Paulo: Paulinas, Soter, 2000. SUSIN, L. C. **Terra prometida**: movimento social, engajamento cristão e teologia. Petrópolis: Vozes, Soter, 2001. SUSIN, L. C. (Org.). **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006.

e humana do próximo, isto é, do não-divino. De fato, assim como o teologal do amor ao próximo é a referência a Deus no próximo, do mesmo modo o teológico na reflexão sobre a práxis histórica reside em sua dimensão de fé. Mas se o divino só se encontra através do humano, é totalmente lógico que uma teologia cristã só encontre seu caráter teológico último nas referências humanas na história (p. 65).¹⁴⁷

Do lado protestante, Rubem Alves foi o primeiro que sistematizou a idéia de uma teologia da libertação. Em sua tese de doutorado já citada, de 1968, ele buscou uma nova linguagem teológica que fosse coerente com a busca da justiça e das transformações sociais, econômicas e políticas demandadas pelo humanismo do messianismo político (Marx, Engels, partidos de esquerda), e ao mesmo tempo, historicizasse o humanismo messiânico da mensagem bíblica sobre um Deus que atua na história, que se encarna na história e promete transformar o mundo em “novos céus e nova terra”. Para Alves, desde uma nova perspectiva que se abre com a leitura libertadora do êxodo,

Deus torna possível uma política humana, abre-lhe portas, cria-lhe espaço, insere uma cunha que precede a ação criadora do homem. Deus como futuro da liberdade e a liberdade para o futuro possibilita o projeto humano até mesmo nas condições mais opressoras e desesperadoras [...] A esperança cristã, longe de substituir a ação política ou de torná-la supérflua, a convida e exige em favor dos oprimidos e em direção ao futuro prometido. Esta é a linguagem do evangelho. A comunidade que assume esta ação adquire esta consciência e utiliza esta linguagem é o povo de Deus, na continuidade da experiência de Israel e do Novo Testamento – seja dentro ou fora dos limites das instituições eclesiais visíveis. Porque as verdadeiras marcas da Igreja são o compromisso com a libertação do homem e o impulso em direção ao futuro de Deus.¹⁴⁸

Assim resumiu Míguez Bonino, com muita felicidade, a proposta de uma teologia da libertação ou da esperança humana como Rubem Alves a concebeu num momento especialmente crítico de sua vida pessoal e pastoral, uma vez que era, à época, pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil e precisou sair às pressas do país por causa da repressão política.¹⁴⁹

Na segunda parte do livro que estamos seguindo, **A fé em busca de eficácia**, Míguez Bonino apresenta a sua reflexão crítica em torno da teologia da libertação. Não posso aqui me estender sobre todo o debate que ele suscita com desenvoltura e verdadeiro compromisso de

¹⁴⁷ Para uma avaliação da teologia da práxis de Hugo Assmann, cf. WESTHELLE, Vítor. Pressupostos e implicações do conceito de práxis em Hugo Assmann, **Estudos Teológicos**, ano 21, n. 1, p. 7-31, 1981.

¹⁴⁸ MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 68.

¹⁴⁹ Cf. ALVES, Rubem. **Da esperança**. Campinas: Papirus: 1987, novo prefácio.

diálogo crítico, pois o faz como alguém envolvido no processo de gestação dessa teologia. Vou apenas chamar a atenção para aqueles pontos nos quais Míguez Bonino faz referência explícita à *dimensão missionária* desse debate e suas conseqüências tanto para o compromisso cristão de vivência da fé quanto para os desafios que, evangelicamente, as igrejas cristãs precisam assumir se, de fato, estão a serviço do evangelho de Jesus, no horizonte do reino de Deus que vem e já se faz presente por meio de sinais históricos concretos.

Dois questões são centrais nos critérios de avaliação da teologia da libertação segundo a leitura de Míguez Bonino: a) a pergunta pela verdade e como este conceito é entendido biblicamente, e seus desdobramentos possibilitados pela nova ciência hermenêutica; b) a questão hermenêutica como tal, que revela a ambigüidade tanto das análises quanto da ideologia nelas implícita (p.77-86).¹⁵⁰

Nesse contexto, Míguez Bonino apresenta uma das idéias centrais de sua teologia. Partindo da concepção vétero-testamentária da verdade como algo vivencial atrelado à palavra de Deus, ele afirma que esta “não consiste numa comunicação conceptual, mas num evento criativo, num pronunciamento que se historiza e cria história. Sua verdade não reside na correspondência com uma idéia, mas na sua eficácia para levar a cabo a promessa de Deus ou cumprir o seu juízo” (p. 77, destaque meu). A fé cristã que nasce do encontro com um Deus que atua na história é sempre “uma obediência concreta, que se apóia na promessa de Deus e se vindica no próprio obedecer [...] Por isso, a fé de Israel não se apresenta como uma *gnosis*, e sim como um caminho. Ela é uma forma particular de atuar, de relacionar-se dentro e fora do povo escolhido, de ordenar a vida em todos os seus aspectos, de acordo com o ‘caminho’ (a forma de atuar) de Deus com Israel. Este contexto – expresso tão claramente nos Salmos, por exemplo – situa a apropriação, por Jesus, do símbolo do ‘caminho’ para referir-se à sua própria pessoa. O mesmo motivo [...] reaparece na literatura paulina [...] A fé é um ‘caminhar’ ou ‘conduzir-se’” (p. 77). Míguez Bonino completa esta explicação fazendo referência à compreensão dos escritos joaninos do *logos*, destacando que nessa escola *logos* é uma palavra encarnada, é uma “carne” humana que armou sua tenda na história. A palavra ou a verdade, portanto, se faz. Para o evangelho de João, só quem faz a palavra conhecerá a doutrina.

¹⁵⁰ Da mesma forma, Míguez Bonino justifica a questão hermenêutica com o seguinte argumento: partindo da “arte da suspeita” (Marx, Freud), afirma que a interpretação de textos deve ser examinada com relação à práxis da qual se origina. “Concretamente, não podemos aceitar as interpretações que nos vêm do ‘mundo rico’ sem suspeitar e perguntar que tipo de práxis refletem, apóiam e legitimam” (1987, p. 78).

No debate que se travou sobre a presença das ideologias na reflexão teológica, o conceito de práxis adquiriu sempre mais importância. E de certa forma, isto continua até hoje na teologia latino-americana, sobretudo, com a ênfase dada à prática tanto a partir da análise das ciências humanas quanto na teologia em geral. Míguez Bonino encaminha, então, sua perspectiva crítica que comumente se inicia com a colocação de perguntas, como se pode perceber no que segue. A inserção histórica num projeto de libertação conduziu a reflexão teológica à questão da eficácia histórica (p. 82). Esta questão diz respeito, teologicamente, à pergunta pela obediência cristã. Ele argumenta:

A obediência cristã, certamente entendida como práxis histórica e, portanto, encarnada numa mediação histórica (racional, concreta), incorpora, porém, uma dimensão que, utilizando linguagem cristológica, não pode ser nem separada desta mediação, nem confundida com ela. Em outros termos: como determinam a práxis histórica de um cristão os eventos originais (ou melhor dito, os eventos “germinais”) da fé, a saber, os atos de Deus em Israel, o nascimento, a vida, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo, a esperança do reino? (p. 83).¹⁵¹

Neste ponto, Míguez Bonino levanta a necessidade de autocrítica por parte dos cristãos e das igrejas. Mas esta autocrítica só é válida se realizada “a partir de dentro”, isto é, de um compromisso ativo com o processo histórico no sentido de aprofundar e ampliar a teoria incorporada nessa práxis (p. 83). É este critério que lhe permite afirmar que na América Latina, naquele momento, havia três tipos, pelo menos, de compromissos: “reacionários, revolucionários ou reformistas”. A autocrítica, então, só será autêntica se for assumida consciente e criticamente na própria práxis e a partir da reflexão a partir dela, ou então na direção de nos convertermos a uma outra prática (p. 83).

Considerando a práxis histórica das igrejas cristãs no contexto latino-americano, o desafio é fazer com que os velhos textos evangélicos sejam “libertados” para uma “obediência nova e criativa” (p. 85). Revolucionária? É o que parece. A palavra que irá definir esta nova forma de obediência cristã é eficácia. Se bem entendi Míguez Bonino, aí está a sua contribuição nesse debate. A eficácia da fé que brota do encontro com o evangelho de Cristo, por meio do discernimento no Espírito, conduz a pessoa ou comunidade cristã no caminho da

¹⁵¹ Cf. a discussão a respeito deste conceito de obediência, central para a teologia de Míguez Bonino, in: MUELLER, Enio R. **Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação**. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1996, p. 42. Este autor afirma: “O problema, me parece, é que para obedecer já se tem que saber pelo menos alguma coisa antes. E a forma como se chega a esse saber, esta é a questão”.

obediência. Este, porém, não é resultado de um silogismo matemático, mas se concretiza “na palavra profética de discernimento, recebida na fé” (p. 86). É e será sempre uma resposta da fé e na fé.

Mas qual é a realidade teológica que informa este caminho de obediência? Num mundo marcado pelo conflito de classes, por injustiça e opressão, por desigualdades extremas entre pobreza e riqueza, a resposta do evangelho é o amor. A antiga discussão sobre a relação entre fé e obras ganha nova luz nessa análise. Para Míguez Bonino, que insere aqui um debate crítico com a noção de trabalho alienado do marxismo, a obra da fé

“é o próprio crente em ação em termos de amor. Portanto, o cristão compreenderá e justificará plenamente o protesto contra o círculo demoníaco capitalista de trabalho-mercadoria-salário. Todavia à base da justificação pela fé somente, terá de se perguntar se a alienação não tem raízes mais profundas do que as distorções da sociedade capitalista, raízes que mergulham na misteriosa alienação original, na negação da humanidade do homem, praticada por ele mesmo [...], que chamamos pecado” (p. 90).

Míguez Bonino assume aqui a questão antropológica como central numa teologia de libertação. Pecado não é apenas uma questão do indivíduo, mas atinge a vida social como um todo. Pecado também é a opressão de uma classe social sobre outra. Esta questão leva-o à noção bíblico de “pobre”. Reconhece que, biblicamente, a noção é ambivalente. Ela pode designar o fraco, o despojado, o oprimido, e nesse sentido revela uma “situação escandalosa”, como se pode perceber em muitos textos proféticos e em vários Salmos. Por outro lado, há uma valorização dessa situação como a vivência da humildade diante de Deus, até mesmo como uma virtude fundamental oriunda de um coração crente. Mas que fique claro, a pobreza em si mesma “despoja o homem de sua humanidade enquanto administrador e transformador do mundo”. Ela quebra a solidariedade humana e assim destrói a comunhão entre os homens e com Deus. Deus mesmo quer libertar as pessoas e para tanto se situa claramente ao lado dos pobres (p. 91).

Míguez Bonino retoma seu argumento principal e afirma que, diante da situação concreta que o cristianismo se depara no contexto latino-americano, o amor de que carecemos só pode ser um *amor eficaz*. E ele persegue aqui a noção paulina da “fé que atua pelo amor” (Gálatas 5.6). Trata-se nada menos que do novo mandamento recebido de Cristo. Mas, cuidado, aqui novamente a hermenêutica da suspeita ideológica torna necessário precisar os termos da questão. Não é válido reduzir este amor a uma “dimensão interpessoal ou

intersubjetiva. Devemos colocá-lo em relação com o caráter cósmico e escatológico do reino. Isto significa que o amor está indissolúvelmente ligado à esperança e à justiça” (p. 92). Surpreendeu-me que o próprio autor não tenha feito neste ponto referência a um anterior ensaio em que tratou extensamente da questão. Partindo da tese de Agostinho: “ama e faze o que queres”, Míguez Bonino já havia ponderado sobre os dilemas que a proposta do amor historicamente situado pode trazer. Dizia ele:

Temos de admiti-lo: nossa ação é imperfeita em sua concepção, em seus meios, em sua motivação. Dificilmente podemos fazer um bem sem deixar outro maior por fazer ou sem provocar algum mal: raramente beneficiamos a alguém sem prejudicar a outro [...] Foi diante desta tímida escrupulosidade que Lutero escreveu a Melanchton as palavras que tão seguidamente foram mal interpretadas: *Pecca fortiter* – peca forte – e acrescentou: *sed fortius crede* – porém confia ainda com mais força. Crer é atrever-se a entrar no reino ambíguo da ação, conscientes dos erros e das falhas que vamos cometer, porém confiados no amor de Deus. O cristão não entra na luta ética a fim de assegurar-se com sua ação da boa vontade divina; ele o faz seguro dessa boa vontade a fim de servir da melhor forma possível a seu próximo [...] A ambigüidade da ação moral não é óbice para quem confia no amor de Deus. Essa é a fonte da liberdade da pessoa crente.¹⁵²

O amor, na perspectiva do reino de Deus, é a destruição de tudo o que é injusto e que conspira contra o ser humano, sua vida e dignidade. Mas é também, dialeticamente, a realização plena de tudo o que é justiça, paz e verdadeira vida. É ainda a plena iluminação dos sinais da verdadeira vida que cristãos e não cristãos conseguem erguer no mundo, pelo poder de Deus. Míguez Bonino, então, conclui:

Por isso diz Paulo que, quando a fé e a esperança já não tenham mais lugar, porque chegou a realidade evidente, o amor não deixará de ser, porque constitui a qualidade de existência do Reino. Tudo o que o amor constrói, portanto, tem permanência. É isso o que Jesus ensina na parábola do juízo final: não é uma recompensa artificial por atos de misericórdia. O pão ao faminto e a água ao sedento, o auxílio ao despojado, ao encarcerado, ao enfermo, são a qualidade de vida que tem seu futuro e realização no Reino – aqueles que a realizam se comprometem na ação do próprio Jesus Cristo, pertencem já ao Reino. Quando este se manifesta, também ficará manifesta sua participação nele.¹⁵³

¹⁵² Cf. MÍGUEZ BONINO, José. **Ama y haz lo que quieras**. Buenos Aires: América 2000; La Aurora, 1972, p. 115s. A expressão latina *pecca fortiter* está mal traduzida no original. Aqui eu a corrigi.

¹⁵³ MÍGUEZ BONINO, 1972, p. 117.

O amor eficaz, portanto, não nega a ambigüidade da ação humana nem os conflitos de classe. Pelo contrário, para ser eficaz ele assume os riscos implícitos na ação, na opção, no devir histórico. Míguez Bonino se pergunta por que a “ética cristã e os pronunciamentos eclesiásticos naufragam com frequência precisamente neste ponto”, tornando-se inócuos ou, o que é pior, adotando às vezes a “ideologia da conciliação a qualquer preço” (p. 97). Entra aqui uma falsa compreensão daquilo que o Novo Testamento chama de reconciliação. Míguez Bonino afirma que

reconciliação não se alcança mediante algum tipo de compromisso entre o velho e o novo, mas pela vitória do novo e a derrota do velho [...] Nesse sentido, a apropriação ideológica da doutrina cristã da reconciliação pelo sistema liberal capitalista, com o fim de escamotear o fato brutal do conflito de classes e de povos é uma das heresias (ou melhor: a heresia) de nosso tempo (p. 97).

Ou seja, o amor eficaz que verdadeiramente reconcilia deve ser interpretado de tal maneira que não exclua a condenação, a crítica, a resistência e a rejeição. Na perspectiva bíblica, Míguez Bonino entende que é desta forma que se deve reinterpretar o significado e as exigências do amor cristão (p. 98).

Que tem a ver a missão com tudo isso? É o que passarei a analisar, concluindo este item. Para Míguez Bonino, a missão da igreja só se torna compreensível sob a ótica escatológica do reino de Deus que vem e já está aí em sinais que cabe à comunidade discernir. E quando se trata da missão das igrejas oriundas do testemunho que extravasou os limites da história de Israel e do próprio contexto da atuação de Jesus, é preciso considerar que nos deparamos com uma dupla referência: a nossa história “gentia” e a de Jesus que agora se torna constitutiva para a nossa fé. Há aqui uma dualidade de histórias (não dualismo!) que cabe considerar com atenção.

Confessar o reino não é, para nós, cristãos ‘gentios’, apenas entrar na herança de nossa própria história. É, ao mesmo tempo, tomar distância dela e ser ‘enxertados’ naquela outra. É confessar o êxodo, o exílio, Belém e Nazaré, o Gólgota e a tumba de José de Arimatéia como sendo nossos, e isto não meramente em seu significado ou exemplaridade, mas em sua historicidade particular e irrepetível. Conseqüentemente, aparece uma inevitável dualidade de histórias (p. 107).

Como resolver esta dualidade sem cair no dualismo? Seguindo os passos de um caminho aberto pelas teologias de Jürgen Moltmann e Johann B. Metz, Míguez Bonino retoma as descobertas da teologia da libertação que outorgou valor escatológico à práxis

histórica de libertação. Afirma ele: “Deus edifica seu reino a partir e dentro da história humana em sua totalidade. Sua ação é um desafio e um constante chamado aos homens. A resposta humana tem lugar na arena da história com suas opções econômicas, políticas, ideológicas. A fé não nos transporta a uma história diferente, mas opera como dinâmica (sic), motivação e – no horizonte escatológico – como um convite transformador” (p. 108). É necessário, portanto, “nomear o reino” a partir da linguagem da história cotidiana das pessoas. Este chamado de Deus que se dá no cotidiano é que nos permite identificar o chamado e a obediência da fé (p. 109). E a obediência do ponto de vista bíblico não é apenas espiritual; na verdade, ela se faz “corpo”, “carne na história”. É por isso que Míguez Bonino pode dizer com segurança e contra qualquer tipo de estreitamento da fé bíblica:

Uma vez superado este estreitamento, é totalmente lógico e necessário afirmar tanto a continuidade quanto a descontinuidade entre a história e o reino de Deus, assim como a continuidade/descontinuidade entre corpo terreno/corpo espiritual. O reino de Deus não é a negação da história, e sim a eliminação de sua corruptibilidade, suas frustrações, sua debilidade, sua ambigüidade – mais profundamente, de seu pecado – a fim de conduzir à plenitude o verdadeiro significado da vida comunitária do homem (p. 111).

Mesmo assim, há que reconhecer: “o reino não é o desenlace natural da história [...] Pelo contrário, a história desemboca no reino mediante o sofrimento, o conflito e o juízo. Mas o reino redime, transforma e aperfeiçoa a ‘corporalidade’ da história e a dinâmica do amor que nela operou” (p. 111).

É nessa altura do texto que Míguez Bonino, finalmente, define seu entendimento do que venha a ser a missão da comunidade cristã. História e missão estão, teologicamente, entrelaçadas com a dinâmica da ação de Deus, da ação do seu reino no mundo. Jesus dizia que o reino é como um tesouro escondido no campo ou como uma moeda perdida que uma mulher diligentemente busca encontrar. Quando a encontra, sai, chama as suas amigas e faz uma grande festa. Assim é a dinâmica do reino. Esta é a imagem que sobressai do confronto com a palavra bíblica de Jesus. Míguez Bonino então afirma que

o problema crucial não é noético, mas por assim dizer, empírico. Diz respeito a uma resposta ativa. O reino não é um objeto a ser descoberto mediante sinais e prefigurações que devem ser encontrados e interpretados. Ele é um chamado, uma convocação, uma pressão que urge. Frente ao reino, a história não é um enigma a ser resolvido, mas uma *missão* (grifo meu, RZ) a cumprir. Esta missão [...] não é um simples acúmulo de ações desvinculadas entre si, mas uma nova realidade, uma vida nova que é comunicada em Cristo, no poder do Espírito. Como podemos participar, atuar, produzir a qualidade de existência pessoal e coletiva que tem futuro,

que possui realidade e densidade escatológica, que concentra a verdadeira história? Trata-se da questão das mediações históricas de nossa participação na construção do reino (p. 111s.).

A resposta cristã que se dá na missão, portanto, nos conduz novamente a uma tensão, típica da dupla referência da fé cristã. Pois, se a dinâmica do reino exige e leva a uma ação histórica, ao mesmo tempo, é impossível reduzir a proclamação à ação eficaz do amor ou vice-versa. Há que reconhecer, portanto, que “tanto a ação quanto a proclamação são escatologicamente significativas, embora a unidade e coincidência de ambas não estejam finalmente em nossa mãos. Daí que a tensão não pode ser resolvida aquém da plena realização do reino de Deus” (p. 112).

A missão do amor eficaz precisa estar firmemente ancorada na experiência e no testemunho bíblico fundamental, ou seja, que o Deus em quem cremos é o Deus crucificado. Míguez Bonino faz aqui referência ao livro homônimo de J. Moltmann, para acrescentar: “Este ponto de apoio arquimediano se encontra na cruz. Ela é simultaneamente a prova de identidade cristã e o ponto de maior compromisso de Deus – na verdade, um compromisso total e irreversível – com a humanidade” (p. 113). A cruz e sua memória perigosa nos auxiliam a dar-nos conta de que o poder político e religioso não tem a última palavra na história nem na vida cotidiana das pessoas mais humildes. Mais ainda, ela é a

bancarrota de toda concepção de Deus como um seguro protetor ante a privação e a morte. Aqui encontramos o homem sem poder, vitimado, abandonado por Deus como a realidade do próprio Deus. Por conseguinte, é aniquilada definitivamente toda esperança utópica, todo falso otimismo. Ao mesmo tempo, porém, somos chamados a esta mesma identidade numa dupla identificação com o Cristo crucificado e, portanto, com aqueles com quem ele se identificou: os párias, os oprimidos, os pobres, os abandonados, os pecadores, os perdidos. Este é o berço da identidade e da relevância cristãs. Ser crucificado juntamente com Cristo significa estar junto àqueles pelos quais o próprio Deus sofreu a morte do sacrílego, do subversivo, do abandonado por Deus (p. 113).¹⁵⁴

A cruz como ponto de apoio crítico para uma teologia da missão é o que posso encontrar aqui, mas atentando para sua efetividade histórica na fé que impulsiona à ação, na fé

¹⁵⁴ Sobre esta perspectiva da teologia da cruz, cf. WESTHELLE, Vítor. **The scandalous God: The use and abuse of the cross.** Minneapolis: Fortress, 2006, no qual o autor faz reflexões sobre o Deus escandaloso que na cruz faz cair todas as falsas concepções de Deus, especialmente capítulos 3 e 4, p. 35-75.

que motiva a fazer opções, a participar ativamente nos dramas humanos das pessoas nos contextos em que vivemos.

A igreja cristã existe neste mundo – enquanto comunidade de fé – para servir em uma missão concreta e histórica. Mas é justamente esta missão que está em crise. A história da missão cristã aliada aos poderes colonialistas do passado e ao neocolonialismo do presente questiona as boas intenções, sejam de pessoas sejam das igrejas constituídas. A descoberta do mundo dos “pobres”, dos “oprimidos”, do “outro”, ou seja,

as enormes massas de população marginalizada como chamado decisivo para o cristão é comum a esta nova consciência cristã que emerge no subcontinente. E esta experiência não é uma descoberta sociológica apenas. Ela assume dimensões teológicas à luz do interesse particular e dominante de Jesus pelos pobres. O povo vem a ser um ‘locus teológico’, o lugar de encontro onde Cristo mesmo prometeu encontrar-nos, o santuário e sacramento privilegiado de sua presença. Se a igreja se encontra onde Cristo está, porventura os pobres não se tornam constitutivos do mistério da Igreja? (p. 121).

Nesse compromisso de luta por transformações históricas é que cristãos descobriram grupos de pessoas que não necessariamente compartilhavam a mesma fé, mas que assumiram a partir de ideologia própria uma participação decisiva na luta por uma nova sociedade. Isto lhes proporcionou a percepção de que a *missão* na qual estão envolvidos ultrapassa os limites confessionais, ideológicos ou religiosos. Para surpresa de muitos, o amor, a comunhão, o compromisso, a solidariedade e a esperança são experimentados também através dessa comunidade mais ampla na qual não se invoca o nome de Jesus (p. 121). A pergunta lançada por Míguez Bonino ainda ressoa nos dias de hoje:

Mas se essa luta é um serviço que presta como cristão, como solidariedade com o povo de Cristo – os pobres –, a comunidade de transformação social e política não adquire então um certo caráter “missionário” e eclesial? (p. 122)¹⁵⁵

¹⁵⁵ Míguez Bonino tem plena consciência dos questionamentos que vêm de fora da comunidade cristã na luta de libertação, pois normalmente ela é encabeçada por setores sociais e movimentos revolucionários nos quais os cristãos são minoria. Em sua maioria, as igrejas são indiferentes, quando não hostis a ela. Daí que os termos cristandade ou cristianismo nominal sejam desqualificados. “Resta-nos a comunidade humana maior como âmbito e esfera da ação salvífica de Deus e a pequena comunidade cristã dos comprometidos no custoso serviço do amor” (MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 123). Cf. DUMAS, Benoit. **Los dos rostros alienados de la iglesia una**. Buenos Aires, 1971, p. 20, ap. MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 123.

A essa surpresa vem se somar outra constatação que choca: estes mesmos cristãos comprometidos na práxis de libertação se vêem simultaneamente atormentados pelo fato de que suas comunidades de fé são paradoxalmente ambíguas. Este compromisso, então, os leva a abrir uma frente de luta interna, isto é, na comunidade de fé, a fim de que esta assuma a vocação para a qual foi chamada (p. 122). Míguez Bonino faz referência à discussão entre cristianismo comprometido e cristianismo formal que já vem de longa data. Lembra aqui a proposta de Juan Luis Segundo que relaciona a “igreja latente” na humanidade com a comunidade das minorias conscientes de sua fé que assumem a causa humana e lutam por melhorias e dignidade de vida em direção a um mundo pleno.¹⁵⁶ Nesse contexto ele aponta para o “custoso serviço do amor” (p. 123), expressão que vem do teólogo francês Benoit Dumas.

Míguez Bonino levanta então a pergunta decisiva: “é possível dar ao rosto da Igreja uma identidade mais definida, sem reincidir nos reflexos imperialistas tão profundamente arraigados no organismo eclesial?” (p. 124). É preciso ir adiante e buscar uma identidade eclesial que seja teologicamente sustentável, mas historicamente relevante para “uma genuína autonomia da luta pela libertação” (p. 125). Ele formula o problema assim: “como situar a Igreja, mantendo firmemente a unidade original, totalizadora e final da história humana e, ao mesmo tempo, a densidade particular dos eventos [...] em torno do nome de Jesus Cristo” (p. 125).

Ele encaminha sua resposta da seguinte maneira. A fé em Cristo conduz, é verdade, à luta pela humanização. Pois, se bem interpretamos Jesus, ele veio a esta realidade humana não para se sobrepor à humanidade, mas precisamente para “reabrir na vida humana as fontes obstruídas da vontade e do poder de cumprir sua vocação histórica”, ou seja, conduzir o ser humano a ser verdadeiramente humano enquanto criatura de Deus (p. 127).

A igreja ao participar dessa missão tem seu lugar próprio na ação divina, porém, acrescenta Míguez Bonino, “provisório e subordinado”. Ela foi chamada a proclamar a salvação de Deus em Jesus Cristo, o perdão dos pecados, a liberdade dada ao ser humano pela graça de Deus para realizar a obra que lhe confiada. Isso significa também participar da

¹⁵⁶ A expressão “igreja latente” é muito importante na teologia de TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 5. ed. revisada. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2005, p. 605-613. Tillich distingue a igreja latente da igreja manifesta, visível, corporificada em instituições. Ambas formam a Comunidade Espiritual, a Comunidade do Novo Ser, criatura do Espírito divino, que se manifestou no Novo Ser em Jesus como o Cristo (p. 607).

santificação do ser humano, isto é, o convite para o amor eficaz e a liberdade para amar (p. 127), o que inclui o reconhecimento explícito da ação de Deus em Jesus Cristo, que por sua vez jamais invalida a ação de não-cristãos, “homens de boa vontade” que participam da mesma práxis libertadora. A igreja existe para proclamar e celebrar a obra de Deus, ser um sinal da sua graça soberana e universal, mas também um chamado ao arrependimento e à conversão dos crentes. Por isto ela vive na tensão entre a permanente referência a sua opção histórica e a confissão a Cristo a partir dessa práxis, que sempre está sob a ameaça de tornar-se “religiosa” (isto é, um substituto) (p. 129).¹⁵⁷ Para Míguez Bonino, enfim, a igreja que busca responder por meio da verdadeira fé-obediência se manifesta, historicamente, em “condensações” ligadas ao tempo e ao espaço na luta por confessar a Cristo de maneira significativa (p.131). Daí que para este teólogo a missão só possa conformar-se ecumenicamente, isto é, “o rosto de Jesus Cristo adquire traços definidos num momento histórico particular só quando os cristãos buscam *juntos* [...] a realização da obediência, que é a fé” (p. 131, destaque meu).

Creio que posso fazer uma pausa aqui. Míguez Bonino lutou com a realidade histórica, com a realidade da igreja cristã, com os desafios que o mundo dos pobres e as multidões desesperançadas lançam às comunidades de fé e à teologia. Ele procurou responder com firmeza e sem falsa neutralidade. Mas ele reconhece a ambigüidade da situação em que se encontra quem participa das lutas históricas por transformações sociais, econômicas e políticas substantivas. Sua resposta no sentido de uma missão que se realiza como amor eficaz é convincente. Inclusive, ela me faz pensar que esta idéia aliada a da obediência da fé na perspectiva da santificação do ser humano vem a ser uma tentativa muito sofisticada de reinterpretar, no contexto latino-americano, a doutrina metodista da santificação como fruto da justificação por graça e fé.¹⁵⁸ O uso recorrente das palavras compromisso, nova consciência

¹⁵⁷ Aqui parece evidente a influência da teologia de Dietrich Bonhoeffer na reflexão eclesiológica de Míguez Bonino. Cf. BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2003, p. 509-513.

¹⁵⁸ No livro **Luta pela vida e evangelização**, vários autores metodistas discutem a *releitura latino-americana* da teologia de Wesley. Um dos principais pontos de discussão é justamente a doutrina da santificação de Wesley. O texto de José MÍGUEZ BONINO, nesse sentido, é exemplar. Ele escreveu: “A formulação wesleyana da santificação e da perfeição tornam-se psicologicamente insustentáveis. Além disso, espiritualmente, abrem as portas a uma doentia escrupulosidade ou a uma [...] pernicioso soberba. O fato de que Wesley não tenha se tornado vítima de nenhuma das duas coisas em sua própria vida espiritual só prova – como no caso de muitos outros santos – que sua piedade pessoal é muito melhor que sua teologia”. Cf. Metodismo: releitura latino-americana. In: VV. AA. **Luta pela vida e evangelização**, 1985, p. 131-168 (cit. p, 152). Cf. ainda no mesmo livro: ARIAS, Mortimer. As mediações distorcionantes na transmissão do

histórica, construção do reino, obediência da fé e conversão, assim me parece, vão nesta direção. Mas fica em aberto, nas entrelinhas, a pergunta pela possibilidade de um amor vivido nas margens dos grandes processos históricos, de um amor que pode ser mal-interpretado ou até mesmo perseguido por conspirar contra o sistema que domina a vida do mundo e das pessoas, um amor que se torna contracultural, contraditório, um amor que pode – na solidariedade com as pessoas sem valor e desqualificadas aos olhos do mesmo sistema – ser crucificado por se tornar ineficaz, inoportuno, inadequado, inconformado com os rumos deste mundo.

No próximo item vou buscar uma nova resposta de Míguez Bonino, que pode trazer outra luz ao problema que estou elaborando no decorrer desta pesquisa.

2.1.3. Missão como princípio material de uma teologia evangélica na América Latina

Assim como examinei um escrito de 1975, neste item pretendo verificar como Míguez Bonino dá continuidade a sua reflexão fundamental sobre a missão da igreja, só que agora a partir de um texto publicado em 1995, portanto, num outro momento histórico, em que algumas das ilusões do início da teologia da libertação já haviam sido superadas e uma nova conjuntura tanto regional quanto global desafiava as igrejas cristãs e o protestantismo em particular.

Vou me ater, de modo especial, aos dois últimos capítulos do livro **Rostos do protestantismo latino-americano**, citado no início deste capítulo.¹⁵⁹ O livro nasceu de um convite feito pelo ISEDET, de Buenos Aires, onde o autor já fora docente e reitor, para apresentar tema de sua escolha na Conferência Carnahan no ano de 1993, uma programação anual naquela instituição. Desde 1985, Míguez Bonino estava jubilado, mas continuou com suas pesquisas, a redação de artigos e livros, a participação em eventos teológicos nacionais e internacionais. Lembro-me de tê-lo conhecido pessoalmente na 4ª Jornada Teológica de CETELA em San Jerónimo, Medellín, na Colômbia, em julho de 1995, cujo tema foi

legado original de Wesley, p. 73-93; ASSMANN, Hugo. Basta a “santidade social”? Hipótese de um católico romano sobre a fidelidade metodista, p. 189-202. Para uma posição “luterana” do debate, cf. BAYER, Oswald. **Viver pela fé: justificação e santificação**. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1997, especialmente p. 5s e p. 52-60.

¹⁵⁹ Cf. MÍGUEZ BONINO, 2002. Para facilitar a leitura, nesse caso, vou apenas indicar no próprio texto o número da página a que estiver me referindo. Quando houver referências a outros textos, serão devidamente registrados em nota de rodapé.

“Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI”. Na verdade, aquela Jornada serviu para um inédito encontro entre os “pais” da teologia da libertação (observe-se a terminologia usada!) e as novas gerações de herdeiros e herdeiras que têm dado continuidade a esta teologia na América Latina e no Caribe.¹⁶⁰

Naquela oportunidade, Míguez Bonino apresentou uma síntese de conteúdos da produção teológica cristã em Abya-Yala, o nome Kuna para a América Latina, às vésperas do novo século.¹⁶¹ Chama a atenção nesse texto como o autor se situava diante da realidade contemporânea. Ele afirmou, por exemplo, que no final do século 20 o campo religioso se ampliou, tornando-se mais pluralista e dinâmico. Isto se deve a que os novos movimentos religiosos cresceram e assumiram maior visibilidade, o mesmo acontecendo com os movimentos carismáticos e pentecostais, bem como a manifestação visível de antigas tradições religiosas e diversas criações “sincréticas”, isto é, “populares, indígenas, afroamericanas”, manifestações religiosas historicamente ocultadas, ignoradas ou perseguidas. A este quadro religioso bastante complexo, vem se somar conflitos e tensões teológicas e ideológicas nas igrejas tradicionais, inclusive na Igreja Católica Romana.

No campo cultural aconteceu a emergência de identidades étnicas, de gênero e regionais, antes sufocadas pela dominação colonial e neocolonial, entretanto, condicionada pela globalização dos meios massivos de comunicação e a imposição de modelos culturais de diversas origens.

No campo político-social o que sobressai é a imposição em toda região do novo modelo neoliberal, cujos efeitos se pode perceber com nitidez na concentração do poder econômico, na precariedade das relações de trabalho, no crescimento do desemprego e da falta de proteção social, sanitária e educacional de grandes setores da população. Ainda se pode notar o crescimento da marginalidade, da delinqüência e da anomia social, além de um crescente descrédito para com a política institucional, fato que questiona as formas vigentes de democracia na América Latina. Por último, o autor mencionava ainda a formação de movimentos sociais de distintos tipos, cujo papel na sociedade ainda carecia de uma avaliação

¹⁶⁰ Cf. DUQUE, José (Ed.). **Por una sociedad donde quepan todos**: Cuarta Jornada Teológica de CETELA: Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI. San Jerónimo, Medellín, 10-13 de julio de 1995. San José, Costa Rica: DEI, CETELA, 1996.

¹⁶¹ Cf. Producción teológica en Abya-Yala al umbral del tercer milenio, in: DUQUE, (Ed.), 1996, p. 107-112.

mais criteriosa. Percebo no texto um cuidado muito grande em descrever a realidade. Não há mais tanta clareza como se imaginava ter vinte anos antes.

Nesse contexto de mudanças e grande dinamismo social, Míguez Bonino lembrava uma produção teológica própria e original que surgiu na América Latina nos últimos quarenta anos e que se chamou teologia da libertação. A seu ver, esta teologia, ainda que não se torne norma ou medida para ninguém, será referência para a nova produção que está surgindo. Ele chamava a atenção para quatro aspectos centrais da referida teologia: a) quem é o sujeito do fazer teológico, isto é, não o teólogo acadêmico ou o magistério das igrejas, mas a experiência primária da comunidade de fé, e muito particularmente, os pobres e desprotegidos dessa sociedade; b) as fontes para a construção teológica dessa experiência de fé. Aqui se trata de reler as Escrituras judaico-cristãs desde a fé e em relação com os problemas concretos vividos pela comunidade de fé; c) o método de interpretação, destacando-se a importância do exercício da interdisciplinaridade, no qual as ciências humanas jogam um papel importante como constitutivas da reflexão teológica; d) os critérios de verificação da teologia. Entra aqui a questão da teologia como uma reflexão feita a partir da prática religiosa e social da comunidade e que retorna a ela como estímulo, ajuda e crítica. Quer dizer, a pretensão era fazer teologia a partir de um “círculo hermenêutico” permanente no qual prática e teoria se alimentam e se corrigem mutuamente. É interessante que Míguez Bonino complete esta análise sucinta dizendo que foi justamente esta maneira de fazer teologia que permitiu introduzir na teologia da libertação, nos últimos anos, questionamentos que a obrigaram a sérias autocríticas e correções.

Ele faz, então, um exercício de visão prospectiva e anota o que chamou de “batalhas que há que realizar” principalmente em duas frentes: a) o espaço público e das igrejas; b) a pastoral de acompanhamento (como gerar esperança, quando as pessoas se encontram desesperançadas). Entre vários desafios, destaco aqui apenas o último que Míguez Bonino realçava porque está diretamente relacionado ao tema desta pesquisa. Chamava ele a atenção para o desafio da conversação, do encontro e da cooperação entre diversos sujeitos religiosos, mas a partir da própria identidade. E acrescentava: é nesse sentido que a evangelização não é uma alternativa ao diálogo ou à cooperação, mas uma dimensão inseparável delas. Trata-se de aprender a realizá-la desde a igualdade e o não-poder como um *serviço ao outro* (destaque meu!). Isto significa arriscar a própria identidade (cristã? protestante? evangélica?) nesse encontro e desta forma abrir a possibilidade de que na dinâmica de uma história comum surja uma nova identidade comum.

Creio que este último parágrafo introduz de forma apropriada o tema deste último tópico. Ele concerne a três conceitos que se interpenetram e se fecundam mutuamente na reflexão teológica de Míguez Bonino: identidade, missão e evangelização.

Em **O rosto do protestantismo latino-americano**, ele trabalhou, com acurada percepção o que está em jogo no momento atual, aquele que talvez tenha sido o tema teológico de sua vida: como ser protestante, evangélico, na América Latina, e isto em fidelidade tanto à tradição reformada e suas descobertas teológicas libertadoras, quanto à necessária e urgente contextualização do evangelho (como chegar a uma forma “encarnada” de evangelho na vida das pessoas, dos povos e das comunidades). Como já escrevi acima, Míguez Bonino apresenta neste livro uma hipótese de trabalho que deve ser no futuro desdobrada para confirmar ou contestar o que ele intuiu. Para ele, então, a questão da identidade evangélica está indissolúvelmente ligada, na América Latina, ao protestantismo, daí o título do livro. Mas o protestantismo não é unívoco nem uniforme. Ele apresenta muitos rostos, com concretizações históricas particulares, de tal forma que a pesquisa precisa periodicamente voltar ao tema da sua formação para que se possa melhor entender o presente e vislumbrar o futuro.

Nesse sentido, ele formulou a questão da seguinte forma:

A imagem evocada pelo título que escolhi é ambígua: são “rostos” distintos porque se trata de diferentes sujeitos? Ou são “máscaras” de um sujeito único e, neste caso, qual é o rosto que se oculta atrás dessas máscaras? É a busca de uma resposta que me levou a procurar uma chave hermenêutica que permita reconhecer a identidade única, a diversidade real e a convivência dessa identidade em cada uma das manifestações desse sujeito que é “o protestantismo latino-americano” (p. 7s).¹⁶²

Míguez Bonino assume a hipótese de que é possível reconhecer quatro rostos nesse “único protestantismo”: o rosto liberal, o rosto evangélico, o rosto pentecostal e o rosto étnico. A abordagem é histórica e sistemática, e vai num crescendo, de tal modo que os diferentes rostos desse protestantismo vão sendo configurados, mas não se excluem nem podem ser vistos totalmente separados. Há intersecções, como a presença do rosto liberal no

¹⁶² Sobre o mistério de Deus que se revela em rostos humanos, cf. SINNER, Rudolf von. **Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p. 117ss. Aí o autor apresenta o modelo da pericórese como explicação da comunitariedade presente em Deus. Cf. também BOFF, Leonardo. **A trindade e a sociedade**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 169ss.

protestantismo étnico, ou a presença carismático-pentecostal no protestantismo evangélico. Não vou me deter nessa análise aqui, pois já apresentei acima uma introdução histórica sintética da presença das igrejas de missão na América Latina. No capítulo seguinte, farei o mesmo em relação às igrejas de imigração. É evidente que se poderia discutir à exaustão se é correto falar de um ou vários protestantismos e não apenas de diferentes “rostos”. Contudo, apesar de todas as diferenças e discrepâncias, tanto em termos de prática da fé quanto da pregação e das teologias que ela implica, há elementos de uma *herança comum* que justificariam falar-se em protestantismo ou de um campo protestante comum. Só para citar alguns: a centralidade da Escritura, da experiência de uma fé pessoal, a salvação somente por graça mediante a fé, a concentração cristológica da doutrina, a vida comunitária. Como hipótese de trabalho em vista da busca da unidade na missão, portanto, a formulação me parece válida.

Em relação a este protestantismo, Míguez Bonino afirma que é preciso superar uma dupla redução: a cristológica e a soteriológica (p. 101). Nessa tradição que vem de longe, talvez desde o Pietismo, “a teologia se resume à cristologia, esta, à soteriologia e, por fim, a salvação fica caracterizada como uma experiência individual e subjetiva”. Por isto, é urgente superar estes estreitamentos e colocar a cristologia no marco da revelação, o que significa assumir uma perspectiva trinitária que amplie, enriqueça e aprofunde a própria compreensão cristológica, soteriológica e pneumatológica, presentes na raiz da tradição evangélica latino-americana (p. 101). É nesse sentido que Míguez Bonino defende a trindade como critério hermenêutico para uma teologia protestante latino-americana. É evidente que não encontramos na Escritura esta doutrina como ela foi posteriormente formulada pela Igreja antiga. Mas é justamente a correta assimilação do mistério de Deus como trindade que permite abrir o debate teológico e a prática da fé para outras dimensões que por vezes nos escapam. Míguez Bonino faz referência a vários estudos recentes sobre a doutrina da trindade. Um exemplo ele busca no livro de Leonardo Boff, **A trindade, a sociedade e a libertação** (1986), no qual Boff retoma a idéia da pericórese em Deus mesmo. Míguez Bonino resume assim o seu argumento: Deus, em seu próprio ser, não é o Eu dos filósofos nem um monarca celestial, ou muito menos um inacessível e isolado “UM”. Pelo contrário, “Deus é em si mesmo uma permanente conversação, uma comunhão de amor, uma identidade de propósito e uma unidade de ação: Pai, Filho e Espírito Santo” (p. 105), um no outro, um compenetrar-se um com o outro, irreduzíveis um ao outro, mas em permanente e perfeita unidade amorosa. Deus é amor, na fórmula clássica da 1ª Carta de João. Este princípio hermenêutico da

trindade terá implicações muito importantes para a teologia da missão. Por exemplo, no diálogo com pessoas de outras religiões. Míguez Bonino relembra uma idéia de Agostinho, a partir da qual se pode afirmar que aquilo que “o Deus trino faz no mundo – na criação, na reconciliação, na redenção – é sempre, ao mesmo tempo e de maneira concertada, obra do Pai, do Filho e do Espírito” (p. 105).¹⁶³ A doutrina da trindade é importante porque nos lembra que o “Deus que vem ao nosso encontro na criação e na história, no perdão dos pecados e na busca de santificação é o mesmo Deus Pai, Filho e Espírito Santo ao qual devemos responder sempre segundo a plenitude e ‘pluridimensionalidade’ de sua obra” (p. 106).¹⁶⁴

No contexto da diversidade religiosa característica da América Latina, a hermenêutica trinitária pode aproximar-nos com mais respeito do “sincretismo”, que Míguez Bonino reconhece ser um produto da resistência tanto das religiões indígenas quanto afroamericanas diante das brutais tentativas de anular a história desses povos e implantar neles a religião cristã. A conquista, enquanto estrutura básica da sociedade colonial, anulou as possibilidades de uma evangelização genuína. É por essa razão que séculos de escravização, perseguição e morte pesam sobre a missão cristã nos dias de hoje. É claro que em meio à opressão colonial houve brechas por meio das quais o evangelho fez seu trabalho lento e transformador. Só para mencionar um exemplo, é só lembrar a obra missionária de Bartolomeu de Las Casas.

Uma “evangelização a partir de baixo”, escreve Míguez Bonino, deverá valorizar as experiências religiosas dos setores populares, o que traz muitas dificuldades para amplos

¹⁶³ Em 1976, Míguez Bonino escreveu um artigo de cunho mais pastoral, onde explica: “Hablar de Dios como la Trinidad, es hablar de El y entenderle a El por su obra. Así lo entendemos como Creador, como Redentor, y como el Dios que nos habla interiormente y que escucha nuestras oraciones [...] La doctrina de la trinidad es la doctrina de un Dios que sale de sí mismo, de un **Dios misionero** que entra en relación con una realidad distinta de sí mismo”. Mais adiante, ele fala da encarnação de Jesus, o filho de Deus que veio “morar entre nós” (João 1.14) e afirma que é a partir desta ação de Deus em Cristo que devemos entender a igreja. “Pensar así significa pensar en términos dinámicos. En esa misión de Dios, Dios incorpora constantemente a los hombres. Los hombres son incorporados a veces voluntariamente, y a veces involuntariamente en esa actividad misionera de Dios”. A renovação da igreja se dá na e através da missão, porque a igreja é o campo – não exclusivo, eu ajuntaria – da ação missionária de Deus, no qual Deus cria e recria a humanidade verdadeira em Jesus Cristo. Por fim, ele analisa a dimensão institucional da igreja de Cristo e conclui: essa igreja que é também instituição eclesial, com todas as ambigüidades das estruturas institucionais, está sendo sempre julgada por Deus e sua Palavra em termos de sua missão, razão pela qual é igreja mutável, *semper reformanda*. Por isto, Míguez Bonino pode tirar a seguinte consequência de suas afirmações anteriores: “¿Cuál es el criterio para la mutación o para la permanencia de esas estructuras? El criterio último es la misión de Dios en que la Iglesia participa”. Cf. MÍGUEZ BONINO, José. La iglesia: su naturaleza, misión y estructura. **Encuentro**, Buenos Aires, n. 16, p. 14-18, 1976.

¹⁶⁴ Cf. BOFF, Leonardo. **A trindade e a sociedade**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987 (o livro é o mesmo de 1986, só o título mudou!). No capítulo 7, Boff expõe o argumento de que a comunhão trinitária é base para uma libertação social e integral, do ponto de vista histórico.

segmentos das igrejas evangélicas. Ele, entretanto, parece ver mais longe: “uma teologia trinitária tentará ver e ouvir o que o Espírito do Senhor – o Jesus Cristo presente – opera na fé desses setores populares para atualizar a unidade da Palavra eterna da criação, da carne histórica de Jesus Cristo e da experiência da fé do povo” (p. 109). É esta mesma teologia que permitirá às igrejas cristãs, em particular às igrejas evangélicas, recuperar a tradição profética que Jesus assumiu e reclamou para si. Num contexto de tantas injustiças sociais que clamam aos céus, é essa tradição profética que desafia as igrejas, cada comunidade e pessoa cristã para se engajar na luta pela libertação de todas as formas de escravidão aos poderes opressores da história. É igualmente na linha dessa tradição que o evangelho convoca para a prática da justiça, da misericórdia e da fidelidade. A paz, o *shalom* dos profetas, completa Míguez Bonino, se realiza na história e não é só um resgate escatológico (p. 110).

Esta cristologia trinitária ajuda a superar a dicotomia entre um unilateralismo sacerdotal e outro profético. Jesus como o servo sofredor – aquele que carrega o fardo do pecado e nos liberta da culpa – é o mesmo profeta que purifica o templo e chama para buscar o reino de Deus e sua justiça.

Esse mesmo Jesus Cristo, que nos convoca a participar de sua obra na sociedade e na história, define os conteúdos de paz e justiça em seu ensino e em sua ação histórica e, no poder do Espírito, nos capacita para discernir os modos e as características de nossa participação como crentes e como igrejas no presente histórico em que nos cabe atuar (p. 111).

Eis aí uma possibilidade de definirmos missão desde uma perspectiva trinitária, cristológica e pneumatologicamente. Nessa altura Míguez Bonino dialoga com o protestantismo pentecostal e evangélico-carismático. Ele faz uma constatação importante: embora a tradição evangélica missionária latino-americana seja marcada fortemente por experiências pneumatológicas, tanto nos avivamentos quanto nos movimentos de santidade do século 19 ou o pentecostalismo no século 20, faltou a estes movimentos desenvolver uma verdadeira teologia do Espírito Santo, sobretudo uma pneumatologia no contexto trinitário.¹⁶⁵

Míguez Bonino avança então uma tese instigante: na América Latina, uma cristologia trinitária deveria considerar a relação Cristo – Espírito, desenvolvendo em especial dois temas

¹⁶⁵ Cf. um levantamento da realidade carismática na IECLB onde os autores tematizam a mesma preocupação. BOBSIN, Oneide; SCHULTZ, Adilson; TRENTINI, Ademir; ZWETSCH, Roberto. **O movimento de renovação espiritual:** o carismatismo na IECLB. São Leopoldo: EST, 2002, p. 117-121.

de forma muito enfática: a liberdade e o poder do Espírito, e o discernimento do Espírito Santo (p. 112).

É interessante observar para onde se dirige esta reflexão, porque justamente uma palavra que ultimamente tem aparecido no contexto da teologia feminista e, mais recentemente, também na teologia da missão – a palavra *empowerment*, do inglês – tem sua origem no pentecostalismo dos EUA. Esta palavra se aproxima do que em português poderia se traduzir por “receber o Espírito”, ou “ficar cheio do poder do Espírito”, ou ainda “agir no poder do Espírito”, expressões que denotam o “poder para testemunhar, para curar, para expressar-se em línguas, para ser ‘inteiramente santificados’” (p. 113).

A partir dessa experiência de fé, há muito a ser aprofundado em termos de como viver a perspectiva escatológica da presença do Espírito no mundo caótico em que vivemos. O problema, normalmente, é que estas experiências ficam restritas ao âmbito dos indivíduos, quanto muito, das igrejas, afirma Míguez Bonino. Perde-se a dimensão da redenção da criação como aparece no texto de Romanos 8 ou em alguns Salmos, mas também se ignora a vivência da liberdade cristã como liberdade para atuar profeticamente no mundo. Entra aí a necessidade do discernimento. O Espírito Santo dá vida, protege, redime e exige justiça. Mas é preciso discernir: “Quando o poder e a liberdade do Espírito são invocados e reclamados para ações e condutas que conspiram contra a vida, a justiça e a misericórdia, temos razões para duvidar de que seja o Espírito Santo” (p. 114). O Espírito de Cristo é aquele que nos ensina a “andar em amor”. E o apóstolo Paulo já escrevera à comunidade de Corinto: “O Senhor é Espírito, e onde está o Espírito do Senhor, aí há liberdade” (2 Coríntios 3.17). Míguez Bonino, a meu ver, traz como proposição o desafio de elaborarmos uma cristologia “no poder do Espírito” como fundamento para uma teologia da missão. Este passo seria fundamental para o resgate de uma dimensão esquecida na teologia evangélica tradicional, mas ao mesmo tempo pode trazer ao mundo pentecostal a dimensão histórica do caminho da cruz e do serviço profético (diaconia). A partir do que foi dito, é possível concluir que sem estas balizas firmes não chegaremos a uma teologia de missão consistente em termos evangélicos. É o que passarei a discorrer em seguida para concluir este item.

Se até aqui Míguez Bonino defende a teologia trinitária como critério hermenêutico para uma teologia evangélica na América Latina, o último passo no livro que estou analisando

é afirmar a missão como “princípio material“ dessa mesma teologia.¹⁶⁶ Ele relembra a formulação do “princípio protestante” de Paul Tillich e, como uma releitura deste, a proposição de Rubem Alves que encontrou nas origens do protestantismo latino-americano a presença de um “princípio utópico” crítico à dominação absoluta do catolicismo na América Latina.¹⁶⁷ Infelizmente, este princípio dinâmico do protestantismo foi abandonado ao transformar-se num protestantismo conservador dominado pela idéia da “reta doutrina” (p. 115).¹⁶⁸

Míguez Bonino entende que a busca da unidade, o grande projeto ecumênico do século 20, no caso da América Latina não se dá com base na unidade de doutrina, como parece ser a ênfase do ecumenismo do Primeiro Mundo e que se expressou de forma clara nas reuniões da Comissão de Fé e Constituição do CMI (*Faith and Order*). Esta busca se dá como unidade na missão porque é desta forma que os organismos ecumênicos regionais têm conseguido alguma forma de cooperação, ainda que nem sempre de maneira consensual, como foi o caso de UNELAM e depois o CLAI. A caminhada da unidade evangélica privilegia a dimensão evangelizadora e social como expressão de colaboração e missão (p. 117). Míguez Bonino então levanta a seguinte questão: se isto é assim, que a missão é o princípio material ou prático de uma teologia protestante latino-americana, “esse princípio não se apresenta como uma formulação teológica explícita, e sim, antes, como um etos que impregna o discurso, o culto, a própria vida da comunidade evangélica, uma autocompreensão que se manifesta em suas atitudes, seus conflitos e suas prioridades” (p. 117). Falta justamente desenvolver uma teologia que desenvolva criticamente essa experiência teológica vivencial, sob pena de se perder na “rotinização do carisma” (Max Weber).

Valeria a pena testar se a realidade das igrejas corresponde a esta tese. E se ela for verdadeira, até que ponto isto se aplicaria a todo o campo das igrejas protestantes evangélicas. Como isto demanda uma pesquisa empírica demorada que ele não tem condições de

¹⁶⁶ O autor faz a distinção entre “princípio formal”, que seria a Escritura, e o “princípio material”, que seria a doutrina da justificação pela fé somente. A história dessa formulação remonta à teologia evangélica acadêmica do século 19 (principalmente A. Ritschl). Como desconheço esta discussão, não me sinto em condições de avaliar a distinção. Do que entendi, o princípio formal diz respeito à autoridade exclusiva da Escritura em questões de fé, enquanto o princípio material seria a doutrina da justificação pela fé, como os dois eixos sobre os quais se constrói a teologia protestante (MÍGUEZ BONINO, 2003, p. 115).

¹⁶⁷ Cf. ALVES, Rubem. *Función ideológica y posibilidades utópicas del protestantismo latinoamericano*. In: ALVES, Rubem et al. **De la iglesia y la sociedad**. Montevideo: Tierra Nueva, 1971, p. 1-21.

¹⁶⁸ Cf. ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979.

apresentar, Míguez Bonino se detém em analisar três aspectos da questão: a) que definição de missão sustenta a ação missionária? b) a opção por uma teologia da missão em perspectiva trinitária; c) como relacionar missão e evangelização.

Quanto ao primeiro aspecto, Míguez Bonino discute a relação entre *missão e colonialismo*, uma vez que o protestantismo de missão que chegou à América Latina está inserido na empresa missionária do protestantismo anglo-saxão e norte-americano, nos séculos 18 e 19. Isto é, a missão protestante avançou por dentro da expansão colonial e neocolonial, carregando as marcas dessa relação (p. 117). O que fica registrado na memória presente sobre estes sucessos históricos é que a missão vinha para trazer luz a uma realidade marcada pelo obscurantismo e pela idolatria. E esta missão não tinha apenas caráter religioso, mas igualmente civilizatório. Um famoso teólogo metodista da Inglaterra, Richard Watson, escreveu na época que o advento do Império Britânico permitiu aos cristãos cumprir sua missão de compaixão para com os “pagãos submersos nas trevas e na corrupção da idolatria”. Para esse teólogo, ocorreu uma “feliz” coincidência no fato de que o despertar do zelo missionário ocorre num país com uma marinha mercante poderosa e inúmeras colônias de ultramar. É a mão de Deus que move os navios, os quais não trazem apenas mercadorias, mas também missionários; ou, numa formulação bem típica do pensamento da época, “os navios não só levam fardos (*bales*, em inglês), mas também bênçãos (*blessings*, em inglês)” (p. 118).

No caso das iniciativas missionárias oriundas dos EUA, cabe aqui uma menção à doutrina do Destino Manifesto, que encontra justificativas teológicas semelhantes para convalidar a ideologia da expansão dos interesses comerciais, econômicos e políticos dos EUA na América do Sul. De corte messiânico, esta doutrina que surgiu no final do século 18 e atinge o auge no século 19, desenvolveu a idéia de que religião e civilização estavam unidas na visão da América cristã e que Deus tem sempre agido através de povos escolhidos. Os povos de língua inglesa, de preferência, estão obrigados a propagar as idéias e a civilização cristãs. Um pastor metodista assim se expressou certa vez: “Deus está usando os anglo-saxões para conquistar o mundo para Cristo a fim de despojar as raças fracas e assimilar e moldar outras”.¹⁶⁹ O que significava dizer que o destino religioso do mundo estava nas mãos daqueles povos escolhidos. No século 19, o protestantismo norte-americano foi o mais eficiente propagador dessa ideologia, principalmente através de seus empreendimentos missionários e

¹⁶⁹ Apud MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir**. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 56.

educacionais, preparando o caminho para seu expansionismo político e econômico.¹⁷⁰ Mesmo assim, no início do século 20 esta influência decisiva para a formação do protestantismo latino-americano começa a entrar em crise e outras formas irão suplantá-la.

Este desenvolvimento, historicamente, coincide com a ascensão dos movimentos de reavivamento nas igrejas protestantes tanto na Inglaterra e Europa, em geral, como na América do Norte.¹⁷¹ Prócoro Velásquez Filho chama a atenção para duas compreensões teológicas que se firmaram nas igrejas e movimentos oriundos da Reforma do século 16. Por um lado, as igrejas institucionais entenderam que seria função do Estado dar continuidade à renovação da igreja, cabendo ao rei ou príncipe determinar qual a religião que deve prevalecer em seu território, tornando-se, assim, a religião do povo. “A religião de um povo é a religião do Estado”, resume o pesquisador, aludindo ao famoso princípio *cuis regio eius religio*. Foi justamente esta tendência institucional que prevaleceu no protestantismo de origem étnica. A consequência foi a presença de um protestantismo sem perspectiva missionária e voltado para a conservação da comunidade de fé no âmbito restrito da população de origem européia e seus descendentes, abrindo-se muito lentamente ao povo nativo, principalmente via casamentos mistos. Esta tendência dominante foi agravada pela doutrina do pangermanismo que surgiu após a unificação do reino alemão (1871), com sérias repercussões na América Latina. Isto, porém, não exclui que tenha havido alguma influência dos **movimentos de reavivamento** nesse tipo de igrejas na América Latina, com repercussões tanto na vida comunitária como na compreensão de missão.¹⁷²

Por outro lado, as igrejas influenciadas pelos reavivamentos, como metodistas, batistas, presbiterianas e outras, privilegiaram uma vivência religiosa pessoal. O que prevaleceu nesse tipo de igrejas foi uma pregação que visava conduzir as pessoas a uma forte experiência religiosa de conversão e êxtase que permitisse um relacionamento imediato com Deus. A religião aqui não é algo que o Estado possa ditar, mas é uma experiência pessoal. Como resume Velasquez Filho, é o “indivíduo, e não a nação, que se converte!”.¹⁷³

¹⁷⁰ Cf. MENDONÇA, 1984, p. 54-60.

¹⁷¹ MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUEZ FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**, 1990, p. 82-92.

¹⁷² Cf. WACHHOLZ, Wilhelm. “**Atravessem e ajudem-nos**”. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 2003, p. 93-120.

¹⁷³ Cf. MENDONÇA; VELASQUEZ FILHO, 1990, p. 82. Para Velásquez Filho o protestantismo missionário que chegou ao Brasil oriundo dos EUA é posterior aos avivamentos. Ainda assim, ele trouxe a mentalidade que caracterizava aquele movimento e que poderia se resumir na experiência interna de salvação no momento

O século 20 vem exigir uma nova definição de missão. As concepções que vigoraram no protestantismo por quase dois séculos tinham, indiscutivelmente, sua origem no pietismo do século 18. Como afirmou o missiólogo Wilhelm Andersen, “o pietismo tem sido, até este século, o solo no qual cresceu a atividade missionária”.¹⁷⁴ Duas teologias de missão alternativas foram sendo articuladas, especialmente após a Conferência Missionária de Edimburgo, em 1910. A primeira diz respeito à relação entre igreja e missão, tendo um cunho preferencialmente eclesiológico. A segunda afirma em princípio a soberania de Jesus Cristo e do reino de Deus no mundo, abrindo-se para uma compreensão mais abrangente tanto da missão quanto da tarefa da igreja nessa missão. Um marco dessa discussão foi a Conferência de Missão em Willingen, Alemanha, em 1952, na qual as posições do teólogo holandês J. C. Hoekendijk causaram forte impacto, sobretudo por suas críticas à visão eclesiocêntrica da missão. Para esta teologia a igreja é secundária em relação ao anúncio do reino de Deus. Hoekendijk afirmava que a concepção eclesiocêntrica havia enredado a missão cristã numa trama em que o pensamento se reduziu às dimensões da igreja, perdendo sua abrangência universal. Era necessário perguntar-se novamente o que significa pregar o evangelho do reino em todo o mundo e tentar encontrar uma solução para o problema da igreja nesse marco dado pelo testemunho bíblico: reino – evangelho – testemunho (apostolado) – mundo (p. 121). Foi também nessa conferência que o conceito de *missio Dei* (missão de Deus) ganhou foros de cidadania teológica ecumênica (cf. tópico 1.2.3).

De certa forma, estas posições se repetiram, evidentemente com novas nuances, nos anos posteriores à Segunda Guerra Mundial, no debate que se travou entre as formulações ecumênicas de missão que surgiram no âmbito do CMI (1948) e no âmbito do movimento de Lausanne (1974), que por sua vez é tributário das posições da Aliança Evangélica Mundial, influenciada em grande medida pelo evangelista norte-americano Billy Graham, que foi o promotor da Conferência de Berlim sobre evangelização mundial em 1966 junto com a revista **Christianity Today**.¹⁷⁵

da conversão. À medida que estas igrejas se institucionalizam, o avivamento é como que domesticado. Daí sua conclusão: “No Brasil, os verdadeiros herdeiros do reavivamento tradicional norte-americano são os pentecostais, que mantiveram a ênfase no emocionalismo e a disposição de itinerância evangélica” (p. 87).

¹⁷⁴ Ap. MÍGUEZ BONINO, 2003, p. 120.

¹⁷⁵ Cf. STEUERNAGEL, Valdir. **The theology of mission in its relation to social responsibility within the Lausanne Movement**. Chicago: LSTC, 1988, p. 79ss. O autor afirma que 1966 foi o “ano evangelical”, porque nele ocorreu a articulação de uma resposta de um expressivo setor evangélico ao CMI deste a integração do Conselho Missionário Internacional àquele organismo ecumênico em 1961. Da Conferência de

Míguez Bonino procura demonstrar como na América Latina qualquer proposta que em alguma medida se dirija a um “monopólio eclesiástico” ou leve a um “triumfalismo de igreja” está fadada a repetir erros de um passado que já demonstrou ser ineficaz. Não cabe mais imaginar um “novo imperialismo cristão”. Em meio a uma realidade dominada por injustiça, miséria e uma multidão de pobres, o caminho para uma igreja e uma teologia de missão contextualizadas passa por uma “opção pelos pobres” como critério de interpretação do reinado de Jesus Cristo e da missão do reino. Míguez Bonino faz referência a dois importantes teólogos contemporâneos que trabalharam estas duas dimensões complementares, Jon Sobrino e Emílio Castro. Afirma ele: “o Cristo que identifica a sua missão com o reino de Deus é o Cristo que, por sua vez, se identifica com os pobres – é a tese de Sobrino. O Cristo que reina é o ‘Cristo servo’, esclarece Castro” (p. 122). Ambas as linhas de reflexão retomam, de certo modo, uma idéia já presente em Willingen (1952), qual seja, a necessidade de se retomar o impulso trinitário, a fé no Deus triuno para se compreender e situar sinoticamente a tarefa missionária em sua relação com o reino de Deus e com o mundo.

Míguez Bonino passa então a abordar o segundo aspecto que justifica a necessidade de uma missiologia trinitária. Numa primeira acepção, missão é um ato de obediência e uma expressão de fé. Obediência e testemunho são dimensões da vida cristã, mas não poderiam desconsiderar outros aspectos dessa experiência: contemplação, o louvor, a oração, a participação no que Deus é e faz, como diriam os teólogos orientais (p. 123). Partindo das cartas de Efésios e Colossenses, ele afirma que é necessário incluir na visão missionária a perspectiva universal, o fato de que em Cristo, Deus derrubou o “muro da separação” (Efésios 2.14ss); mais ainda, em Cristo estão ocultos todos os mistérios desde antes da criação do mundo a fim de que, ao final, possam habitar nele todas as coisas (p. 123).

Estas formulações paulinas, relidas em dimensão trinitária, são fundamentais para a fé cristã. Uma missiologia trinitária terá o desafio de reinterpretar a doutrina da trindade a partir da realidade histórica de divisão, injustiças e desgraças que conspiram contra a vida da humanidade, sobretudo a humanidade empobrecida e descartada nos planos marcoeconômicos vigentes no mundo atual. Missão parte do envio intratritário e isto significa que vale para a missão o que vale para as relações intrínsecas à trindade divina. O próprio da trindade é o

diálogo que prevalece sobre o monólogo. A comunhão intratrinitária é de tal forma que ela “desborda”, isto é, ela não se esgota em si mesma, mas busca a relação com o realidade criada: o mundo, o ser humano, a história. Dessa forma, missão significa envio e quando Deus cria o mundo ele envia o ser humano como seu cooperador; ao vir ao mundo, Jesus, o filho, é o enviado do Pai; quanto ao Espírito, ele é enviado pelo Pai e pelo Filho.¹⁷⁶ Na missão trinitária somos chamados a participar desse envio que não cessa até que a plenitude do reino venha a nós. Afirma Míguez Bonino: “Nesse ‘diálogo missionário’ nós somos incluídos. As ‘visitas’ de Deus [...] incorporam sempre o ser humano como ator ou co-ator da missão divina. Nesse sentido há um legítimo *syn-ergismo* que não desmerece a absoluta prioridade da ação divina porque essa mesma ação possibilita, exige e incorpora em sua própria dinâmica o ‘sócio’ que Deus escolhe” (p. 124s).

Missão numa perspectiva trinitária deverá transparecer que o testemunho do evangelho e a participação na vida de fé se dão sempre “no poder do Espírito”. A missão evangelizadora, portanto, não é apenas um ato externo da igreja (ou para fazer crescer a igreja, complementar eu), mas é o “rosto visível” da missão do Deus triuno. A missão do Espírito e “no poder do Espírito”, assim, não poderia se resumir à obra da redenção em Cristo, mas diz respeito à totalidade da obra do Deus triuno, como Míguez Bonino enfatiza. Deus cria e está presente no mundo através do trabalho, da luta por justiça e por paz. Deus redime e em Cristo serve ao mundo por meio do amor e da solidariedade incondicionais. E Deus santifica e empodera seu povo para que a vida seja plena e a face da terra seja renovada, libertada. A trindade reúne em si a unidade e a diversidade em perfeita comunhão; sua atuação neste mundo “incorpora os seres humanos em sua obra – os comisiona – de maneira distinta. Honrar a unidade dessa obra e corresponder à diversidade dessas distinções é a tarefa do pensamento e, ao mesmo tempo, da prática da igreja” (p. 126).

No último aspecto com relação a uma teologia da missão na América Latina, Míguez Bonino se dedica a rever a velha polêmica entre *missão e evangelização*. Adianta que nesse contexto houve a tendência dominante, principalmente no protestantismo de missão, de reduzir missão à tarefa evangelizadora. Eu complementaria dizendo que também a evangelização, nessa linha, foi reduzida a um esquema de passos ou exposição de um pretenso

¹⁷⁶ Sobre esta difícil questão das relações intratrinitárias em Deus e a compreensão dogmática na teologia cristã, especialmente a questão do *filioque* (o Espírito que procede do Pai e do Filho) e a posição das igrejas orientais, cf. BOFF, Leonardo, 1987, p. 88-101.

e bíblicamente fundamentado “plano de salvação” de Deus. Diante desses reducionismos, Míguez Bonino faz ver que é preciso conjugar a ação entre profetas e evangelistas. Se a evangelização como proclamação do evangelho e do convite à fé tem identidade própria, ela não poderia se desprender da mensagem profética presente tanto no antigo quanto no novo testamento. Por exemplo, não é possível isolar evangelização do serviço ou diaconia cristã.¹⁷⁷

Míguez Bonino avança ainda mais sua tese. Para ele, se a missão é participação na plenitude da ‘missão de Deus’, evangelização deve ser – junto com a proclamação da reconciliação operada por e em Cristo – testemunho da boa criação de Deus e um chamado para cultivá-la e cuidar dela, deve ser anúncio da justiça de Deus (que não pode ser confundida com a justiça humana) e conclamação para colocá-la em prática e servir a ela, por exemplo, na luta por melhores condições de vida. Sobre tal concepção de evangelização, ele escreveu:

Uma mensagem que, em meio à repressão e à tortura, fala do Crucificado como se ele não tivesse nada a ver com os pobres e marginalizados de grandes setores da população, apresente Jesus Cristo como se ele nada tivesse dito sobre esse tema [...] não merece ser chamada de evangélica. Mas uma evangelização que dissesse tudo o que há a dizer a respeito disso sem um chamado ao arrependimento, à fé e ao discipulado, tampouco é participação na missão do Deus trino. *Uma evangelização verdadeiramente trinitária* – assim como uma adoração e uma ação que o sejam – *é o convite a participar em fé da própria vida do Deus trino [...]*.¹⁷⁸

A prática evangelizadora tradicional do protestantismo latino-americano privilegiou historicamente a conversão de indivíduos. É evidente que esta singularização teve seu momento e sua importância, sobretudo se pensarmos nas formas tradicionais de pertença à igreja na América Latina. Mas quando esta experiência fica por aí mesmo, sem derramar-se em um compromisso para além da comunhão eclesial e que insere a vivência da fé na realidade social em que se vive e da qual se participa, ficamos com uma conversão “a meio caminho”, que não se aprofunda nem se deixa desafiar na sua própria razão de ser como seguimento de Jesus Cristo num lugar e tempo concretos.

¹⁷⁷ Num artigo recente o bispo anglicano Dom Sebastião Gameleira Soares relaciona de uma maneira excelente estas duas dimensões inseparáveis do *kerygma* cristão: cf. SOARES, Sebastião Gameleira. Diaconia e profecia. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 29, n. 3, p. 207-230, 1999.

¹⁷⁸ MÍGUEZ BONINO, 2003, p. 128; grifos do autor.

2.1.4. *Síntese e questões para debate*

Até aqui a exposição sobre a proposta de uma teologia da missão de José Míguez Bonino. Estou consciente de que esta é apenas uma leitura de sua obra multifacetada e abrangente. Talvez vários aspectos de seu pensamento ficaram esquecidos ou não tenham sido claramente expressos como era meu desejo. De qualquer forma, procurei ser fiel às descobertas que fiz ao reler seus escritos. Gostaria de concluir este capítulo com a menção de duas entrevistas feitas com José Míguez Bonino, que a meu ver sintetizam o seu pensamento, e registrar duas questões para debate.

1. A primeira foi realizada em 2004 por Victor Rey, um servidor de Visão Mundial no Chile. Rey perguntou de maneira direta ao entrevistado: Qual é a missão da igreja hoje? Eis a resposta:

A missão da igreja está dada fundamentalmente pela comissão evangélica. Nas distintas versões que apresentam os escritos dos evangelhos, se chama pregar o evangelho a todas as nações, não somente a todos os indivíduos, senão a todas as nações. Este evangelho do reino será pregado até o dia do retorno em glória do Senhor. Na mensagem da vida, no evangelho de João, o Senhor sopra para que essa mensagem da vida eterna seja anunciada. Creio que a ênfase em pregar o evangelho, em ser testemunhas do reino de Deus e anunciar a vida, me parece que são as formas distintas de referir-se a uma mesma missão, porém que tem de ser complementares. De maneira que não se a entenda a missão simplesmente como uma proclamação oral do evangelho, tampouco se pode entender unilateralmente como uma forma de vida que se dê por si mesma sem falar, que mostre o que significa o reinado de Jesus Cristo na vida humana [...] creio que é necessário tomar em conjunto esta diversidade, esta amplitude que nos mostra a bíblia para uma concepção da missão da igreja para que seja o que hoje chamamos integral ou alguns utilizam a expressão holística, se é que se refere à totalidade da vida.¹⁷⁹

2. Numa entrevista pessoal que tive com José Míguez Bonino, em outubro de 2006, em Buenos Aires, ele me chamou a atenção para duas coisas que não podem faltar numa teologia da missão na América latina. A primeira é a preocupação social com os pobres. Uma teologia evangélica que não seja capaz de assumir a causa dos pobres, das pessoas excluídas, dos povos indígenas e negros, das mulheres, das pessoas com deficiência, não terá o direito de justificar seu próprio nome: teologia evangélica. A segunda, que complementa a primeira, diz respeito aos interlocutores dessa teologia. O trabalho da reflexão teológica só faz sentido se

¹⁷⁹ Cf. REY, 2004, p. 34.

fizer sentido para a gente, dizia ele, isto é, para as pessoas que vivem, lutam, clamam e buscam um mundo diferente deste em que vivemos. Se a teologia evangélica, depois de ouvir e entrar em diálogo (Míguez Bonino talvez prefira a palavra *conversación!*), tiver uma palavra digna para oferecer e ser escutada, ela terá cumprido ao menos com um de seus principais requisitos: a comunicação! E comunicação necessariamente é uma relação entre pessoas, entre povos, entre diferentes, entre os outros e nós.

3. Duas questões para mim ficaram em aberto para uma discussão com Míguez Bonino. A primeira diz respeito à primeira parte da minha exposição onde me parece que o conceito de obediência para a realização do amor eficaz traduz o que então ele entendia ser a nova concepção de missão que começava a vigorar em setores do protestantismo latino-americano mais abertos para a dimensão profética ou até revolucionária do evangelho de Cristo. Aliás, é notável que para Míguez Bonino a teologia da libertação não é uma moda teológica, mas uma autêntica teologia da missão que responde revolucionariamente aos desafios de uma época. Se minha leitura estiver correta, vejo que o autor procurou com perspicácia realizar uma reinterpretação de um conceito central na teologia evangélica procedente do mundo anglo-saxão, conceito que remonta aos tempos do grande missionário inglês William Carey e seu famoso livro sobre a missão, escrito em 1792, e que resgatou o texto de Mateus 28.18-20 como central para a missão protestante desde então.¹⁸⁰ O novo em Míguez Bonino, portanto, não é ter retomado o argumento da obediência, mas justamente a ênfase no que esta implica frente ao contexto e às demandas por justiça e libertação que a realidade da vida das multidões empobrecidas da América Latina colocam para a fé cristã. Obediência é compromisso não apenas espiritual com Cristo, mas é um compromisso histórico com transformações que atualizem o significado da obra de Cristo e de seu reino já agora neste mundo. Nesse sentido, ele se distanciou de outras tendências no protestantismo de missão que redundaram numa concepção reducionista de evangelização, missão e igreja.¹⁸¹

¹⁸⁰ Cf. BOSCH, 2002, p. 410ss. O livro foi intitulado: **An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathen.**

¹⁸¹ Num texto sobre a atualidade da mensagem de João Wesley na América Latina, Míguez Bonino defendeu a concepção de uma igreja em que o testemunho evangélico se expresse “numa comunhão ativa e em solidariedade com o mundo”. Cf. MÍGUEZ BONINO, José. Metodismo: releitura latino-americana, in: MÍGUEZ BONINO, José et al. **Luta pela vida e evangelização: a tradição metodista na teologia latino-americana.** São Paulo: Paulinas, Ed. Unimep, 1985, p. 167s.

4. A proposta de Míguez Bonino de uma teologia trinitária que inspire uma nova compreensão da relação entre missão e evangelização, sobretudo frente ao desafio pentecostal, seria um caminho para a superação das diferenças entre as igrejas evangélicas e as novas igrejas que nascem do protestantismo pentecostal no século 20. Míguez Bonino reafirma sua esperança ecumênica. Somente uma evangelização que se realize “no poder do Espírito” e que, ao mesmo tempo, se faça serviço de justiça, de paz e libertação, corresponde à obra salvadora de Deus hoje. A pergunta que fica é até que ponto as igrejas protestantes concretas saberão reencontrar o caminho do testemunho comum, sob a inspiração do Espírito de Cristo, “para que o mundo creia”. O que tenho observado, lamentavelmente, é que prevalece uma tendência ao separatismo, ao exclusivismo denominacional e uma acirrada concorrência religiosa, que definitivamente não contribui com uma esperança de solidariedade ecumênica na *missio Dei*.¹⁸²

2.2 – A teologia da missão em C. René Padilla

2.2.1. *Trajetória biográfica e teológica: “praticar um evangelho integral”*

Carlos René Padilla nasceu em 1932, em Quito, Equador, filho de uma família pobre e ativa participante da igreja batista. Seu pai foi alfaiate. Por razões de profissão, a família mudou-se para a Colômbia nos anos de 1930 e lá o menino René – como era chamado em sua casa – realizou os estudos fundamentais. Tinha três irmãos e três irmãs. Em uma entrevista, René Padilla lembra que o clima religioso adverso na Colômbia proporcionava experiências de perseguição religiosa que marcaram sua geração. Ele narra que quando estava no terceiro ano foi expulso da escola porque, assumindo uma postura evangélica, se negou a participar de uma procissão, certamente em homenagem a algum santo católico-romano.¹⁸³

Motivada por este clima adverso e por melhores condições para que os filhos pudessem estudar, a família retornou ao Equador, onde René completou os estudos

¹⁸² Cf. MÍGUEZ BONINO, 2003, p. 132s. Aí o autor expõe sua preocupação em relação ao pragmatismo de uma razão instrumental que pode, na prática, substituir a razão evangélica que nasce da pedagogia de Deus.

¹⁸³ Cf. REY, 2004, p. 38-43. Este item está baseado em parte nesta entrevista e também em informações colhidas ao longo da pesquisa em diferentes publicações, além da entrevista pessoal com René Padilla. Quando imprescindível, farei referência à fonte utilizada. Cf. também PADILLA, C. René. *Siervo de la Palabra*, in: PADILLA, C. René (Ed.). **Hacia una teología evangélica latinoamericana**: ensayos en honor de Pedro Savage. Miami, San José de Costa Rica: Caribe, 1984, p. 113-120.

secundários em Quito. Sobre sua peregrinação espiritual, ele conta que, aos quinze anos, experimentou uma conversão consciente, assumindo um compromisso pessoal com Jesus Cristo. Aos dezessete anos, sua liderança na igreja foi reconhecida e ele foi nomeado presidente da Sociedade Juvenil. Foi um grande desafio que o ajudou a crescer na experiência cristã. Começou a pregar desde essa época, por exemplo, na Penitenciária García Moreno ou nas ruas, e também na Rádio HCJB, a “Voz dos Andes”, com sede em Quito, cujos programas tinham ampla audiência em muitos países da América Latina, sobretudo na região andina, mas também no Brasil.

Concluída a escola secundária, em 1953 Padilla decidiu estudar nos EUA, no Wheaton College, Illinois, onde viveu seis anos, graduando-se em filosofia e teologia. Desse período, lembra que passou por muitas dificuldades. Durante os quatro anos de “college” teve que pagar os estudos. Só recebeu uma ajuda (*assistanship*) nos dois anos dedicados ao mestrado, uma espécie de bolsa que cobria os gastos com os estudos, em troca de trabalho na faculdade, primeiro como professor de Bíblia e depois como professor de hebraico. Padilla reconhece o lado positivo daquele momento: “para mim foi uma disciplina que ajudou a crescer e a confiar no Senhor, e saber que ele é capaz de prover para minhas necessidades e ao longo de toda a minha vida tem sido assim”.¹⁸⁴

Para Padilla estes anos foram decisivos para sua formação teológica, principalmente a descoberta de que é possível ser cristão “sem cometer suicídio intelectual”. Ao mesmo tempo, ele afirma que esta preparação intelectual não seria completa sem a experiência ministerial que adquiriu nos contatos regulares com imigrantes mexicanos e porto-riquenhos, primeiro em Chicago e depois em Elgin.¹⁸⁵

Em 1959, vinculou-se à Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos (CIEE), que o nomeou secretário itinerante, cabendo-lhe acompanhar o movimento estudantil evangélico na Venezuela, Colômbia, Equador e Peru. Um ano antes ele já havia participado

¹⁸⁴ REY, 2004, p. 40. Sobre este período Padilla narra o seguinte: “Para el pasaje conseguí préstamo de uno de los diáconos de mi congregación y recibí ayuda de mi hermano Washington, que en ese entonces estaba estudiando en Denver, Colorado. Los primeros meses en Wheaton estuvieron dedicados al aprendizaje del idioma, la adaptación cultural y largas horas de trabajo en el comedor estudiantil para pagar las deudas y reunir los fondos necesarios para iniciar los estudios en enero de 1954”. (PADILLA, C. René, 1984, p. 114).

¹⁸⁵ Cf. PADILLA, 1984, p. 114.

de um memorável encontro promovido por CIEE, o Congresso de Cochabamba, no qual fez amizade com Samuel Escobar e Pedro Arana, companheiros especiais até esta data.¹⁸⁶

Casou-se com Catharina Feser, que conheceu durante os anos de estudo em Wheaton, ela também teóloga. O casal foi abençoado com quatro filhas e um filho. Em 1963, juntamente com a esposa e as duas primeiras filhas mudou-se para a Inglaterra, realizando estudos de doutorado em Ciências Bíblicas na Universidade de Manchester, sob a orientação do Dr. F.F. Bruce. O tema que Padilla investigou tem a ver com os questionamentos que o inquietavam a partir da análise da história e realidade social da América Latina. O título da tese o indica: **Church and World: A Study of the Relation Between the Church and the World in the Teaching of Paul the Apostle.**¹⁸⁷ Este período de estudos acadêmicos durou apenas dois anos, mas foi de vital importância para o desenvolvimento da trajetória teológica e da produção intelectual de René Padilla, o que se pode comprovar através dos seus inúmeros artigos e livros, sempre acompanhados de extensa e fundamentada pesquisa bibliográfica. Padilla demonstra ainda extraordinária abertura para o diálogo sem preconceitos em relação a diferentes correntes teológicas.¹⁸⁸

Quando a família retorna para a América Latina, se estabelece em Lima, Peru, por pouco mais de um ano. Padilla havia sido nomeado secretário geral da Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos (CIEE). Após este período, transferiu-se para Buenos Aires, Argentina, onde vive até hoje. Na CIEE trabalhou de 1959 até 1982, assumindo diferentes tarefas, por exemplo, como diretor de **Edições Certeza** e da revista **Certeza**, onde adquiriu larga experiência como editor de literatura evangélica, o que definitivamente é uma marca de sua vida.

Em 1971, René Padilla participou de um encontro de teólogos e intelectuais evangélicos realizado em Cochabamba, Bolívia. Foi nessa oportunidade que se decidiu

¹⁸⁶ Sobre os inícios do seu trabalho com estudantes universitários, Padilla anota que começou a descobrir um fato importante; a teologia que havia aprendido em Wheaton não o ajudava a responder as agudas perguntas que os estudantes lhe faziam, o que o obrigou a uma busca que haveria de caracterizar toda a sua posterior reflexão e que se pode notar a cada conferência ou artigo que escreve. Cf. PADILLA, 1984, p. 115.

¹⁸⁷ **A igreja e o mundo: um estudo da relação entre a igreja e o mundo no ensino do apóstolo Paulo**, defendida em fins de 1965.

¹⁸⁸ É o que afirma Samuel Escobar ao referir-se à palestra de René Padilla no Encontro de Cochabamba (1970), no qual surgiu a FTL: “O tema, ao redor do qual girou o debate mais agudo durante a reunião, foi a autoridade da Bíblia. O texto de autoria de René Padilla refletia um raciocínio rigoroso, em acordo com sua formação doutoral em Manchester ao lado de F. F. Bruce. Suas 95 notas refletiam a riqueza exegética e teológica sobre a qual cada parágrafo estava baseado”. Ap. LONGUINI NETO, 2002, p. 170.

constituir a Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL), realizando um sonho há muito aguardado. A FTL se responsabilizou pela organização de diversos Congressos Latino-Americanos de Evangelização (CLADEs).¹⁸⁹ Padilla é um dos fundadores da FTL, junto com Pedro Savage, Samuel Escobar, Pedro Arana, Robinson Cavalcanti, Enrique Cepeda, Héctor Espinoza, Gerardo de Ávila, David J. Jones, J. Andrés Kirk, E. Antonio Núñez, Washington Padilla J., Ericson Paredes, Oscar H. Pereira, Pablo Pérez, Mauro Ramalho, Asdrúbal Ríos, Ricardo Sturz, W. Douglas Smith, Ezequiel Torres, César Thomé, Virgilio F. Vangioni e Peter Wagner.¹⁹⁰ Sobre a FTL, assim testemunha Padilla: “Além de minha congregação local a quem devo muito, a comunidade de fé na qual tenho forjado minha teologia ao longo dos anos foi a Fraternidade Teológica Latino-Americana”.¹⁹¹ Para ele, o grande esforço da FTL tem sido forjar uma eclesiologia que faça justiça ao ensinamento bíblico e, ao mesmo tempo, responda às demandas da realidade latino-americana. Bíblia – palavra viva de Deus, hermenêutica e realidade contextual, estes três pressupostos constituem uma constante no pensamento e na obra literária de René Padilla, como terei oportunidade de demonstrar mais adiante.

Em 1974, René Padilla e Samuel Escobar, que também trabalhara com estudantes universitários por muitos anos em países como Argentina, Brasil, Peru e Canadá, foram representantes da América Latina no importante Congresso Internacional de Evangelização Mundial, que se reuniu em Lausanne, Suíça, sob a liderança de Billy Graham, seu presidente de honra, contando com o apoio de várias das principais organizações evangélicas missionárias da Europa e dos EUA. Nesse congresso veio a constituir-se o Comitê de Lausanne para a Evangelização Mundial (CLEM) e se adotou uma solene declaração que ficou conhecida como **Pacto de Lausanne**.¹⁹² Padilla apresentou o tema “A evangelização e o mundo”, que gerou muita discussão e nervosismo durante o Congresso. O mesmo sucedeu com a palestra de Samuel Escobar que abordou o tema: “A evangelização e a busca humana

¹⁸⁹ Para uma visão geral desses Congressos, cf. LONGUINI NETO, 2002, p. 153-217. Para o surgimento da FTL, cf. especialmente p. 163-174. Sobre o setor Brasil da FTL, p. 174-176.

¹⁹⁰ Cf. ESCOBAR, 1987, p.212-214, onde o autor transcreve a “Declaração evangélica de Cochabamba, 1970”.

¹⁹¹ Em depoimento na Apresentação da página da Internet da FTL: cf. <www.fratela.org>, acessada em 30/12/2006.

¹⁹² Para o desdobramento desse famoso Congresso, que veio a complementar o Congresso Mundial de Evangelização de Berlim, realizado em 1966 e patrocinado pela revista evangélica conservadora **Christianity Today**, cf. SCHERER, James A. **Evangelho, igreja e reino: estudos comparativos de teologia da missão**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 1991, p. 122-131. No anexo 2, transcrevo o parágrafo 5 do **Pacto de Lausanne**. Para a íntegra do documento, cf. KOHL, Manfred Waldemar; BARRO, Antonio Carlos (Orgs.). **Missão integral transformadora**. Londrina: Descoberta, 2005, p. 281-288.

da liberdade, da justiça e da realização pessoal”. As palestras foram enviadas previamente aos mais de 4.000 participantes e quem quisesse podia enviar perguntas e questionamentos que foram, então, comentados de viva voz durante o Congresso. Uma das afirmações de Padilla que mais causou polêmica foi a seguinte:

Nossa maior necessidade é um evangelho mais bíblico e uma igreja mais fiel. Podemos sair deste Congresso com uma bela quantidade de palestras e resoluções que entrarão para os arquivos e logo serão esquecidas, e com a recordação de uma reunião mundial impressionante. Ou podemos sair com a convicção de que temos fórmulas mágicas para a conversão das pessoas. Minha esperança e oração é que saíamos com a atitude de arrependimento por nossa escravização ao mundo e nosso triunfalismo arrogante, e com a confiança de que Deus “tem poder para fazer muitíssimo mais do que nós pedimos ou sequer pensamos, por meio de seu poder que trabalha em nós. Glória a Deus na igreja e em Cristo Jesus, por todos os séculos e para sempre! Amém”.¹⁹³

Nesse Congresso Padilla fez parte de um grupo chamado “Discipulado Radical”, que questionou a prioridade colocada pelo Comitê organizador, sob a forte influência de Billy Graham, de que a prioridade única seria a evangelização mundial. Esse grupo forçou o Congresso a assumir a responsabilidade social como **parte integrante** da evangelização e não como uma simples opção circunstancial.¹⁹⁴ A meu ver, com base nas informações pesquisadas, foi este grupo que conseguiu fazer constar no **Pacto de Lausanne** o cerne do parágrafo 5, que mais tarde teve enormes repercussões em todo o movimento evangélico internacional, sobretudo ao questionar as missões tradicionais e a compreensão estreita da evangelização

¹⁹³ Cf. PADILLA, René. **Missão integral**: ensaios sobre o reino e a igreja. São Paulo: FTL-B; Temática, 1992, p. 54. Uma versão um pouco diferente é citada por Valdir Steuernagel na apresentação deste livro, citada da mesma palestra publicada em **A missão da igreja no mundo de hoje**. São Paulo: ABU; Belo Horizonte: Visão Mundial, 1982, p. 171. Padilla afirma que esta palestra é uma síntese de sua tese de doutorado, enriquecida por anos de experiência na obra estudantil. Cf. PADILLA, 1984, p. 117.

¹⁹⁴ Cf. PADILLA, René. **Discipulado y misión**: compromiso con el reino de Dios. 2. ed. Buenos Aires: Kairós, 1997, p. 22: “Si algo puso en claro Lausana I es que tanto la acción social como la evangelización son *aspectos esenciales* de la misión de la iglesia; que la proclamación del Evangelio es inseparable de la manifestación concreta del amor de Dios”. Adiante, ele completa esta afirmação: “*Lausana I fue un verdadero hito histórico para el movimiento evangélico porque marcó la recuperación de un concepto integral de la misión cristiana*” (sic) (p. 23). Lamentavelmente, nos anos seguintes a 1974 o Comitê de Lausanne tratou de mitigar esta ênfase, decidindo-se por apoiar as teses do movimento de crescimento da igreja (Seminário Fuller, de Pasadena, Califórnia, EUA), cuja teologia foi caracterizada por Samuel Escobar como uma “missiologia gerencial” (p. 23), e da evangelização mundial isolada do restante da missão cristã. No Congresso de Manila, Filipinas, realizado em 1989 e considerado como Lausanne II, a contragosto da Comissão Organizadora, a ênfase na missão integral se manteve por iniciativa de teólogos da África, Iugoslávia, Índia e uma breve participação do teólogo brasileiro Valdir Steuernagel (p. 24), que teve dez minutos para falar diante do Plenário. Padilla se recusou a participar do evento de Manila.

que visava apenas a conversão das almas para Cristo.¹⁹⁵ Sobre este episódio, Padilla lembra que a mudança significativa que ocorreu nos anos de 1970 na obra evangélica na América Latina foi justamente a tomada de consciência social a respeito das condições de injustiça e miséria vivida pela maior parte da população do continente. Quando aquele grupo de teólogos, no qual havia também representantes da Ásia, África e Inglaterra, levantou enfaticamente esta questão como pertencente ao **núcleo** da proclamação do evangelho no mundo e que não se pode separar a evangelização da responsabilidade social, afirma Padilla: “fomos mal vistos, duramente criticados, alguns nos tacharam de marxistas”.¹⁹⁶ Na verdade, a questão levantada por este grupo não era apenas uma nova ênfase ou tendência que deveria ser adotada como forma de contemporizar com o espírito da época. Tratava-se, muito mais, de uma crítica de fundo a uma compreensão **reducionista** do evangelho trazida particularmente por missionários dos EUA para a América Latina e que necessitava passar pelo crivo da crítica bíblica, histórica e contextual. Na sua palestra, Padilla havia se posicionado contra dois tipos de cristianismo que desvirtuara, em sua opinião, o evangelho bíblico: o cristianismo secular, que sucumbira ao secularismo e não admitia qualquer tipo de “transcendentalismo”; e o cristianismo-cultura, cujo representante histórico na América Latina foi o catolicismo nominal implantado pela colonização ibérica; atualmente ele estaria representado por uma outra forma muito mais nociva ao mundo evangélico, ou seja, o cristianismo dominado pelo *American way of life*, o jeito norte-americano de viver. Padilla argumentou que para este tipo de cristianismo-cultura, é impossível adotar o “princípio protestante” referido por Paul Tillich, isto é, a capacidade de denunciar toda forma religiosa ou cultural de absolutização histórica.

¹⁹⁵ Cf. SCHERER, 1991, p. 129s. Para comparar com a posição evangélica tradicional do Movimento de Lausanne, cf. a mensagem de abertura proferida por Billy Graham, sob o título “Por que Lausanne?”, onde ele afirma: “Não me levem a mal. Nós, evangélicos, precisamos nos convencer de que a melhoria das condições de trabalho dos operários é algo que cada crente, isoladamente, deve incluir em suas preocupações: mas isso, em princípio, não é ‘evangelização’. Os evangélicos devem rejeitar todo esse tipo de depreciação conceitual do sentido de ‘evangelho’; e o evangelista não pode ignorar a injustiça social [...]. Biblicamente, a evangelização pode significar tão-somente a proclamação de Jesus Cristo [...]. Além disso, a *evangelização* e a *salvação das almas* é missão vital da Igreja (sic). Esta, na sua totalidade, precisa ser mobilizada para levar o Evangelho integral ao mundo inteiro”. Cf. **A missão da igreja no mundo de hoje**, p. 24s.

¹⁹⁶ Cf. REY, 2004, p. 42. Sobre o rótulo “marxista” com que se caracterizou muito da produção teológica latino-americana nas décadas de 1970 e 1980, cf. a desconstrução do mesmo na tese de doutorado de MUELLER, 1996. Para uma avaliação positiva dessa aproximação, cf. a obra do intelectual marxista brasileiro LÖWY, Michel. **Marxismo e teologia da libertação**. São Paulo: Cortez, Editores Associados, 1991. Para uma crítica dessa relação desde uma perspectiva latino-americana vinculada ao movimento de Lausanne, cf. ESCOBAR, 1987.

Em sua opinião, “isto explica a confusão da ortodoxia cristã com o conservadorismo sócio-econômico e político no ‘evangelicalismo’ nos Estados Unidos”.¹⁹⁷

Ao longo de sua trajetória como conferencista, articulador do movimento estudantil evangélico internacional, editor de literatura evangélica, pastor local e liderança reconhecida nos meios evangélicos vinculados ao Movimento de Lausanne, René Padilla foi coerente com esta linha de pensamento. Sua luta por um evangelho integral, que tenha fundamento bíblico sólido, mas, ao mesmo tempo, seja encarnado no contexto de vida das pessoas e comunidades na América Latina, o acompanha até hoje, orientando sua ação pastoral, profissional e ética.

Voltando à biografia, ao deixar a CIEE em 1982, Padilla continuou a trabalhar no campo da literatura como editor de **Editorial Caribe** e posteriormente como secretário geral da FTL, além de ser o diretor da revista **Iglesia y Misión**. Nesse ínterim, Padilla se dedica a fundar uma comunidade que existe até hoje. Em 1976, surgira em Buenos Aires a **Comunidade Kairós**, formada por um grupo de assessores da CIEE, docentes de várias instituições teológicas e profissionais evangélicos que se preocupavam com o significado histórico de um discipulado cristão integral. Vindos da assessoria ao movimento estudantil evangélico, este grupo reconhecia a necessidade de se buscar uma formação teológica cristã que permitisse a vivência da fé na vida cotidiana, particularmente no campo profissional. Isto exigia uma formação que ia além do estudo bíblico feito na congregação ou no grupo de vivência da fé. **Kairós** surgiu para oferecer ao movimento evangélico um espaço de reflexão e de ação a serviço do reino de Deus, para colaborar no crescimento das igrejas locais, para a prática do discipulado cristão e da missão integral. Neste espaço, logo veio a se formar o Centro de Estudos Teológicos Interdisciplinares, voltado não apenas a especialistas, como teólogos ou clérigos, pois fazia parte da missão assumida pela Comunidade realizar uma reflexão teológica que considerasse todo o povo de Deus. Ela visava uma teologia que superasse a prisão academicista e o intelectualismo, para se constituir como um “instrumento de crítica ao alcance de toda a igreja, a comunidade hermenêutica”.¹⁹⁸

Em 1987 houve uma mudança institucional, pois a Comunidade Kairós se constituiu como **Fundação Kairós**, a cobertura legal e administrativa da Comunidade, passando a

¹⁹⁷ Cf. PADILLA, 1982, p. 28.

¹⁹⁸ Cf. informações do sítio da Fundação Kairós: <www.kairos.org.ar>, acessado em 29/12/2006, também para o que segue sobre os objetivos dessa organização.

funcionar como uma ONG sem fins lucrativos, de acordo com as leis da República Argentina. Padilla é seu presidente emérito, enquanto sua esposa e uma filha fazem parte do atual Conselho de Administração. A Presidente efetiva é a senhora Graciela de Celis de Pérez. Padilla assumiu ainda a diretoria de publicações, colocando à disposição da Fundação sua larga experiência no campo da literatura teológica evangélica e toda a rede de relações que conheceu em suas muitas tarefas internacionais.

Em meio a tantos afazeres e compromissos, René Padilla procurou exercer o pastorado, pois a seu ver a teologia só pode ser bem articulada quando tem como parceira a igreja, que para ele é uma **comunidade hermenêutica**.¹⁹⁹ Foi membro de uma equipe pastoral de 1976 a 1988 na Igreja Batista de La Lucila, um bairro residencial de Buenos Aires, e de 1989 a 1992, congregou em “Fé e Vida”, uma pequena igreja em San Fernando, um bairro pobre de Buenos Aires. Depois de três anos, regressou à igreja de La Lucila, na qual ainda colabora como membro da comissão de pregação.

Com um olhar retrospectivo e amplo que sua experiência cristã e teológica lhe permitiu adquirir, Padilla entende que algumas das áreas em que as igrejas evangélicas mais precisariam se aprofundar, hoje, seriam:

- a pregação da palavra de Deus, porque está vazia, com ênfase demasiada na emoção e não na reflexão. Ele denuncia uma certa preguiça intelectual nos meios evangélicos e muita dependência daquilo que se pensa **fora** do contexto latino-americano;
- a necessidade de incentivar uma nova liderança local enraizada na palavra de Deus e, ao mesmo tempo, na situação de nossos povos. Atualmente, é urgente um trabalho de contextualização não apenas do evangelho, mas também da igreja;
- quanto à teologia, desenvolver uma tarefa crítica e construtiva, através de um diálogo interdisciplinar, que enfoque a relação entre o evangelho e a economia, a vida social, o problema da corrupção, entre outros;
- quanto ao compromisso social, trata-se de praticar um evangelho integral, isto é, viver de maneira que não somente se fale do amor de Deus, mas que se demonstre este amor na vida prática e especialmente em relação aos mais necessitados.²⁰⁰

¹⁹⁹ Sobre este conceito, há um longo debate na teologia recente. Cf. SINNER, 2003, p. 9-33, onde o autor trata das contribuições de Anton Houtepen, Konrad Raiser e da Comissão de Fé e Constituição do CMI. Cf. ainda SCHÜSSLER-FIORENZA, Francis. Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft: Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeutischer Rekonstruktion, in: ARENS, E (Ed.). **Habermas und die Theologie**. Düsseldorf, 1989, p. 115-144.

²⁰⁰ Cf. REY, 2002, p. 41-43.

Para terminar esta síntese de uma trajetória de vida que já deixou um sinal marcante nos meios evangélicos de toda a América Latina, cabe citar como Padilla entende a missão atual da igreja:

A missão da igreja hoje é aquela que sabe honrar o nome de Jesus Cristo, é a missão em que se mostra uma compaixão real pelo homem integral, como pessoa e como membro de uma sociedade, em seu aspecto pessoal e em seu aspecto comunitário. Eu creio que na América Latina por muito tempo trabalhamos como se as pessoas não tivessem corpo, só alma. Hoje em dia as coisas estão mudando. Somos seres psicossomáticos e espirituais e, portanto, a atenção tem que ser ao homem integral na sociedade e na comunidade.²⁰¹

No que segue, vou apresentar os principais elementos para uma teologia da missão contextualizada na América Latina conforme se pode depreender dos escritos de C. René Padilla.

2.2.2. Missão integral – proclamar e viver o evangelho integral na perspectiva do reino de Deus e sua justiça

Embora há pelo menos quatro décadas se esteja assistindo a um crescimento nunca visto nas igrejas evangélicas da América Latina, é preciso discernir o que este crescimento em verdade significa e qual a sua consistência do ponto de vista teológico. É verdade que os evangélicos já fazem parte de setores influentes da sociedade, que aparecem com regularidade na mídia escrita e áudio-visual, que alcançaram os parlamentos e outros setores da vida social e política. Mas há perguntas que merecem reflexão: Que evangelho se está anunciando? Quais as suas conseqüências em termos pessoais, comunitários e sociais? Que futuro se pode vislumbrar da expansão do mundo evangélico e a partir da constituição de verdadeiras mega-igrejas na América Latina?

René Padilla tem se constituído num dos teólogos da FTL que mais vigorosamente enfrentou estas questões. Com rara felicidade, ele consegue aliar rigor, objetividade e profundidade de análise, sem ocultar compromissos e adesões pessoais. Neste item, vou expor uma síntese das idéias que configuram a tese da **missão integral**. Ela começa, na verdade, com uma crítica em relação ao reducionismo do evangelho e da compreensão de evangelização como salvação pessoal. Em seguida, vou apresentar os principais passos

²⁰¹ Cf. REY, 2004, p. 43.

adotados por Padilla para evidenciar a tese da missão integral: o retorno ao evangelho bíblico do Jesus histórico (que não pode ser separado do Cristo da fé) e ao centro de sua proclamação, a proximidade e realização do reino de Deus e sua justiça em Jesus de Nazaré. A eclesiologia que daí decorre necessariamente envolve a igreja toda e implica a revalorização do sacerdócio geral de todas as pessoas crentes. Missão, portanto, não é apenas crescimento de igreja. Padilla polemiza frontalmente com a Escola do Crescimento de Igreja de teólogos do Seminário Fuller, de Pasadena, EUA. A missão integral supõe assumir o evangelho, a evangelização e a ação daí decorrente como serviço e sofrimento profético, a partir da graça e da misericórdia de Deus. Por último, vou destacar as dificuldades ou obstáculos que a missão integral vem encontrando nas igrejas evangélicas.

Para René Padilla, o evangelho de Jesus Cristo é uma mensagem pessoal que redimensiona totalmente a vida da pessoa que nele crê, mas, ao mesmo tempo, é uma mensagem cósmica, isto é, o evangelho revela “um Deus cujo propósito abarca o mundo inteiro”. O evangelho não se dirige ao indivíduo apenas, mas à humanidade, à velha humanidade marcada pelo pecado de Adão, pecado que a conduz à morte. É esta humanidade caída e sem rumo que Deus chamou e chama para integrar-se à nova humanidade iniciada por Jesus Cristo. As marcas dessa nova humanidade são justiça e vida eterna.²⁰² A igreja existe para servir à causa dessa nova humanidade.

Esta afirmação feita na palestra enviada ao Congresso Internacional de Evangelização Mundial de Lausanne, em 1974, expressa o rumo das teses defendidas por René Padilla ao longo de sua vida. Para ele, a desvalorização das dimensões mais amplas do evangelho bíblico conduziram, inevitavelmente, a igreja cristã a distorcer o sentido e a pertinência da missão. O resultado dessa distorção foi uma redução do evangelho a categorias religiosas de salvação pessoal e interior, fazendo com que a mensagem evangélica viesse a perder sua dimensão profética, pois a fé bíblica diz respeito ao mundo das realidades históricas e das lutas por justiça social, direitos humanos e preservação da natureza como criação de Deus.

A principal afirmação do evangelho que Padilla enfatiza como a base da proclamação cristã está expressa no credo mais antigo da igreja: “Jesus Cristo é o *kyrios*” (em grego, senhor). Este Jesus de Nazaré, filho de Deus, que anunciou o reino de Deus e chamou pessoas

²⁰² Cf. PADILLA, 1992, p. 15.

a seguir o seu caminho, que foi morto e ressuscitado, este Jesus foi feito Senhor e Cristo, o que significa que a ele corresponde o lugar de mediador entre Deus e o mundo. Isto pode ser aceito pacificamente por qualquer pessoa cristã minimamente conhecedora do testemunho do Novo Testamento, mas o que não é tão óbvio é que é impossível separar o ministério sacerdotal (“mediador”) do ministério real de Jesus Cristo. Por isto, afirma Padilla, na perspectiva do Novo Testamento, “a obra de Deus em seu Filho não pode ser reduzida a uma limpeza da culpa do pecado: é também um traslado ao Reino messiânico que em Cristo se fez presente por antecipação (Colossenses 1.13)”.²⁰³ Este rei é, ao mesmo tempo, o profeta da paz, do novo tempo, da plenitude de vida, da vida eterna.²⁰⁴

Este apanhado sobre os conceitos bíblicos de evangelho e evangelização basta para afirmar que a abordagem de Padilla da missão integral nasce de uma insatisfação oriunda de sua observação das conseqüências da evangelização missionária como se deu concretamente no continente latino-americano. Dela resultou é certo a formação de inúmeras igrejas evangélicas por toda a América Latina. Mas desde o início elas tiveram muita dificuldade em assumir raízes locais.²⁰⁵ No seu embate com uma concepção estreita de evangelho e evangelização em Lausanne (1974), Padilla não deixou de condenar a “mundanidade” presente nas igrejas evangélicas quando se deixam dominar pelo que chamou de “cristianismo-cultura”, especialmente em sua versão norte-americana, marcada pelos valores da busca do sucesso, da felicidade e do sonho de consumo, como questões individuais caudatárias de uma concepção privada da experiência religiosa. No debate que se seguiu à leitura de sua palestra, diante de um fórum privilegiado, ele ousou afirmar:

²⁰³ PADILLA, 1992, p. 23. Cf. Id. 1997, p. 64-66. Cito: “La misión integral es una consecuencia de la soberanía universal de Jesucristo” (p. 64).

²⁰⁴ PADILLA, 1997, p. 67.

²⁰⁵ Num texto mais recente, Padilla afirma que no movimento missionário moderno, iniciado em fins do século 18, missão era concebida em termos geográficos, como um cruzamento de fronteiras, para levar o evangelho desde o “mundo ocidental e cristão” para os “campos de missão” do mundo não cristão (ou pagão). Nesse contexto, missão era um esforço missionário transcultural e consistia primordialmente na tarefa da evangelização, anúncio da boa nova de Jesus sem maiores aprofundamentos. Este tipo de missão que vigorou por mais de um século e ainda vigora em certos lugares foi responsável por muitas distorções: a dicotomia entre igrejas que enviam e igrejas que recebem missionários (com as inevitáveis desigualdades que se instalam); a dicotomia entre a igreja-mãe ou *home church* e os campos de missão (*mission fields*); a dicotomia entre missionários e cristãos comuns; a dicotomia entre a vida e a missão da igreja toda (a vida era o que acontecia na igreja de casa [*at home*], enquanto a missão acontecia, preferencialmente, no exterior [*in the mission field*]). A perspectiva da missão integral é justamente retomar a idéia bíblica de que a igreja existe para a missão (ela é povo enviado a testemunhar as maravilhas de Deus) e que esta acontece em todo e qualquer lugar onde Deus coloca o seu povo. Cf. ¿Qué es misión integral? **Apuntes Pastorales**, San José de Costa Rica, v. XXI, n. 3, p. 52-55, 2004.

Meu dever diante de Deus nesta manhã é fazer, com tanta objetividade como me seja possível, uma avaliação teológica desta variante do cristianismo-cultura que, tendo como centro os Estados Unidos, se estendeu amplamente por todo o mundo. Certamente poderia ter escolhido outra variante do cristianismo-cultura e não o “American way of life”, como alguns sugeriram. De maneira alguma quero sugerir que os cristãos dos Estados Unidos sejam os únicos que podem confundir as Escrituras com a cultura. O fato é, no entanto, que os Estados Unidos desempenharam um papel singular tanto na política mundial como na extensão do evangelho neste século, razão pela qual este tipo de cristianismo, como nenhum outro, exerce uma influência que ultrapassa as fronteiras daquele país [...]. Na base de minha crítica a esta variedade de cristianismo-cultura, no entanto, está um princípio aplicável a qualquer outra variante de cristianismo-cultura, a saber, que a igreja deve ser liberta de todas e de cada uma das coisas que em sua cultura lhe impedem a ser fiel ao Senhor no cumprimento de sua missão, tanto dentro como fora de sua cultura.²⁰⁶

Quando a igreja de Cristo perde a capacidade de discernir o que, na cultura, é condizente com o evangelho e o que lhe é estranho, ela perde a capacidade de se posicionar diante da realidade histórica. Quando ela se amolda ao mundo, ela não mais consegue ver nem denunciar os males sociais de sua sociedade. Por vezes, reconhece vícios pessoais. Tradicionalmente no mundo evangélico o catálogo desses vícios é bem conhecido (fumo, bebida alcoólica, adultério, maledicência, inveja, etc). Mas tal igreja não consegue ter uma visão ampla dos aspectos negativos presentes estruturalmente na cultura e sociedade em que vive. Padilla exemplificou como isto ocorre: “Parece-me que esta é a única explicação sobre como foi possível que o cristianismo-cultura tenha feito da segregação racial e da distinção de classes parte da sua estratégia para a evangelização mundial”.²⁰⁷ Isto significa que a igreja que não é fiel ao evangelho e às suas implicações práticas inevitavelmente se converte num instrumento do *status quo*.

São estas as razões alegadas por Padilla que o habilitam a colocar sérias reservas à teoria do crescimento de igreja, que recebeu inegável apoio na Conferência de Lausanne, ao menos por parte do Comitê Organizador e de correntes do primeiro mundo.²⁰⁸ Em sua resposta a uma questão colocada, Padilla afirmou que, sem dúvida,

²⁰⁶ PADILLA, 1992, p. 41.

²⁰⁷ PADILLA, 1992, p. 42.

²⁰⁸ O movimento do Crescimento da Igreja (*Church Growth*) foi iniciado por Donald McGavran desde o final dos anos de 1950 e promovido pela “School of World Mission and Institute of Church Growth”, vinculada ao Fuller Theological Seminary, de Pasadena, Califórnia, EUA. Sobre este tema, cf. COSTAS, Orlando. Origen y desarrollo del movimiento de crecimiento de la iglesia. *Misión*, San José, v. 3, n. 1, p. 7-13, mar. 1984.

a expansão numérica da igreja é uma preocupação legítima para qualquer um que tome a sério as Escrituras. [...] Deus deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade. [...] O que sim quero dizer, no entanto, é que a qualidade é pelo menos tão importante quanto a quantidade, se não mais, e que, conseqüentemente, a fidelidade ao evangelho nunca deve ser sacrificada no altar da quantidade. Quando se manipula o evangelho a fim de facilitar para que todos sejam cristãos, coloca-se já de saída a base de uma igreja infiel.²⁰⁹

Padilla lembra ainda que, em contraste com o ‘evangelho da espada’, “o evangelho da cruz deixa aberta a possibilidade de as pessoas rejeitarem a Cristo porque lhes parece que o que ele exige é muito custoso”. Ele faz referência ao uso das novas tecnologias a serviço da evangelização, admite que este uso é correto e importante, mas adverte que não será o manuseio de métodos e técnicas humanas, por melhor que sejam, que irá criar a nova realidade “sobrenatural” do reino de Deus ou a comunidade que se coloca a seu serviço. Seu argumento é o seguinte: “a fidelidade ao evangelho na vida prática não se obtém mediante a tecnologia, mas mediante a Palavra e o Espírito de Deus. A tecnologia nunca suprirá o que nos falte em termos de fidelidade ao evangelho”.²¹⁰

Para não cair na armadilha do cristianismo-cultura, já que é preciso admitir que todas as pessoas são seres situados, cultural e socialmente, a pergunta que cabe responder é esta: que precauções se deve tomar no trabalho da evangelização? Padilla argumenta: primeiro, é preciso admitir que, enquanto seres humanos, as pessoas são condicionadas por sua situação, sujeitas, portanto, a distorções e falhas. A idéia chave aqui é humildade. Segundo, é preciso colocar nossas vidas sob o juízo da palavra de Deus. Padilla aqui demonstra a necessidade da reflexão teológica na igreja, pois sem teologia a igreja padece da falta da dimensão crítica. Afirma ele:

Nesse artigo, o autor informa que o Movimento de Crescimento de Igreja surgiu na Índia, mas seus líderes foram indiscutivelmente norte-americanos, enquanto seu sucesso se deu nos EUA. A obra clássica desse movimento é de autoria de McGAVRAN, Donald A. **The bridges of God**. London: World Dominion; New York: Friendship Press, 1955. Cf. PADILLA, 1992, p. 179.

²⁰⁹ PADILLA, 1992, p. 43s.

²¹⁰ PADILLA, 1992, p. 45. Nesse mesmo livro, Padilla dedica um capítulo para a discussão do princípio das unidades sociológicas homogêneas formulado por Donald McGavran nos anos de 1970, como forma de evangelização e crescimento numérico da igreja. Com argumentos da exegese bíblica, tanto aqueles advindos do ministério terreno de Jesus quanto da igreja apostólica, Padilla contesta a tese que defende a possibilidade de “igrejas segregadas” por razões de etnia, classe ou outro interesse. O evangelho de Jesus e a pregação dos apóstolos comprovam justamente o contrário, isto é, que a unidade da igreja é a “unidade dos diferentes”, pois em Cristo “não há mais diferença entre judeu e grego, entre escravo e homem livre, entre homem e mulher, pois todos vocês são um só em Cristo Jesus” (Gálatas 3.28). Essa tese, conclui Padilla, “converteu-se numa missiologia feita sob medida para igrejas e instituições cuja função principal na sociedade é apoiar o *status quo*” (p. 177).

O propósito da teologia não é meramente reafirmar o que as gerações anteriores à nossa disseram no passado, mas colocar toda a vida e missão da igreja em sintonia com a revelação de Deus. Todos os nossos pressupostos e métodos devem, portanto, ser examinadas à luz das Escrituras. O próprio Evangelho, não o êxito, é o critério para valorizar nosso trabalho. A idéia chave aqui é renovação teológica.²¹¹

Em terceiro lugar, é preciso considerar seriamente a promessa da unidade do corpo de Cristo em todo o mundo. Se a igreja é una em Cristo, então não deveria haver lugar para a pretensão de que uma parte da igreja tenha o monopólio da verdade, da interpretação do evangelho ou da missão. Em decorrência, nós que “pertencemos ao Terceiro Mundo não podemos nem devemos ficar satisfeitos com a repetição monótona de fórmulas doutrinárias ou com a aplicação indiscriminada de métodos enlatados de evangelização importados do Ocidente”. Isto acaba caindo num “feroz pragmatismo” que conspira contra a evangelização. Por isto, uma

mudança de atitude tem a ver com a renúncia ao etnocentrismo e a promoção de uma fertilização teológica mútua entre as diferentes culturas. Sob o Espírito de Deus cada cultura tem algo a contribuir em relação à compreensão do evangelho e de suas implicações para a vida e a missão da igreja.²¹²

Esta é a tese da contextualização do evangelho que só é possível mediante um retorno ao evangelho bíblico, ele mesmo, testemunho fiel de como o evangelho de Deus se encarnou em meio ao povo de Deus na vida de Jesus de Nazaré. Para Padilla, a volta ao testemunho bíblico permite redescobrir a força da palavra de Deus. Citando Joachim Jeremias, ele

²¹¹ PADILLA, 1992, p. 46. Na p. 47, o autor explicita melhor esta idéia ao criticar o cristianismo-cultura e seu “feroz pragmatismo”, o tipo de pragmatismo que “na esfera política deu como resultado um Watergate” (o caso de corrupção eleitoral praticada pelo Partido Republicano que originou a renúncia do Presidente Richard Nixon nos EUA, em agosto de 1974).

²¹² PADILLA, 1992, p. 47. Um bom exemplo dessa afirmação é a reflexão que Padilla escreveu a propósito de um livro escrito pelo jesuíta Jon Sobrino: “Cristología en la encrucijada”. Padilla expõe as principais teses desse livro, no qual Sobrino faz a defesa de que a correta porta de entrada para entender a cristologia é seguir o Jesus histórico e com ele compreender o sentido de ser filho ou filha de Deus a partir do seguimento. Padilla compara este livro com uma cristologia elaborada na Ásia, a “Teología del Tercer-Ojo”, de CHOAN-SENG Song, que à época integrava a Comissão de Fé e Constituição do CMI, e ainda com o livro do frei NOLAN, Albert. **Jesus antes do Cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 1987. Nos três autores do Terceiro Mundo, o que unifica sua posição é a proposta de que só se pode compreender Jesus e seu evangelho do reino a partir de sua caminhada histórica, que o leva a anunciar as boas novas aos pobres, cativos, nus, doentes, enfim, à multidão que vagava como ovelha sem pastor na Palestina do primeiro século. E que sua ressurreição e exaltação só serão verdadeiramente compreendidas à luz da crucificação, ou, ao menos, nessa mútua tensão. Cf. PADILLA, C. René. Cristología y misión en los dos-terceros mundos. **Boletín Teológico**, n. 8, p. 39-60, 1982.

argumenta que a justificação e o perdão de Deus concedido aos que nele crêem é uma libertação da escravidão do pecado. A palavra de Deus opera e cria vida. Ela é sempre palavra efetiva. A justificação é o perdão em sentido pleno. É o começo de uma nova vida. Por isto mesmo, a justificação não pode ser compreendida apenas como algo individual e interior. Ela abarca a vida toda e as relações da pessoa crente:

A justificação genuína [...] não pode ser separada dos frutos da justificação, assim como a fé não pode ser separada das obras [...]. A fé sem arrependimento não é a fé salvadora, mas uma ‘crendice’ presunçosa. O propósito do evangelho é produzir em nós a fé, mas a fé ativa pelo amor. Sem o amor não há fé genuína. Se bem que seja verdade que ninguém é salvo pelas obras, também é verdade que a fé que salva é a fé que atua. Nas palavras de Lutero: ‘A fé sozinha justifica, mas a fé nunca está só’. O indicativo do evangelho e o imperativo da ética cristã podem ser distinguidos, mas nunca devem ser separados.²¹³

Arrependimento para Padilla é um elemento constitutivo do evangelho bíblico. Ele cita de forma recorrente o dito de Jesus em Marcos 1.15: “o tempo se cumpriu e o reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no evangelho”. Sem arrependimento ou mudança de vida, cai-se facilmente no que D. Bonhoeffer chamou de a “graça barata” em contraste com a “graça cara”, a graça do discipulado que pode exigir até o sacrifício da própria vida.²¹⁴ Uma conversão sem arrependimento torna-se conversão “espúria”, o que leva a uma vida cristã igualmente espúria, escreve Padilla. Para ele, conversão não é mudança de religião, mas significa uma reestruturação de toda a personalidade, uma reorientação de toda a vida no mundo.²¹⁵

O desafio que temos diante de nós, na América Latina e onde quer que se anuncie o evangelho, é recuperar o evangelho completo de nosso Senhor Jesus Cristo: todo o evangelho, para todo o homem, para todo o mundo.²¹⁶ “Não estou confundindo os dois reinos: não espero que a salvação última do homem ou da sociedade resulte das boas obras ou da ação política. A única coisa que peço é que se tome a sério a pertinência do evangelho à totalidade da vida do

²¹³ PADILLA, 1992, p. 49. Cf. PADILLA, 1997, p. 28-30.

²¹⁴ Cf. PADILLA, 1992, p. 49. Cf. BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. São Leopoldo; Sinodal, 1989, especialmente p. 9-19.

²¹⁵ PADILLA, 1992, p. 49s.

²¹⁶ Chamo a atenção para esta formulação de Padilla, que mais tarde dará o mote para o lema de CLADE III, como anoto mais adiante neste item. Konrad Raiser anota que desde 1951 o CMI entende o termo “ecumenismo” como descrição de tudo o que se relaciona “à tarefa total da igreja toda de levar o evangelho ao mundo inteiro. Portanto, abrange [...] tanto a unidade quanto a missão no contexto do mundo todo”. Ap. RAISER, Konrad. Oikoumene. In: LOSSKY, 2002, p. 837s.

homem no mundo”.²¹⁷ A alternativa seria desqualificar a fé dizendo que cristãos não tem necessidade de se meter em assuntos tão críticos como a injustiça social, a fome, a guerra, o racismo, o analfabetismo e problemas afins. Para Padilla, a obediência é um aspecto essencial da resposta da fé ao evangelho. Mas é preciso compreendê-la nos seus justos termos: tal obediência se dá “pelo poder que opera em nós por meio do Espírito”. Paulo usa a expressão “andar no Espírito” (Gálatas 5.25).

Em termos práticos, uma igreja que volte ao evangelho bíblico saberá entender que não foi chamada para resolver todos os problemas humanos ou a miséria dos povos, mas foi chamada para ser fiel a Deus com aquilo que tem. “A maior contribuição que a igreja pode fazer ao mundo é ser tudo o que ela deve ser. Entre outras coisas: (a) Uma comunidade de reconciliação [...] (b) Uma comunidade de autenticidade pessoal [...] (c) Uma comunidade de serviço e entrega”.²¹⁸ A partir dessa análise, Padilla afirma que, na América Latina, a maior necessidade das igrejas evangélicas é voltar a um “evangelho mais bíblico e a uma igreja mais fiel”. Creio que aqui os adjetivos só podem ser entendidos como sinais de um evangelho que provoca o surgimento de uma vida de fé que se encarna na realidade de injustiças de maneira profética. É um evangelho que presentifica o amor que recebeu de Deus gratuitamente, e isto no poder do Espírito de Cristo. Para Padilla, há que redescobrir a profecia enquanto dimensão constitutiva desse evangelho.

Como tentei demonstrar, Padilla propõe que se trata de redescobrir o evangelho de Jesus na América Latina. Claro que muita gente já ouviu de alguma forma este anúncio. Mas o que ele significa? O que é, mesmo, evangelho? Parece uma pergunta óbvia, mas ela visa justamente voltar ao conteúdo da mensagem cristã. Sua posição é uma resposta ao pragmatismo presente em muitas igrejas evangélicas. E a resposta a esta pergunta terá repercussão direta na forma como a igreja evangeliza ou participa da missão de Cristo.

Como é freqüente em seus textos, após colocar o problema Padilla faz um extenso estudo bíblico, para o qual utiliza o que de melhor foi descoberto pela exegese bíblica mais crítica. Uma primeira aproximação do uso do termo “evangelho” no Antigo Testamento demonstra que em vários casos ele tem uma conotação secular (coroação de um rei, vitória

²¹⁷ PADILLA, 1992, p. 51s.

²¹⁸ PADILLA, 1992, p. 53s.

sobre um inimigo, etc).²¹⁹ No profeta Isaías, há uma forma que se aproxima do evangelho cristão: a forma verbal que aparece nos capítulos 40-66 e que se refere à proclamação de boas notícias, da paz, da salvação de Deus (Isaías 52.7). Em Isaías, o evangelho é a vinda da era messiânica através do poder de Deus. É praticamente uma antecipação do evangelho cristão.²²⁰

Evangelho pode também conotar idéias religiosas no mundo greco-romano, em conexão com o culto imperial do César romano. “Quando, no primeiro século, se anunciou o evangelho de Jesus Cristo, ele foi anunciado no contexto de outros evangelhos que pretendiam trazer salvação a uma humanidade que ansiava por gozo e paz”, é o que afiança Padilla. Por isto, é preciso perceber no que este evangelho de Cristo se diferencia de outras mensagens. Hoje em dia enfrentamos a mesma dificuldade, seja na igreja, seja na sociedade.

A partir de uma retrospectiva do texto bíblico no Novo Testamento, Padilla demonstra que o evangelho é uma mensagem escatológica.²²¹ Ele surge num ambiente de fortes expectativas messiânicas, em que havia uma viva esperança escatológica. João Batista, por exemplo, é um precursor messiânico. Depois dele, conforme Marcos, veio Jesus para a Galiléia pregando o “evangelho de Deus e dizendo: O tempo está cumprido e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho” (Marcos 1.14s). A partir do anúncio de Jesus, Padilla acentua o seguinte:

- A proclamação do evangelho marca o *kairós*, o tempo determinado por Deus para cumprir o seu propósito, isto é, a salvação prometida pelos profetas.
- O conteúdo do evangelho é um evento: o reino de Deus, e não uma nova doutrina. O que Jesus anuncia não é somente a iminência, mas a própria chegada da nova realidade que já começa a se realizar no meio do povo por meio de sua pessoa.
- Jesus se vê a si mesmo como o arauto da nova era, anunciada por Deus (Isaías 52.7).
- A proclamação do evangelho é inseparável do chamado ao arrependimento e à fé.
- A inauguração do ministério de Jesus com a leitura de Isaías 61.1s na sinagoga de Nazaré sinaliza que a Escritura começou a se cumprir. Ele é o ungido de Deus para proclamar a boa nova: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu para anunciar a boa notícia aos pobres, enviou-me para proclamar libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista; para libertar os oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor” (Lucas 4.18s.).

²¹⁹ Evidentemente, a palavra grega *euaggelion* só aparece na versão da *Septuaginta* (LXX). Em hebraico, o verbo correspondente é *bassar*, cujo substantivo poderia ser traduzido por “aquele que anuncia boas novas” (Isaías 52.7).

²²⁰ PADILLA, 1992, p. 74s.

²²¹ PADILLA, 1992, p. 76 e páginas seguintes para o que segue.

- Quando João Batista é preso, envia seus discípulos para saber quem era Jesus, e este lhe manda dizer: “Ide, e anunciai a João o que estais ouvindo e vendo: os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres está sendo anunciado o evangelho” (Marcos 11.4s; Lucas 7.22). Lucas complementa este dito de Jesus assim: “E feliz é aquele que não se escandaliza por causa de mim”.
- Em Jesus, portanto, a era messiânica já está em meio ao povo, através de sua pessoa e do seu ministério. Citando George E. Ladd, Padilla anota: este é ‘o coração de sua proclamação e a chave de toda a sua missão’. A ênfase de Jesus não é apenas a proximidade do reino, mas sua chegada real, por antecipação. Outro versículo chave que Padilla repete várias vezes é este: “Se, porém, eu expulso os demônios, pelo Espírito de Deus, certamente é chegado o reino de Deus sobre vós” (Mateus 12.28).
- O reino de Deus, assim, não é apenas tema da pregação de Jesus, mas o conteúdo da pregação cristã até o fim da presente era (Mateus 24.14; Marcos 13.10). Esta foi a mensagem que se difundiu após Pentecostes: que na pessoa de Jesus e em seu ministério Deus havia atuado definitivamente para trazer o reino.²²²

Por isto, um segundo aspecto do evangelho analisado é a sua dimensão cristológica.²²³

O evangelho é uma mensagem cristológica e a chave para a compreensão do evangelho de Jesus, de sua pessoa e obra, está no significado dinâmico do termo chave “reino”. O reino de Deus que Jesus proclama não é outra coisa que o poder de Deus em ação entre as pessoas por meio de Jesus e de seu ministério.²²⁴ Evidentemente, o testemunho bíblico apresenta este único evangelho de muitas e variadas formas. Padilla anota que é importante considerar esta flexibilidade da apresentação do evangelho na igreja primitiva. Ele é o “evangelho da paz” (Atos 10.36); “o mistério de Deus” (1 Coríntios 2.1); “a palavra” (Tiago 1.21ss); “a palavra do Senhor” (Atos 6.7; 12,24; 1 Tessalonicenses 1.8); “a palavra da cruz” (1 Coríntios 1.18); “a palavra de Deus” (Atos 4.31; Romanos 10.17; Efésios 6.17; Hebreus 4.12; 1 Pedro 1.23); “a palavra da verdade” (Tiago 1.18); “a palavra da vida” (Filipenses 2.16); “o testemunho da ressurreição de Jesus” (Atos 4.33); “o evangelho de Deus” (Romanos 1.1); “o evangelho do reino” (Mateus 24.14); “o evangelho de Cristo” (Romanos 15.19); “o evangelho da graça de Deus” (Atos 20.24); “o evangelho da salvação” (Efésios 1.13).

Conforme Padilla, esta

²²² Cf. PADILLA, 1992, p. 77-79.

²²³ Para o que segue, cf. PADILLA, 1992, p. 80-83.

²²⁴ Cf. BOSCH, 2002, p. 98-101, onde o autor também destaca a centralidade da mensagem do reinado de Deus no ministério de Jesus.

variedade de descrições mostra o caráter multiforme do evangelho, mas também reflete o esforço que os primeiros arautos das boas novas faziam para adaptar sua apresentação da mensagem à situação de seus ouvintes. Por trás de todas as descrições, e dando-lhes unidade, no entanto, está a figura de Jesus como o Messias vindo de Deus no clímax da história da salvação, a fim de cumprir as promessas do Antigo Testamento. Ele foi morto vergonhosamente na cruz, mas Deus o ressuscitou e o exaltou como Senhor sobre todas as coisas. Então, ele enviou o seu Espírito que foi derramado por sobre toda a igreja e que até hoje lhe confere dons e bênçãos da nova era. Ao final da história, ele voltará para completar a sua obra. Todas aquelas pessoas que em arrependimento e fé o invocam como Senhor participarão na vida da ressurreição e serão seus colaboradores em sua missão no mundo.²²⁵

Para Padilla, só a partir dessa moldura escatológica e cristológica se pode entender a messianidade de Jesus e a conseqüente participação em sua missão neste mundo. A missão cristã, como o próprio evangelho que lhe dá conteúdo, participa do caráter escatológico da redenção ofertada por Deus em Jesus Cristo: ela já está presente aí em muitos sinais de cura e salvação, mas aguarda a plenitude para o dia final, que só Deus pode realizar.

Cabe destacar outra ênfase. Jesus é o Senhor, sim, mas justamente o evangelho mostra que ele o é como “aquele que serve” e não como os “dominadores deste mundo”. A figura modelo aqui é a do servo sofredor de Isaías 53. Ele é aquele que não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos (Marcos 10.45). Ou conforme as palavras do hino citado por Paulo: “pois ele, subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus, antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, e reconhecido em figura humana, humilhou-se a si mesmo, e tornou-se obediente até a morte, e morte de cruz!” (Filipenses 2.5ss). O coração do evangelho é, pois, Jesus Cristo. O Senhor exaltado é o Messias crucificado e, como tal, “poder de Deus e sabedoria de Deus” (1 Coríntios 1.23s).

A dimensão seguinte apresentada por Padilla reafirma o evangelho como uma mensagem soteriológica.²²⁶ Como o Messias enviado por Deus, Jesus proclama não uma nova religião, mas a boa notícia do advento do reino de Deus. Seu anúncio é que Deus está atuando na história em sua pessoa. Mas não como Israel esperava e sim como o Deus que está aí para todos os povos. Sua mensagem tem uma prioridade explícita: ele revela um Deus que sai em busca dos perdidos, dos pobres, das prostitutas e pecadores, dos samaritanos e das mulheres

²²⁵ PADILLA, 1992, p. 81s.

²²⁶ PADILLA, 1992, p. 83-87.

estrangeiras. Ele vem para instalar uma nova ordem soteriológica, que irrompeu na história por meio de sua pessoa e ministério, um reino que traz salvação e no qual as pessoas mais pequeninas podem desfrutar as bênçãos da era messiânica e no qual podem começar a viver aqui e agora (Mateus 11.11; 21.31; 23.13; Marcos 12.34; Lucas 16.16).²²⁷

O conteúdo do evangelho anunciado pelos profetas já se revelou: agora Deus mesmo anuncia o seu “evangelho da paz”, o seu *shalom*, por meio de Jesus Cristo (Atos 10.36). E esta paz não é apenas um dom, mas Jesus é ele mesmo a paz prometida, pois nele e por meio de sua morte ele colocou um fim a toda inimizade entre as pessoas (Efésios 2.11-18). Assim, a proclamação das boas novas de paz tem como resultado o surgimento de uma nova comunidade, que supera as divisões humanas, étnicas, classistas, de gênero, históricas, e encarna as bênçãos da nova era: essa comunidade é a igreja (*ecclesia*). A salvação que Jesus traz é a libertação de tudo o que separa o ser humano do propósito de Deus para com a humanidade. Padilla assinala quais são os elementos que traduzem esta salvação:²²⁸

- Salvação é libertação das conseqüências do pecado (condenação, juízo, perdição, morte ou ira de Deus).
- Salvação é libertação do poder do pecado (quem crê é transportado para o reino do Filho do seu amor, no qual há redenção e remissão de pecados, cf. Colossenses 1.13).
- “A igreja não é o reino de Deus, mas é o setor da humanidade onde se experimentam as bênçãos da nova era, incluindo a salvação dos poderes da destruição”.²²⁹
- Em Cristo, as pessoas que crêem são revestidas de nova vida, sepultados com ele na morte pelo batismo, e ressuscitados com ele para caminhar uma nova vida (Romanos 6.4).
- O evangelho é, pois, “o poder de Deus para a salvação” (Romanos 1.16), mas não apenas porque liberta da culpa do pecado, mas também porque produz a fé, a esperança e o amor, que se manifestam no novo estilo de vida, cujo fundamento é o amor. A fé atua pelo amor (Gálatas 5.6; 14).
- A salvação se dá pela presença do dom do Espírito Santo. É o Espírito que comunica a vida eterna, bem como as virtudes éticas da nova vida (cf. Gálatas 5.22s). Ele é o Espírito Santo da promessa. Sua presença é sinal que aponta para o futuro, sendo ao mesmo tempo essencial para a vida de fé presente: “se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse tal não é dele” (Romanos 8.9). O Espírito é o Espírito de Cristo.²³⁰

²²⁷ PADILLA, 1992, p. 83.

²²⁸ PADILLA, 1992, p. 84-87.

²²⁹ PADILLA, 1992, p. 85.

²³⁰ Para um aprofundamento dessa afirmação, cf. BRANDT, Hermann. **O risco do Espírito: um estudo pneumatológico**. São Leopoldo: Sinodal, 1977, p. 81-122. Cf. também MOLTSMANN, Jürgen. **O espírito da**

- Salvação inclui, portanto, uma completa restauração da pessoa humana como a imagem de Deus, ainda que sua plenitude está reservada para o futuro de Deus (Romanos 8.21). A salvação como justificação pode ser distinguida da salvação como santificação e glorificação, mas pelo testemunho bíblico, estes três “tempos” da salvação jamais podem ser separados. E mais: a salvação anunciada e concretizada no evangelho não se limita à reconciliação do ser humano com Deus. Ela abarca a reconstrução da pessoa em todas as dimensões do seu ser. Por isto, tem a ver com a recuperação do ser humano para o propósito original de Deus para a sua criação.²³¹

O último aspecto que define o evangelho para Padilla é o chamado ao arrependimento e à fé. O evangelho anunciado espera uma resposta positiva. Arrependimento significa dar meia volta (em grego, *metánoia*) e, ao mesmo tempo, é perdão dos pecados, chance de começar uma nova vida. No Novo Testamento, o batismo era o selo desse reconhecimento e sinal de pertença a novo povo de Deus. Este aspecto é inseparável da fé na bondade de Deus, na graça de Deus, no amor de Deus. Abraão é considerado o pai da fé (Romanos 4.11,16), pois ele creu e isto lhe foi imputado por justiça (Romanos 4.9). Por fim, arrependimento e fé genuínos se manifestam em frutos de boas obras, sem que o princípio da salvação somente por graça seja afetado.

Nessa exposição fica evidente que Padilla trabalha com diferentes linguagens oriundas do Novo Testamento. Uma vez, enfatiza a linguagem escatológica e messiânica do reino de Deus e sua justiça como se encontra de forma mais seguida nos sinóticos e, em especial, nos evangelhos de Mateus e Lucas. Noutra, se vale da linguagem mais “teórica” de Paulo, o primeiro teólogo cristão a reinterpretar o evangelho recebido em categorias do mundo grego. Noutros textos ainda, se vale da terminologia do evangelho de João concernente à encarnação do verbo de Deus. Mesmo assim, Padilla tem o cuidado de articular estas diferentes linguagens num todo coerente, cuja finalidade é demonstrar a historicidade e a pertinência do evangelho do reino ou o evangelho da paz para o mundo contemporâneo, sem deixar de enfatizar que junto com o dom vem a exigência ou o compromisso da “obediência da fé” (Romanos 1.5), que visa glorificar o nome de Jesus neste mundo.

vida: uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 59-64 e 65-81. Para uma reflexão a partir da realidade da América Latina, COMBLIN, José. **O Espírito Santo e a libertação**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 37-52; 178-202.

²³¹ PADILLIA, 1992, p. 87.

O próximo passo para compreender a teologia da missão integral é examinar a compreensão de contextualização do evangelho. Para Padilla, a encarnação de Jesus Cristo é a forma que Deus escolheu para colocar-se ao alcance de todas as pessoas neste mundo. Ele o afirma explicitamente: “Deus se contextualizou em Jesus Cristo”.²³² Para Padilla, a correta compreensão deste ponto central do testemunho bíblico é condição para uma reflexão teológica relevante no Terceiro Mundo. Como observei acima, Padilla se mostrou crítico ao movimento missionário do século XIX que se implantou na América Latina com os mesmos padrões utilizados em outros continentes. Ao mesmo tempo, ele explicita que seu intuito não é menosprezar “o trabalho realizado pelas sociedades missionárias ocidentais, nem negar os benefícios que o Terceiro Mundo recebeu por seu intermédio”. Ele se entende como alguém, cujas “raízes cristãs guardam relação com o movimento missionário que tem seu centro de operações no Ocidente”.²³³ Seu objetivo, entretanto, é demonstrar as deficiências do trabalho missionário porque, do ponto de vista da missão integral, certos fatos “conspiram contra a contextualização do evangelho em cada cultura” e isto acaba impedindo que as igrejas evangélicas cheguem à unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus (Efésios 4.13).

Padilla expõe a questão seguindo três passos: primeiro, analisa a relação entre evangelho e cultura; depois, verifica como o evangelho chegou e se implantou no Terceiro Mundo; por último, apresenta sua tese sobre a necessidade da contextualização do evangelho hoje.

Não é possível aqui entrar em todos os detalhes de como Padilla trabalha a questão hermenêutica envolta na pergunta sobre a relação entre evangelho e cultura. A questão é complexa. Observo que bem no início de sua argumentação ele mesmo tropeça no conceito de aculturação.²³⁴ Na verdade, Jesus jamais se aculturou na sociedade judaica de seu tempo. E isto porque ele nasceu judeu e foi socializado como um menino na cultura judaica de sua época como qualquer criança.²³⁵ Mas o que importa destacar é a abordagem bíblica feita por

²³² PADILLA, 1992, p. 93. Para o que segue cf. todo o capítulo que trata deste tema, p. 93-119.

²³³ PADILLA, 1992, p. 94.

²³⁴ PADILLA, 1992, p. 94: “A Palavra de Deus se fez homem: aculturou-se, já que o homem é um ser cultural. Assim Deus se coloca ao alcance dos homens. Conseqüentemente, não é possível entender nem comunicar o evangelho sem referência à cultura”.

²³⁵ Para uma crítica do conceito de aculturação na teologia da missão, cf. SUESS, Paulo. Inculturação: desafios, caminhos, metas. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 49, fasc. 193, p. 81-126, mar. 1989. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A arca de Noé: apontamentos sobre sentidos e diferenças a respeito da idéia

Padilla. Efetivamente, quando se busca estudar a Bíblia de uma forma crítica, logo temos de enfrentar o problema hermenêutico, pois “não é possível entender a mensagem bíblica à parte de seu contexto original”. É preciso compreender desde a realidade bíblica as marcas das culturas semita e greco-romana que nela se fazem presentes. A tarefa exegética inicial, portanto, requer a construção de uma ponte entre o intérprete atual e os autores bíblicos mediante o “método histórico, cujo pressuposto básico é que a Palavra de Deus não pode ser entendida sem consideração do ambiente cultural e lingüístico em que ela foi originalmente dada”, isto é, o seu *Sitz im Leben*.²³⁶

Padilla faz referência a três fatores condicionantes para a compreensão da Palavra de Deus pelo seu intérprete: a) a atitude do intérprete frente a Deus; b) a influência da própria tradição eclesiástica dessa pessoa; c) a cultura do intérprete da Palavra. Nesse sentido, ele lembra um critério de James D. Smart: “Ninguém tem acesso direto ao conteúdo das Escrituras, seja pela perfeição de sua erudição ou pelo poder de sua inspiração. Cada compreensão do texto e cada afirmação quanto a seu significado é uma interpretação e, independentemente da exatidão com que possa expressar o conteúdo do texto, jamais pode ser igualada ao próprio texto”.²³⁷

Ou seja, de forma clara Padilla afirma que o trabalho do intérprete é exigente, pois ele está sempre presente na sua interpretação do evangelho, e nisso, como pessoa falível, sujeita a erros ou má interpretação. Ainda assim, a teologia, e especialmente a teologia bíblica, precisa assumir este risco em prol da contextualização e atualização da história bíblica. Pois esta anuncia boas novas que o são para hoje e aqui.

Por outro lado, Padilla admite que existem elementos favoráveis na cultura que colaboram para a tarefa da compreensão do evangelho. “Minha tese é [...] que cada cultura torna possível um enfoque do evangelho que traz à luz certas arestas que em outras culturas podem ter permanecido menos visíveis ou mesmo ocultas”. Assim, é possível e recomendável valorizar-se positivamente as diferenças culturais, porque elas servem para expressar “aspectos da verdade do evangelho que a teologia presa a uma cultura pode sobrepassar (sic)

de cultura. In: SUESS, Paulo (Org.). **Culturas e evangelização**: a unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos. São Paulo: Loyola, 1991, p. 21-40.

²³⁶ PADILLA, 1992, p. 95.

²³⁷ Cit. ap. PADILLA, 1992, p. 97.

com demasiada facilidade”. Ele defende que é urgente uma “recuperação da epistemologia do realismo bíblico”, considerando os seguintes pontos:²³⁸

- Há uma relação inseparável entre o conhecimento pessoal de Deus e a vida da comunidade onde o texto bíblico é interpretado.
- O conhecimento de Deus é pessoal e acontece no contexto da existência corporal da pessoa no mundo. A encarnação é uma negação da tentativa de chegar a Deus por meio do misticismo, do ascetismo ou de uma especulação racionalista.
- O conhecimento de Deus é pessoal e, por isto mesmo, envolve razão e emoção.

Mas isto ainda não soluciona a questão. Pois o intérprete do evangelho não tem acesso direto à sua mensagem nem pode penetrar no mundo dos autores bíblicos. Como chegar, então, a uma compreensão verdadeira? Resposta de Padilla: “Não obstante, o conhecimento de Deus que se revela no evangelho não lhe está vedado como um conhecimento pessoal nos termos que temos descrito e que é possível graças ao Espírito Santo, por cuja ação o evangelho se contextualiza”.²³⁹

Se isto é assim, então a encarnação é um elemento constitutivo do evangelho, o que exige que cada tentativa de comunicar o evangelho pressuponha uma inserção prévia e profunda por parte da pessoa que o comunica na cultura que recebe a mensagem. Outra consequência é que a mensagem precisa necessariamente ser traduzida de tal modo que o senhorio de Jesus Cristo se torne o fator determinante da vida em todas as suas dimensões, nessa nova realidade cultural. Sem este fato, o evangelho será apenas uma mensagem tangencial ou até irrelevante.²⁴⁰ Para que haja, pois, uma comunicação efetiva que possibilite uma resposta inteligente ao evangelho, é preciso levar a sério o ponto de contato da mensagem com a cultura dos ouvintes. Sem este esforço, provavelmente não haverá comunicação real da Palavra de Deus.²⁴¹

²³⁸ PADILLA, 1992, p. 99-100.

²³⁹ PADILLA, 1992, p. 100. Aqui se poderia perguntar ao autor se ele não está por demais preso a um tipo de “iluminismo evangélico”, pois há de se convir que toda exegese sempre é uma atividade culturalmente condicionada, e nenhuma descrição de Jesus e do evangelho será suficientemente isenta desse matiz cultural do intérprete. Devo esta observação ao professor Júlio Paulo Tavares Zabatiero.

²⁴⁰ PADILLA, 1992, p. 102.

²⁴¹ Aqui cabe lembrar o grande esforço de M. Lutero para traduzir o evangelho para o povo alemão no século XVI. Cf. LUTERO, Martinho. Prefácio ao Novo Testamento. In: LUTERO, Martinho. **Pelo evangelho de Cristo**. Obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984, p. 171-177. Entre muitas obras recentes que têm sido escritas para desdobrar esta tese do ponto de vista bíblico e teológico na América Latina, cf. COMBLIN, José. **A força da palavra**. Petrópolis: Vozes, 1986. MESTERS, Carlos. **Flor sem defesa**: uma explicação da bíblia a partir do povo. 3. ed. Petrópolis:

O que aconteceu em grande parte na evangelização do Terceiro Mundo e da América Latina, é que se subestimou esta necessidade teológica de reler o evangelho em categorias locais da cultura receptora. Assim, o velho preconceito dos evangelistas contra a teologia, acabou por voltar-se contra eles e contra o próprio desenvolvimento da compreensão do evangelho em profundidade. Para Padilla, isto significou que chegamos, sim, a formar uma igreja evangélica na América Latina, mas lamentavelmente, “uma igreja sem teologia”.²⁴² E as conseqüências dessa deficiência estão à vista, pois não existe comunicação do evangelho sem uma teologia que lhe dê suporte. Normalmente, ela está implícita nessa comunicação. Mas que teologia é esta que recebemos? Quais suas ênfases? Quais os desdobramentos que se pode esperar da interpretação que esta teologia proporciona?²⁴³

Respostas a estas perguntas são uma necessidade para retomarmos a missão da igreja nos dias de hoje a partir de novas bases e implicações. Efetivamente, “a América latina é uma igreja sem reflexão teológica própria. Alguém duvida disso? Então que constate quanto de nossa literatura cristã é traduzida do inglês [...] e quão pouco é escrita por nós. Que se veja quanto de nossa pregação se reduz a uma mera repetição de fórmulas doutrinárias mal-assimiladas, sem inserção em nossa própria realidade histórica”.²⁴⁴

Padilla assinala como a orientação teológica das missões ainda hoje prevalece em muitas igrejas e como isto acaba por interferir nos programas teológicos dos seminários, sem esquecer a pobreza litúrgica caracterizada pela abundância de corinhos ou de uma hinologia importada. É preciso enfrentar estas carências a partir da tomada de consciência do dano este tipo de teologia causa às igrejas, pois desconhece as perguntas do povo e fornece respostas que alheias às reais necessidades espirituais das pessoas.

Vozes, 1986. SCHWANTES, Milton. “**A terra não pode suportar suas palavras**” (Am 7,10): reflexão e estudo sobre Amós. São Paulo: Paulinas, 2004. TAMEZ, Elsa. **Contra toda condenação**: a justificação pela fé, partindo dos excluídos. São Paulo: Paulinas, 1995. Do ponto de vista de uma teologia popular, conferir as publicações do CEBI – Centro de Estudos Bíblicos, com sede em São Leopoldo, RS (<www.cebi.org.br>).

²⁴² Cf. PADILLA, 1992, p. 104.

²⁴³ Cf. PADILLA, C. René. El reino de Dios y la iglesia. In: PADILLA, C. René (Ed.). **El reino de Dios y América Latina**. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1975, p. 55-61.

²⁴⁴ PADILLA, 1992, p. 104s. Coerentemente, René Padilla dedicou boa parte de sua vida profissional não só para escrever e pesquisar temas bíblicos, pastorais ou interculturais. Ele se empenhou estrategicamente em publicar obras teológicas, boa parte de autores latino-americanos, que pudessem preencher este vazio e proporcionar o desenvolvimento de uma teologia autóctone, mais condizente com as perguntas e a situação do povo da América Latina, sobretudo os mais pobres. Foi o que procurei destacar no item 2.2.1 acima.

Caminhar no rumo da contextualização do evangelho significa que ele é aceito não apenas intelectualmente, mas de forma vivencial, existencial, de modo a tomar forma dentro do próprio contexto cultural do ouvinte da palavra de Deus. A palavra de Deus será, então, a base da teologia e a sua interpretação operada sob a ação do Espírito Santo. Só assim ela poderá ser ciência divina e não apenas ciência humana.

Uma das principais conseqüências da contextualização do evangelho na América Latina para a teologia é o questionamento sobre o que significa o crescimento da igreja evangélica. Padilla trata dessa questão com veemência. Ele afirma: “o crescimento numérico da igreja no Terceiro Mundo é somente o lado luminoso de um quadro que também tem o lado obscuro, representado pelos problemas que colocam a igreja frente a um grande desafio”.²⁴⁵

Por exemplo, em algumas regiões do continente a adesão ao cristianismo não significa o rompimento com o espiritismo ou outras formas de sincretismo. Sua pergunta é pertinente: até que ponto o cristianismo foi efetivamente recebido pelas pessoas que o professam? Em sua opinião, a necessidade mais urgente relacionada ao crescimento da igreja é uma nova ênfase no discipulado cristão que supõe uma submissão de toda a vida ao senhorio de Jesus Cristo.

Um dos mais sérios resultados do movimento missionário ocidental foi o fato da missão cristã ter sido identificada com a raça branca e o jeito ocidental de viver. Para Padilla, a “grande renúncia das sociedades missionárias para aceitar o chamado à cooperação [...] é suficiente para explicar a ‘convocatória para uma moratória’ feita pela Comissão de Missão Mundial e Evangelização do Conselho Mundial de Igrejas em sua assembléia realizada em Bangkok, em janeiro de 1973”.²⁴⁶ A idéia era considerar esta possibilidade em determinadas situações. Mas o debate da moratória missionária cresceu. A Conferência Panafricana de Igrejas resolveu adotar a moratória em sua reunião de Lusaka, em maio de 1974, com um argumento provocativo: “Se a moratória fizer com que as agências missionárias implodam, a

²⁴⁵ PADILLA, 1992, p. 140.

²⁴⁶ PADILLA, 1992, p. 144.

igreja africana poderá ter realizado um serviço redimindo o povo de Deus do hemisfério norte de um conceito distorcido da missão da igreja no mundo”.²⁴⁷

Em meio a esses debates, começou-se a perceber a necessidade de unidade no testemunho do evangelho, pois, “um evangelho universal exige uma igreja universal”. Isto significava na prática que a colaboração na tarefa missionária não era simplesmente algo de conveniência prática, mas a conseqüência necessária de uma percepção mais aguda do propósito de Deus para a igreja e para a humanidade, como revelado em Jesus Cristo. O apelo da unidade é condição para uma missão renovada, segundo Padilla. Ele argumentou assim na IV Conferência da Associação Internacional de Estudos Missionários, realizada em Maryknoll, Nova York, em 1978:

Porque há no mundo, uma igreja e um evangelho, a missão cristã não pode ser outra coisa que missão realizada em colaboração mútua. O cumprimento da oração de Jesus de que seus seguidores sejam um a fim de que o mundo creia requer hoje uma comunidade cristã supranacional que leve, ao mundo unificado pela tecnologia, um evangelho centrado em Jesus Cristo, o Senhor de todos. A missão é inseparável da unidade, e esta é muito mais que uma questão de estruturas. Ela tem a ver com a vontade de se alegrar com os que se alegram e chorar com os que choram; tem a ver (com palavras de Tillich) com ‘escutar, dar e receber’.²⁴⁸

Ora, com este posicionamento Padilla passou a enfatizar a compreensão de que a evangelização por si só não dá conta da missão segundo o evangelho. Diante da pobreza característica no Terceiro Mundo, diante da fome crônica que se abate sobre boa parte da população mundial, a missão cristã que se orienta para o desenvolvimento da pessoa integral, não poderia eximir-se de um envolvimento com a luta por justiça, por novos métodos de produção, por políticas de redistribuição das riquezas, por um novo estilo de vida que considere também as questões ambientais. Era necessário recuperar o conceito de profecia na teologia evangélica, para criar “modelos de missão centrados num estilo de vida profético,

²⁴⁷ Ap. PADILLA, 1992, p. 144. Sobre esta questão, cf. SCHERER, 1991, p. 18-31.

²⁴⁸ PADILLA, 1991, p. 145. Observo que Padilla evita cuidadosamente o uso do termo “ecumênico” nesse contexto e outros afins. Só mais recentemente é que ele tem defendido a necessidade de uma complementação entre estes dois termos que representam duas realidades, por vezes, separadas ou contraditórias: evangélico e ecumênico. Cf. PADILLA, 1997, p. 73-75. Cito: “*Desde la perspectiva de la misión integral, no hay lugar para la polarización entre lo ecuménico y lo evangélico. Ser cristiano ecuménico es ser un cristiano que concibe toda la oikoumene (la tierra habitada) como campo de acción transformadora de Dios. [...] Ser cristiano evangélico es ser un cristiano que concibe el Evangelio como la buena noticia del amor de Dios en Cristo Jesús, la Palabra viva de la cual da testimonio la Biblia [...] Es confesar y vivir el Evangelio de Jesucristo como Señor de toda la vida, por el poder del Espíritu Santo*” (p. 74).

modelos que apontem para Jesus Cristo como o Senhor da totalidade da vida, à universalidade da igreja e à interdependência dos seres humanos no mundo”.²⁴⁹

Em 1992, na abertura do III Congresso Latino-Americano de Evangelização (CLADE III), realizado em Quito, sob o lema: “Todo o Evangelho – Para todos os Povos – Desde a América latina”, Padilla retomou essas teses que para ele constituem o cerne da renovação da teologia da missão no final do século 20. Desde então, a idéia da **missão integral** se tornou mais conhecida em muitas igrejas e vem estimulando novas experiências de inserção de igrejas e grupos de evangélicos em periferias de grandes cidades, em movimentos sociais e até inspirando novas organizações sociais de promoção humana surgidas a partir da participação de pessoas vinculadas a igrejas evangélicas e, em alguns casos, até mesmo em parceria com setores da igreja católica romana e da sociedade civil.

Naquela ocasião, Padilla afirmou que a grande tarefa do Congresso seria a reflexão teológica. “Trata-se de uma busca do caminho da obediência concreta a Deus e em prol do seu Reino. Trata-se, enfim, da fé em busca de eficácia, mas a eficácia que se define em termos de fidelidade ao Evangelho”.²⁵⁰ Esta reflexão teológica assume características básicas: ela é comunitária, em primeiro lugar, porque “não queremos que este congresso seja um modelo do que Paulo Freire chama de ‘educação bancária’ [...]. Queremos que seja um evento de hermenêutica comunitária, um genuíno intercâmbio de idéias e experiência [...] em que todos e cada um dos participantes tragam sua contribuição para a reflexão a partir de sua própria perspectiva”. Um segundo aspecto é a tarefa espiritual. Espiritualidade entendida como a capacidade de discernir no momento histórico em que vivemos qual é a vontade de Deus para a vida prática. “Tem muito mais a ver com a sabedoria cujo princípio é o temor do Senhor do que com excelência acadêmica. Exige, portanto, além da capacidade de raciocinar, um espírito de oração e abertura à direção do Espírito de Deus”. Em terceiro lugar, é uma tarefa contextual. Ora, esta demanda decorre do próprio testemunho bíblico, pois nele aprendemos que a Palavra de Deus se encarnou no mundo. Na América Latina, a encarnação dessa palavra ocorreu de muitas maneiras, o que exige tanto um maior enraizar-se da palavra na realidade política, cultural e econômica do continente, como também um maior diálogo com as ciências

²⁴⁹ PADILLA, 1992, p. 150.

²⁵⁰ Cf. PADILLA, C. René. “Todo o evangelho para todos os povos desde a América Latina”. In: STEUERNAGEL, Valdir (Ed.). **No princípio era o verbo – todo o evangelho**. Curitiba: Encontro, 1994, p. 17. Para o que segue, cf. p. 17-22. Observo o uso de uma formulação muito cara a José Míguez Bonino, como ficou registrado acima no item 2.1.2: a fé em busca de eficácia.

humanas que ajudam a ler e interpretar esta realidade. Finalmente, há uma tarefa missiológica que parte do princípio de que no próprio centro da missão está a proclamação de Jesus Cristo como Senhor e que sua soberania se estende por toda a criação. A evangelização que temos a realizar abrange todos os aspectos da vida humana, tanto em sua dimensão pessoal quanto social. Padilla reafirma um de seus mais caros pensamentos:

Nosso objetivo ao evangelizar não é só que nossas congregações tenham mais membros, mas sim que a vontade de Deus seja feita, “assim na terra como no céu”. O foco de nossa reflexão [...] é a evangelização, mas não a evangelização por si só, e sim sua íntima relação com a missão integral, a missão do Reino de Deus e sua justiça. [...]

Falar de *todo o Evangelho* ou do Evangelho completo é falar do Evangelho como as boas novas de Jesus Cristo para a vida pessoal e social, para a esfera do espiritual e do material, para o tempo presente e a eternidade. Todo o Evangelho é o Evangelho que mantém a unidade entre a fé e as obras. [...]

O cerne deste Evangelho é Jesus, o Messias crucificado, poder e sabedoria de Deus [...] CLADE III quer [...] “estimular a visão missionária e fomentar a evangelização integral em todo o continente latino-americano e mais além deste. [...] Se nossa evangelização vai ser integral, temos de ampliar nossa visão de Jesus Cristo, o Messias crucificado, a fim de libertar-nos das dicotomias do passado. Uma evangelização integral só é possível com um Evangelho integral”. [...]

Como a Palavra, que no princípio estava com Deus e era Deus e se fez carne, assim também o Evangelho se encarna no povo de Deus em uma ampla gama de situações. Inevitavelmente [...] nós, como latino-americanos, entendemos, interpretamos e proclamamos o Evangelho desde a América Latina. [...]

Por trás do sofrimento e da desesperança que afligiam as multidões, Jesus identificou a ausência de líderes que se preocupassem com elas e lhes dessem sentido de direção e dignidade humana. [...] Onde estão hoje os líderes responsáveis por velar pelo bem-estar das grandes maiorias oprimidas e agonizantes do nosso continente: onde 62% da população vivem em condições de pobreza? [...]

Há algo de errado em nossa eclesiologia se aspiramos construir grandes templos que dêem lugar a nossas “megaigrejas”, mas fechamos os olhos às “megafavelas” que nos rodeiam. Algo está errado com nossa missiologia se pregamos João 3.16 [...], mas esquecemos 1 João 3.16-17 [...]. A igreja de que a América Latina necessita neste momento crítico de sua história não é a igreja de um cristianismo protestante que, em seu afã de servir a si mesmo, se deixa domesticar pelos poderosos e coloca à disposição destes, seu peso numérico. A igreja de que a América Latina precisa é aquela que carrega as marcas do Messias crucificado, Poder e Sabedoria de Deus.²⁵¹

Desde o início de seu ministério, René Padilla se viu como um teólogo a serviço da igreja. Isto se mostra a cada passo em sua vida e obra. No caso das referências críticas à igreja como acima citado, seu intuito não é desestimular a ação missionária, mas justamente resgatar

²⁵¹ PADILLA, 1994, 20-22. Cf. PADILLA, 1997, p. 96-98.

o sentido de sua existência como igreja de Cristo no mundo. Num outro artigo ele escreve que o propósito da igreja é encarnar os valores do reino de Deus e testemunhar do amor e da justiça revelados em Jesus Cristo, no poder do Espírito para a transformação da vida humana em todas as suas dimensões. O cumprimento desse propósito pressupõe uma verdadeira reviravolta nas igrejas, ou seja, todos os seus membros, sem exceção, pelo simples fato de terem sido integrados no corpo de Cristo, receberam dons e ministérios para o exercício de seu sacerdócio, para o qual foram “ordenados” mediante o batismo. A missão, então, não pode ser responsabilidade e privilégio de pequenos grupos de cristãos especialmente “chamados para o campo das missões”. Esta é a velha concepção missionária que já se mostrou equivocada historicamente. Neste momento histórico, cabe assumir o fato de que todos os membros da igreja, mesmo os mais humildes, “são membros do ‘sacerdócio real’ e, como tais, foram chamados por Deus ‘para que proclamem as obras maravilhosas daquele que nos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz’ (1 Pedro 2.9) onde quer que se encontrem”.²⁵²

Ainda assim, Padilla adverte: “A igreja não existe para satisfazer as demandas de crentes consumidores; a igreja existe para ‘equipar e mobilizar a homens e mulheres para a missão de Deus no mundo’” – citando a Brian D. McLaren.²⁵³ Com respeito a este novo paradigma de missão, Padilla enfatiza que ele não é nada novo. Trata-se, isto sim, da recuperação do conceito bíblico de missão, já que, de fato, a missão é fiel à esperança das Escrituras na medida em que se coloca a serviço do Reino de Deus e sua justiça. Conseqüentemente, é uma decorrência justa e necessária que esta igreja, no poder do Espírito, cruze a fronteira entre a fé a falta de fé não só em termos geográficos (a velha noção de missão), mas em termos culturais, étnicos, sociais, econômicos e políticos, com a finalidade de lutar pelas transformações da vida em todas as suas dimensões, de tal modo que as pessoas possam experimentar a vida abundante que Cristo lhes oferece. A missão cristã, assim, é muito mais do que palavras, ela tem abrangência cósmica, pois diz respeito “à qualidade de

²⁵² Cf. PADILLA, 2004, p. 54. Cf. PADILLA, 1997, p. 86-89.

²⁵³ Brian D. McLaren é teólogo, pastor e professor. Fundou a *Cedar Ridge Community Church*, em Spencerville, Maryland, próximo a Washington e Baltimore, nos EUA. É especialista em missão da igreja na era pós-moderna. McLaren é um dos gestores do movimento “igrejas emergentes”, sendo considerado um dos pensadores evangélicos mais influentes nos EUA atualmente. Recentemente foi publicado um primeiro livro seu em espanhol: **Más preparado de lo que piensas: la evangelización como danza en tiempos posmodernos**. Buenos Aires: Kairós, 2006.

vida, que se demonstra na vida que recupera o propósito original de Deus para a relação do ser humano com o Criador, com o próximo e com a criação”.²⁵⁴

Esta defesa do sacerdócio geral já estava presente no CLADE III. Participaram dele mais de mil pessoas, homens, mulheres, clérigos e leigos, indígenas e negros. Em sua avaliação, CLADE III evidenciou que há nas igrejas evangélicas uma nova geração de líderes competentes comprometidos com Jesus Cristo, muitos deles profissionais em diversas atividades, e que estão vivendo sua fé em diferentes áreas da sociedade, incluindo a política. Disse mais ainda:

Sem negar a necessidade da “formação e envio de missionários para outros continentes e contextos”, CLADE III vinculou a missão da igreja com o sacerdócio universal dos crentes e afirmou que “é para o cumprimento dessa missão que Jesus Cristo dotou a sua igreja de dons e do poder do Espírito Santo”. Constitui-se assim um marco que aponta para a participação de todos os crentes na obra de Deus no mundo como um aspecto essencial da missão da Igreja que é a missão do Reino.²⁵⁵

Nesse artigo, Padilla informa que a tese da **missão integral** nasceu no âmbito das reflexões feitas pela FTL, estimulada pelo evento de Lausanne (1974), mas assumida de forma mais continental a partir de CLADE II, realizada em Lima, Peru, em 1979, sob o lema “Que a América Latina escute a voz de Deus”. Missão integral não foi mais uma estratégia entre tantas que visavam expandir o evangelho no continente. Era antes uma semente que foi germinando e que tem em vista “a obediência a Jesus Cristo que se consolida num compromisso concreto com a missão do Reino no meio dos reinos deste mundo”.

Padilla examina com otimismo a caminhada contemporânea das igrejas na América Latina, que se estende até mesmo a certos setores do catolicismo romano, principalmente aqueles vinculados às comunidades eclesiais de base, apesar de recentes retrocessos.²⁵⁶ Mesmo assim, reconhece vários obstáculos para a concretização da missão integral. Em primeiro lugar, existem resistências que partem de dentro das próprias igrejas, por parte de

²⁵⁴ PADILLA, 2004, p. 55.

²⁵⁵ PADILLA, 1997 p. 119.

²⁵⁶ Cf. PADILLA, C. René. Introducción: Una eclesiología para la misión integral. In: PADILLA, C. René; YAMAMORI, Tetsunao (Eds). **La iglesia local como agente de transformación: una eclesiología para la misión integral**. Buenos Aires: Kairós, 2003, p. 38-40. Cf. também YAMAMORI, Tetsunao et al. **Servindo com os pobres na América Latina: os modelos de ministério integral**. Curitiba, Londrina: Descoberta, 1998, p. 151.

setores mais conservadores, geralmente pessoas e grupos melhor situados na sociedade. Um caso vivido por ele mesmo em sua comunidade num bairro de Buenos Aires serve de exemplo. Quando um jovem drogado se aproximou da congregação e pediu para trazer seus amigos porque encontrou naquele lugar pessoas que os escutavam e dispostas a aceitá-los como são, houve críticas por parte de algumas pessoas que não consideraram apropriado para a comunidade a participação daquele tipo de gente. Como não puderam fazer valer seu ponto de vista, acabaram afastando-se da congregação.²⁵⁷ Após descrever esta experiência, Padilla resume o aprendizado da comunidade com este fato:

A presença de jovens como Leo foi o meio que Deus usou para ensinar-nos *uma das lições mais importantes que precisávamos aprender: que a igreja de Jesus Cristo é uma comunidade de pecadores*. É claro que isto não nega que a igreja seja a ‘comunhão dos santos’. E ela o é porque foi ‘santificada’ em Cristo, em virtude de que não se separa da humanidade pecadora, mas se solidariza com ela e experimenta o perdão de Deus. Só uma igreja que vive a graça de Deus está em condições de anunciar a boa notícia de salvação em Cristo.²⁵⁸

Outro obstáculo pode ser o fato de o discipulado cristão acarretar sofrimento e perseguição. Cristo não prometeu sucesso aos seus discípulos nem muito menos a resolução de todos os seus problemas financeiros ou de prestígio social, étnico, cultural. Um dos ensinamentos mais difíceis para a comunidade e o discipulado cristãos tem sido, ao longo da história da igreja, o chamamento de Cristo a que cada qual venha a ele e aprenda a “carregar a sua cruz”, mesmo sabendo que o seu fardo é leve e ele estará sempre presente por meio de seu Espírito (Mateus 16.24). Padilla, então, pergunta: O que significa esta história de “carregar a cruz”, senão o fato de assumir os sofrimentos derivados da identificação com a causa de Jesus Cristo, que é a causa do reino de Deus e sua justiça? À luz desse ensino e do próprio sofrimento do Senhor, seus seguidores e seguidoras não deveriam surpreender-se caso sejam objeto de ódio ou perseguição por sua causa. Ocorre que a igreja tende a evadir-se das conseqüências de própria fé que professa. E cada vez que isto acontece, ela se afasta ou se coloca acima de seu Senhor. Torna-se sal que perde o sabor. Pergunta Padilla:

“Não é esta a tragédia da igreja constantiniana que se acomoda ao sistema vigente e converte o cristianismo em uma ideologia do mundo ‘ocidental e

²⁵⁷ Cf. PADILLA, C. René. Viñetas de una iglesia sierva. In: PADILLA, C. René; YAMAMORI, Tetsunao (Eds). **La iglesia local como agente de transformación: una eclesiología para la misión integral**. Buenos Aires: Kairós, 2003, p. 251-256.

²⁵⁸ Cf. PADILLA, C. René. Viñetas de una iglesia sierva. In: Id.; YAMAMORI, Tetsunao, 2003, p. 254.

cristão'? Uma igreja sem cruz é uma igreja sem Cristo, já que o único Cristo que o Novo Testamento conhece é o Messias crucificado".²⁵⁹

Sua última pergunta sobre este ponto é igualmente sintomática, especialmente considerando a resposta que formula:

Que significa hoje 'aceitar a Cristo'? Para muitos tudo se reduz a uma experiência religiosa vagamente referida a Jesus Cristo, da qual se derivam benefícios 'espirituais'. Essa maneira de entender a profissão de fé é, no mínimo, deficiente. Necessita ser corrigida por uma visão evangélica das implicações do discipulado cristão. Desde esta perspectiva, '*aceitar a Cristo*' é adotar a prática profética de Jesus, é apropriar-se de seu compromisso com o Reino de Deus e sua justiça, é disponibilizar-se a seguir seu caminho e a 'participar em seus sofrimentos e chegar a ser semelhante a ele em sua morte' (Filipenses 3.10). Em outras palavras, é *compartilhar sua missão e seu sofrimento*.²⁶⁰

Neste ponto, já é possível passar ao último item que desejo abordar a partir da teologia da missão de René Padilla. Refiro-me às reflexões que ele vem articulando desde os anos de 1990.²⁶¹ De um ponto de vista teológico, globalização e missão são questões afins porque dizem respeito à universalidade. Mas que globalização seria compatível com a missão universal do evangelho de Cristo?

2.2.3. Missão num mundo globalizado no início do século 21

A queda do muro de Berlim em 1989 foi um símbolo do desmonte que se deu desde então não apenas do regime comunista da antiga Alemanha Oriental, mas de todo o mundo comunista ou do socialismo real. Seguiu-se o esfacelamento da antiga URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, processo cujo personagem principal foi o Presidente Mikhail Gorbachev, eleito secretário-geral do Partido Comunista, em 1985, e presidente em 1990. Sua política de reestruturação do regime levou à súbita dissolução do regime soviético e de outros estados satélites na Europa.²⁶² Estes fatos puseram fim à guerra fria que dividiu o

²⁵⁹ PADILLA, 1997, p. 50-52. Ele faz referência ao despertar de consciência social numa comunidade negra do Mississippi, EUA, através da obra do "profeta negro" de Mendenhall, John M. PERKINS. Em sua obra **Justicia para todos** (Buenos Aires: Nueva Creación, 1988), Perkins oferece informações a respeito.

²⁶⁰ PADILLA, 1997, p. 62s.

²⁶¹ Cf. PADILLA, C. René. La misión en la década de los años noventa. **Boletín Teológico**, Buenos Aires, año 21, n. 34, p. 159-166, junio 1989.

²⁶² Cf. GORBACHEV, Mikhail. **Perestroika: novas idéias para o meu país e o mundo** (1987). 24. ed. atualizada. São Paulo: Best Seller, 1988. Cf. ainda HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos**, p. 465.

mundo, desde o final da 2ª Guerra Mundial, em dois campos opostos: capitalismo e comunismo. O capitalismo comandado pelos EUA e o comunismo tendo a frente a URSS.²⁶³

Nos anos de 1990, aos poucos, o mundo foi se acomodando à nova conjuntura internacional, determinada agora pela hegemonia militar e econômica da mais poderosa nação do planeta – os EUA, com suas políticas de intervenção e guerra, de propaganda maciça da cultura consumista e da ideologia liberal conservadora, influências que se espalharam rapidamente pelo mundo todo. A hegemonia militar norte-americana é incontestada, tanto que não respeita outras ponderações, nem mesmo as decisões da ONU – Organização das Nações Unidas, quando entende que seus interesses de “segurança nacional” estão sob risco. Foi o se viu após a tragédia do ataque às torres do World Trade Center, em Nova York, e ao Pentágono, em Washington, em 11/09/2001, quando o governo norte-americano do Presidente George W. Bush decidiu, em represália, invadir o Afeganistão atrás do grupo radical islâmico Al Qaeda e dos talibãs daquele governo, responsabilizados pelo ataque ao coração do capitalismo. Em 2003, com os mesmos argumentos, Bush decidiu invadir o Iraque, não escutando nem mesmo tradicionais aliados ou respeitando as resoluções da ONU. Esta guerra hoje se assemelha ao desastre da Guerra do Vietnã nos anos de 1960, mas a realidade parece não afetar as decisões do Pentágono.

Na década de 1990 impôs-se de modo mais nítido no cenário internacional a vitória de um novo modelo econômico neoliberal baseado nas doutrinas da Escola de Chicago (Milton Friedman e Friedrich von Hayek) e cuja ideologia ficou conhecida como neoliberalismo.²⁶⁴ Nessa nova conjuntura internacional passou a vigorar a política dos ajustes neoliberais, que obrigou as nações com grandes dívidas externas a enormes esforços para conterem os gastos públicos, rebaixando o nível de investimento interno, com o objetivo de saldar as dívidas com os credores internacionais. Foram anos de arrocho salarial, tanto no setor privado como

²⁶³ Cf. HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos:** o breve século XX: 1914-1991. 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 447-482. O autor explica o colapso da URSS com os seguintes argumentos: “O que levou a União Soviética com rapidez crescente para o precipício foi a combinação de *glasnost*, que equivalia à desintegração de autoridade, com uma *Perestroika* que equivalia à destruição dos velhos mecanismos que faziam a economia mundial funcionar, sem oferecer qualquer alternativa; e conseqüentemente o colapso cada vez mais dramático do padrão de vida dos cidadãos” (p. 468).

²⁶⁴ Cf. COMBLIN, José. **El neoliberalismo:** ideología dominante en el cambio de siglo. Santiago: Chileamerica CESOC, s/d, especialmente, p. 17-67. FERRARO, Alceu R. Neoliberalismo e políticas sociais: um pé em *Malthus*, outro em *Spencer*. **Universidade e Sociedade** (ANDES), Brasília, v. 9, n. 20, p. 21-33, 1999. Para Ferraro, o “neoliberalismo é muito mais um *movimento social* do que uma teoria; segundo, que ele se caracteriza como movimento social de caráter *reacionário*” (p. 21).

público, queda nos investimentos em saúde, educação, previdência social e infra-estrutura. Acentuou-se o desemprego em massa, a pauperização acelerada das camadas mais vulneráveis das sociedades dos países pobres, com reflexos na qualidade de vida da população, como crescimento da mortalidade infantil, maiores índices de violência, aumento generalizado de doenças endêmicas sanáveis como malária, tuberculose, dengue e outras, e o crescimento do problema número um nesses países: a fome crônica.

Paralelamente a este processo sócio-econômico, cujos reflexos na esfera política não demoraram a se fazer sentir, com a emergência de governos subservientes à política neoliberal (na América Latina foram exemplares os casos da Argentina, Uruguai, Chile e, de certo modo, também o Brasil pós-regime militar), ocorre uma verdadeira revolução tecnológica com a aceleração da ciência informática, da cibernética e da biotecnologia. O mundo que o final do século 20 anunciou ficou marcado, assim, pelo fenômeno da globalização. Como definir a globalização? Como ela interfere na caminhada das igrejas e no desenvolvimento de sua principal tarefa, a missão? Como responder aos desafios que a globalização coloca para as nações e seus governos, para as instituições da sociedade civil e para as igrejas no início do século 21? Quais as ideologias que ela veicula? Que valores culturais são disseminados neste contraditório e deslumbrante mundo novo?²⁶⁵

Atento ao movimento histórico, René Padilla enfrentou estas questões que o inquietavam desde o início dos anos de 1990. Entende ele que o processo de globalização tornou o mundo mais diminuto: “Por arte e magia de fatores como a transnacionalização dos capitais, da indústria, do comércio e do turismo, as comunicações via satélite, e a difusão de programas sociais, políticos e econômicos, o mundo é hoje mais do que nunca uma ‘aldeia global’”.²⁶⁶ Um dos sinais mais evidentes dessa globalização é certa homogeneização dos modos de viver, comandada pelos processos de digitalização dos meios de informação, através da cibernética, da informática e da eletrônica, processos que vão desde os sistemas educacionais, financeiros, científicos, culturais, até os serviços médicos, as novas técnicas de agricultura e controles de utilização de recursos naturais. As grandes cidades do mundo hoje são muito semelhantes com seus luminosos geralmente apresentados em inglês, a língua franca internacional, com seus sistemas de transporte, de serviços, de comunicação, de lazer e

²⁶⁵ Cf. SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Record, 2000..

²⁶⁶ Cf. PADILLA, 1997, p. 219.

turismo, e tantos outros setores da vida moderna. Desse ponto de vista, o que se observa é uma homogeneização dos modos de viver que influencia as formas culturais que lhe dão suporte. A matriz desse processo é, sem dúvida, a cultura e a economia ocidentais, sob o comando das nações ricas e tecnologicamente mais avançadas, tendo a frente os EUA. Este processo, porém, não consegue encobrir o fato de que as particularidades nacionais e as culturas locais, de igual forma e às vezes com mais força ainda, ganham visibilidade e maior espaço.

Padilla, entretanto, destaca que a globalização é a

adoção massiva de valores da cultura ocidental, uma cultura dominada pelo individualismo, o hedonismo, o materialismo e o consumismo. Nosso compromisso com Jesus Cristo demanda que nos façamos várias perguntas sobre este fenômeno que afeta profundamente a vida de nossos povos. Assim, por exemplo, como se relaciona a internacionalização da cultura ocidental com o propósito de Deus de unir todas as coisas sob o mando de Cristo? É a globalização secular um meio que aponta para o fim que Deus quer realizar em Jesus Cristo, ou antes, é um fator adverso à vinda do Reino de Deus? O que há de positivo e o que há de negativo no atual avanço da uniformidade cultural a nível global, e como se avalia esta teologicamente à luz da obra reconciliadora universal que Cristo realizou mediante sua morte e sua ressurreição?²⁶⁷

Em 2006, René Padilla foi convidado pelo Seminário de Teologia de Princeton, EUA, para uma série de palestras, em que procurou aprofundar este tema, do ponto de vista da teologia evangélica latino-americana. Foram três conferências. Na primeira ele retoma o desenvolvimento histórico da globalização atual. Na segunda, relaciona esta realidade nova com os pobres. Na terceira, apresenta a sua resposta teológica à globalização imperial com a proposta da missão integral. No que segue vou sintetizar as idéias principais que ele apresentou naquela oportunidade e verificar quais as questões que ele ressalta para a teologia da missão no mundo globalizado do século XXI. Ao final, vou apresentar perguntas ou questões que me parecem exigir maior aprofundamento ou debate.²⁶⁸

²⁶⁷ Cf. PADILLA, 1997, p. 220.

²⁶⁸ Neste item estarei me valendo de quatro textos de autoria de René Padilla, ainda não publicados. São os seguintes textos, que recebi por correio eletrônico diretamente do autor: *Imperial Globalization and the Globalization of Solidarity (Introduction)*; I – *The Historical Development of Imperial Globalization*; II – *Imperial Globalization and the Poor*; III – *Imperial Globalization and Integral Mission*. As referências deste item correspondem a estes textos. Para diferenciar as citações colocarei entre parêntesis apenas o número da palestra, sem citar a página da minha impressão do texto. A palestra III foi publicada: cf. PADILLA, C. René.

Na introdução, Padilla contrapõe a globalização da solidariedade à globalização imperial. E aqui uma chave de leitura e um posicionamento político e teológico, ao mesmo tempo. Globalização é, como qualquer fenômeno histórico, algo ambíguo, que pode ser avaliado de diferentes perspectivas. Há o lado positivo (por exemplo, maior comunicação entre pessoas e povos, ou o desenvolvimento de tecnologias da saúde ou mais “limpas”), mas também, o negativo, a imposição de uma única via econômica e cultural, e a exclusão da maior parte da humanidade dos benefícios dessa modernização. Padilla evita a ambigüidade ao afirmar, logo no início, que em sua abordagem globalização denota o sistema econômico predominante que vigora no mundo atual, isto é, o sistema capitalista neoliberal, intimamente relacionado com a nova tecnologia e a cultura-ideologia do consumismo que o caracteriza. Assume, assim, uma postura crítica prévia.

Para entender a globalização, duas pressuposições são necessárias: o fator econômico tem um papel decisivo na globalização, pelo qual o mundo virou um *shopping center* global, controlado pelo comércio, a produção e as finanças, que vão de mãos dadas com o consumismo. O promotor principal da globalização é o Ocidente, representado pelos EUA. É o que permite afirmar que vivemos um tipo de integração econômica mundial que se expressa como uma globalização imperial, cujo centro geopolítico são os EUA. Estamos, portanto, diante de um novo momento histórico em que se torna necessário avaliar o que significa a realidade desse novo imperialismo.²⁶⁹

Padilla relaciona quatro características que corroboram esta afirmação: 1) impérios são construídos a partir da centralização do poder (político, econômico, cultural, RZ); 2) são firmados por estruturas sócio-econômicas e militares de controle; 3) são legitimados

Imperial globalization and integral mission. **The Princeton Seminary Bulletin**, Princeton, v. XXVII, n. 1, New Series, p. 5-22, 2006. Quando minha exposição corresponder a esta parte publicada, será esta a referência citada.

²⁶⁹ Uma das perguntas em aberto na argumentação de Padilla se refere justamente a este termo-chave em suas exposições, principalmente porque há uma vasta literatura que tratou do tema do imperialismo, tanto do ponto de vista político quanto econômico, tecnológico, cultural. Cf. IANNI, Octavio. **Imperialismo e cultura**. Petrópolis: Vozes, 1976. Segundo Ianni, a Doutrina Monroe, apresentada pela primeira vez ao Congresso dos EUA em 02/12/1823, é o núcleo da ideologia do imperialismo norte-americano na América Latina. Foi nessa oportunidade que Monroe defendeu a interdependência dos povos da América Latina sob a liderança dos EUA (p. 100). Para um estudo mais recente sobre o assunto, cf. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

religiosamente por poderosos mitos; 4) são sustentados pela proliferação de imagens imperiais que cativam a imaginação da população.²⁷⁰

Há, portanto, semelhança entre a dominação do Império Romano, no primeiro século, e a presente configuração do Império Norte-Americano, o que permite traçar paralelos entre a mensagem de Jesus e a presente situação em que nos encontramos como pessoas e igrejas cristãs.²⁷¹ Padilla se propôs responder à seguinte questão: qual o papel da igreja de Jesus Cristo no contexto da atual globalização? E, em decorrência, quais os efeitos que ela acarreta em todas as áreas da vida humana, sejam pessoais ou sociais.

A globalização, na verdade, remonta às grandes navegações do final do século 15 e cujo símbolo maior foi a chegada de Cristóvão Colombo, em outubro de 1492, às terras do “Novo Mundo”, mais tarde, chamado de “América”. A conquista das terras e gentes fazia parte dos objetivos dessa empreitada, movida por um verdadeiro desejo “místico” de realizar velhas profecias bíblicas como a que aparece em Isaías 60.8s citada no diário de Colombo.

Havia na conquista um amálgama de motivações religiosas e econômicas, além das motivações políticas de engrandecimento do reino. Padilla destaca três fatores que se mesclam de forma preocupante nessa ideologia: a cobiça (ouro, prata, pedras preciosas); o etnocentrismo (oferecer gentes para o reino de Castela); e a justificação religiosa (acrescentar gentes à igreja para a maior glória de Deus).²⁷² Não cabe aqui retomar este pano de fundo histórico já abordado anteriormente nesta tese. Importa destacar a análise comparativa que Padilla faz entre a forma imperial que o catolicismo ibérico adotou para evangelizar a América e seus habitantes, com a evangelização compulsória via *requerimiento*, guerras justas e imposição de padrões culturais alheios aos povos da terra; e a forma moderna com que o cristianismo protestante e as sociedades missionárias expandiram a fé cristã na senda aberta pelo colonialismo dos países europeus e o norte-americano, a partir do século 19.

Se, de certa forma, se pode caracterizar o cristianismo colonial ibero-americano como o primeiro cristianismo mundial que surgiu na história, isto se deve ao fato de que estava

²⁷⁰ PADILLA, 2006, Introduction.

²⁷¹ Cf. MÍGUEZ, Néstor. Artigos sobre o tema in <www.cetela.com.br>. Artigos: El Imperio y la cruz; El Imperio y después; Imperio y precariedad.

²⁷² Cf. para outra avaliação desse período histórico: WESTHELLE, Vítor. Conquista y evangelización en Latinoamérica: tres modelos misioneros y una presunción en común. In: **Voces de protesta en América Latina**. Chicago: LSTC; Centro de Estudios Teológicos y Pastorales José David Rodríguez, 2000, p. 5-32.

integrando povos e nações numa forma de imperialismo global, que se caracterizava por objetivos contraditórios: civilizar com base no escravismo. O cristianismo daí decorrente era belicoso ou guerreiro.²⁷³ Padilla lembra que havia vozes críticas contrárias a este pensamento e prática hegemônicas, como Bartolomé de Las Casas e outros. O que temos, então, é um cristianismo cooptado pelo sistema imperial colonial dos países ibéricos, o que exigiu uma luta secular por libertar o evangelho e a fé cristã de sua submissão ao poder imperial.

Num salto histórico, Padilla analisa o cristianismo protestante e sua contribuição específica na América Latina influenciada pelo catolicismo ibérico. Padilla concorda que o protestantismo foi responsável por uma nova era do cristianismo. Ele chama a atenção para o fato de que, na história do continente, a chegada do protestantismo coincidiu com as lutas de independência em relação aos países da península ibérica, bem como a adoção de novas formas de pertença religiosa e compromisso por meio de uma fé pessoal, de cunho progressista. Por outro lado, caberia considerar com maior acuidade o fato de que o protestantismo chegou dentro de um pacto neocolonial imperial, só que agora, sob hegemonia dos EUA, embora seja importante não esquecer o papel da Inglaterra, da França, da Holanda e outros países escandinavos em momentos anteriores da história colonial latino-americana e caribenha. Há, pois, similaridades entre os dois períodos históricos.

Padilla afirma que são três os princípios que o moderno capitalismo assume como fundamentos filosóficos racionais: 1) o primado do método matemático (Galileu e Descartes) nas ciências em geral; 2) o princípio da racionalidade sócio-constructiva (Hobbes e Rousseau); 3) o princípio da liberdade individual e da igualdade (Locke e Spinoza).²⁷⁴ Estes princípios, que estão na base da Declaração de Independência dos EUA e da nova Constituição francesa, foram resumidos por Jeremy Bentham com o seguinte mote: “o máximo de felicidade para o maior número possível”.²⁷⁵

A ideologia da modernidade adotou estes princípios oriundos do Iluminismo, e os reinterpretou fazendo com que se transformassem em eficiência econômica, que é a base para

²⁷³ Cf. HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800**: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 31-65.

²⁷⁴ Para o que segue, cf. palestra I mencionada anteriormente.

²⁷⁵ O princípio utilitarista formulado por Bentham foi posteriormente desenvolvido por John Stuart Mill, cujo pensamento ainda hoje é muito influente nos EUA. Cf. STUART MILL, John. **Utilitarianism**. New York: The Liberal Arts Press, 1949. STUART MILL, J. **Sobre a liberdade**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991, é considerado um clássico do liberalismo democrático.

a autodeterminação individual e a defesa da propriedade privada como fundamentos do desenvolvimento econômico. A ideologia do progresso e a fé que ela despertou através da economia, da ciência e da tecnologia completam o programa da modernização, do qual a globalização de nossos dias é apenas o último estágio.

A globalização capitalista conta com instrumentos privilegiados, entre os quais cabe mencionar: 1) as corporações transnacionais; 2) a classe capitalista transnacional (burocratas globalizados, políticos, profissionais); 3) a cultura-ideologia do consumismo. Estes instrumentos concentram um poder que permite cruzar fronteiras nacionais sem assumir maiores compromissos com atores, agências ou instituições nacionais.

O outro lado desse complexo processo é o fato de que a pobreza no mundo aumentou exponencialmente, assim como as desigualdades entre as nações, as classes sociais e as pessoas. Cresceu também a violência direta e estrutural, bem como a competição comercial entre os países, sem esquecer a gravidade da questão ambiental e o efeito estufa, por exemplo. Padilla afirma que a atual guerra no Iraque desencadeada unilateralmente pelos EUA é exemplar para entender o processo de dominação mundial. “Como negar que [...] esta guerra é motivada pela cobiça? Não será esta guerra um claro exemplo de uma política externa marcada pelo terrorismo de estado a serviço dos interesses das grandes corporações?” Padilla afirma que o poder da “classe transnacional” está intimamente ligado com o poder das corporações, de modo que estaríamos diante de uma “polarização de classe”, isto é, de um lado os descendentes do iluminismo, a aristocracia transnacional dos materialmente ricos e politicamente poderosos, e de outro, o crescimento da massa de pobres, privada de direitos em qualquer lugar do mundo, pessoas que não conseguem satisfazer as necessidades básicas para viver. O pior é que essa disparidade só faz aumentar. Pobres são os “excluídos”, gente relegada pelo mercado a ser mera expectadora do jogo econômico, na verdade, excluída do mercado, mas não totalmente da sociedade da qual faz parte. São estas pessoas que primeiro sofrem as conseqüências das drásticas reduções dos orçamentos públicos dos países em relação à educação, saúde, seguridade social, previdência social e outros serviços básicos. Como não conseguem providenciar suas próprias necessidades, do ponto de vista do sistema, elas são vistas como *custo social* do desenvolvimento macro-econômico. Elas são as vítimas

do sistema colocadas de lado como um sacrifício humano requerido pela “idolatria do mercado”.²⁷⁶

A esta realidade, cabe acrescentar outro fator preponderante na relação entre povos e setores sociais: o etnocentrismo. Existem filósofos e teólogos que encontram justificativas para estas disparidades. No século 19 a doutrina do Destino Manifesto serviu como justificativa para o expansionismo norte-americano, com o argumento de que cabia à grande nação do norte a tarefa verdadeiramente profética de levar aos outros países o “Messias político” (Hermann Melville). Padilla encontra uma reiteração dessa ideologia imperialista nos discursos do Presidente George Bush Senior, quando em 1991, ele deu início à Operação Tempestade no Deserto, afirmando, entre outras coisas, que “nós temos a responsabilidade de servir como farol para o mundo, [a responsabilidade de] usar a nossa força e recursos para ajudar quem sofre nas trevas da tirania e da repressão”.²⁷⁷

Assim como no século 16 o teólogo Juan Ginés de Sepúlveda foi um dos que fez a defesa exemplar do etnocentrismo ibérico, desqualificando os povos indígenas da América, nos tempos atuais o capitalismo dominante também encontra seus teólogos, como é o caso do norte-americano Michael Novak, citado por Padilla. Novak escreveu um livro em 1982 que se tornou referência para a teologia do capitalismo democrático.²⁷⁸ Para Padilla, este livro é uma defesa “acadêmica” do etnocentrismo do sistema dominante. A questão central para Novak não é a pobreza que resulta do capitalismo, mas como criar riqueza, a riqueza das nações. Sua resposta, baseada principalmente no sucesso do capitalismo norte-americano, é que sua riqueza só foi possível devido à democracia política e à não interferência governamental nas questões que regem a economia de mercado. Para Padilla, este argumento acaba confirmando o axioma conhecido: os pobres são pobres porque carecem da organização do sistema e da inteligência que os faria ricos. Com sua tese, ele simplesmente ignora que as pessoas são afetadas diferentemente pelo chamado capitalismo democrático. Assim como o mesmo sistema proporciona inteligência e riqueza para alguns, produz na outra ponta, pobres. E a pobreza não é fruto simplesmente da má vontade das pessoas.²⁷⁹

²⁷⁶ Padilla se refere aqui ao livro de ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. **A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia**. São Paulo: Vozes, 1989.

²⁷⁷ Tratei da doutrina do Destino Manifesto no item 1.2 desta tese.

²⁷⁸ Cf. NOVAK, Michael. **O espírito do capitalismo democrático** (1982). Rio de Janeiro: Nórdica, s/d.

²⁷⁹ Cf. PADILLA, Palestra II, também para o que segue.

A atual sociedade de consumo prioriza o poder do dinheiro e das coisas materiais em todas as áreas da vida. Estes são os valores dominantes que regem a vida de milhões de pessoas. O objetivo básico do sistema é a acumulação. O consumismo responde a esta motivação básica. Tudo pode ser comercializado nesse sistema: desde idéias até objetos ou pessoas. O filósofo alemão J. Habermas descreveu esta realidade como a “colonização das formas de viver”.²⁸⁰

Para autores recentes como Michael Budde e Robert W. Brimlow, a globalização imperial encontrou sua legitimação religiosa num cristianismo protestante que eles chamam de **Christianity Incorporated** (título do livro publicado em 2002), um tipo de privatização da fé que trocou os valores do reino de Deus pelos valores da sociedade de consumo. Conseqüentemente, este tipo de cristianismo rejeita qualquer envolvimento em questões de justiça econômica e social. Para Padilla, só é possível defender esta posição descontextualizando argumentos bíblicos como João 18.36 ou Romanos 13.1. O mesmo se pode dizer em relação à acomodação da igreja à sociedade de consumo, algo que condiciona a vida de milhões de pessoas, também cristãs, numa sociedade como a norte-americana. Nesta primeira palestra, Padilla concluiu que a globalização imperial promovida pelos países ricos é a culminação de um processo histórico que começou há quinhentos anos. Ele se caracteriza por priorizar a ganância e o etnocentrismo com uma justificação religiosa. Este sistema representa um enorme desafio para a missão cristã contemporânea em todo o mundo porque ele é abrangente e planetário. Teologicamente, Padilla pergunta: como assumir a experiência de *shalom* que Jesus proporciona aos que o seguem, em meio a uma situação dominada por outra paz, a *Pax Americana*?²⁸¹

Na segunda palestra, Padilla parte de uma análise crítica do livro de Thomas L. Friedman, **O mundo é plano** (2005), no qual o autor apresenta a nova mentalidade global que perpassa o *establishment* intelectual que dá sustentação ideológica à globalização.²⁸² Friedman divide a história recente em três grandes eras: 1) a Globalização 1.0, que vai de 1492 até por

²⁸⁰ Li esta formulação num artigo de jornal escrito por Habermas e traduzido ao português, mas não consegui mais encontrar a referência.

²⁸¹ Com esta pergunta René Padilla encaminha a segunda palestra, II – Imperial globalization and the poor. No que segue, remeto ao texto de Padilla que passo a resumir. Cf. IANNI, 1976, p. 105-113. Ianni informa que a expressão *Pax Americana* é atribuída ao economista e conselheiro governamental norte-americano W. W. Rostow (p. 105) desde os anos de 1960.

²⁸² FRIEDMAN, Thomas L. **O mundo é plano**: uma breve história do século XXI. Rio de Janeiro; Objetiva, 2005.

volta de 1800; 2) a Globalização 2.0, que durou de 1800 até 2000 (e só é interrompida pela Grande Depressão e pelas Duas Grandes Guerras do início do século XX); foi na segunda parte dessa era, devido à queda dos custos de comunicação (em sua última fase, por causa da fibra ótica e da criação da *World Wide Web* em sua versão inicial), que se pôde assistir ao nascimento e maturação da economia global propriamente dita. Nesse momento histórico, as grandes indagações eram: como a minha empresa se insere na economia global? Como tirar proveito das oportunidades? Como posso me globalizar e colaborar com outras pessoas, por intermédio de minha empresa?²⁸³

3) A resposta se dá com o início da terceira era: a era da Globalização 3.0, que não só encolheu o tamanho do mundo como também, ao mesmo tempo, aplainou o terreno.

A força dinâmica dessa era, que lhe confere seu caráter único, explica Friedman, “é a recém-descoberta capacidade dos *indivíduos* de colaborarem e concorrerem no âmbito mundial”, de tal modo que a partir de agora os *indivíduos* deverão se indagar: “como é que *eu* me insiro na concorrência global e nas oportunidades que surgem a cada dia e como é que *eu* posso, por minha própria conta, colaborar com outras pessoas, em âmbito global?”²⁸⁴.

Padilla responde a estas afirmações dizendo que, não obstante, o mundo permanece redondo! Em sua crítica à Friedman, ele argumenta que esta descrição do mundo plano ou achatado falha precisamente ao desconsiderar o fato de que a maioria das pessoas no mundo é pobre e, por isso, não tem acesso ao mundo da alta tecnologia, aos bens e serviços que Friedman descreve como elementos fundamentais da Globalização 3.0. Mesmo que, numa hipótese ótima, três bilhões de pessoas seriam beneficiárias da globalização, como Friedman argumenta, ainda seria verdade que a metade (!) da população do mundo estaria excluída desse sistema econômico, vivendo em condições de pobreza extrema. A partir dessas colocações, Padilla pergunta: qual é a situação dos pobres no mundo globalizado? Quais são as causas da pobreza? Qual é a responsabilidade cristã em face da pobreza?

Padilla parte de uma concepção bíblica para a qual pobre é a pessoa “enfraquecida, destituída de poder, sem direitos reconhecidos, marginalizada ou socialmente excluída, normalmente por razões econômicas”, e não só a pessoa espiritualmente humilde. Ademais,

²⁸³ FRIEDMAN, 2005, p. 17s.

²⁸⁴ FRIEDMAN, 2005, p. 19.

num mundo atual, pobres são milhões e milhões de pessoas que carecem do essencial para sobreviver. O valor dessas pessoas é praticamente nulo, pois elas nada possuem, de modo que não conseguem se tornar consumidoras, o que, afinal, define a relação de pertença à sociedade moderna.

Ora, no hemisfério Sul, com índices altos de mortalidade infantil e analfabetismo, a maior parte das pessoas vive com carências as mais diversas: falta comida, água potável, roupa, casa, cuidados de saúde, educação e trabalho, sem considerar a crescente destruição ambiental. Padilla arrola alguns números para ilustrar estas situações, que confirmam como nas últimas décadas só tem aumentado o fosso entre os mais ricos e os mais pobres. Atualmente, 15% da população mundial possuem 79% da riqueza, enquanto os 85% restantes ficam com apenas 21%. O número de pobres, segundo relatório recente publicado por CEPAL – Comissão Econômica da América Latina, cresce rapidamente, de modo que 1,3 bilhão de pessoas vive hoje com apenas um dólar por dia. Em torno de 25 mil crianças morrem de fome a cada minuto. Na outra ponta, 18% da população mundial consome 80% da energia disponível. Padilla analisa, então, o caso do México após a assinatura do Tratado Norte-Americano de Livre Comércio (NAFTA, em inglês), com os EUA e Canadá nos anos de 1990, como um exemplo de como a globalização pode ser perniciososa. Apesar de toda a propaganda internacional, o resultado dessa integração econômica não deixa dúvidas sobre quem perdeu com o negócio: 40% da população mexicana vivem na pobreza. Não surpreende, portanto, a crescente migração de mexicanos, a maior parte de forma ilegal, para os EUA. Se em 1970 as estatísticas registraram 28.000 pessoas, 238 mil na década de 1990, na presente década este número alcançou 390 mil. Atualmente, vivem nos EUA pelo menos 27 milhões de mexicanos, uma quarta parte em situação de pobreza.

Tal situação, porém, não é privilégio somente de quem vive fora dos EUA. A tragédia do Furacão Katrina, que se abateu sobre New Orleans recentemente, demonstra que também há muitos pobres nos EUA, e estes são, sobretudo, afroamericanos! Ao comentar o fato e relacioná-lo com a tese de Th. Friedman, Padilla afirma que apesar do baixo interesse do governo federal norte-americano para a reconstrução das casas dos atingidos pela destruição, ainda assim, o crédito se dirigiu preferencialmente aos mais endinheirados, enquanto os pedidos das famílias mais pobres foram em grande parte rejeitados. Diante disso, ironiza Padilla, o mundo plano de Friedman “é um mito”.

Evidentemente, este tema exigiria uma análise complexa para evitar simplificações. Pois, não existem causas isoladas, o que permite Padilla afirmar que além das econômicas, há também fatores sociais, políticos, culturais e religiosos envolvidos na questão. Do ponto de vista teológico, pobreza é a ausência de *shalom* em todos os seus significados. Reportando-se ao biblista Thomas D. Hanks, Padilla afirma que desde a perspectiva bíblica, a causa da pobreza é a opressão do fraco e sem poder. Ele cita Hanks que escreve: “Opressão é uma categoria estrutural fundamental da teologia bíblica, e sua evidência está confirmada pelo grande número de raízes hebréias que o termo denota [...]; à característica básica de muitos textos que a ele se referem [...] e ao significado que opressão tem na mais importante confissão de fé de Israel (Dt 26.5-9)”.²⁸⁵

Padilla relaciona casos de países que – no contexto da globalização – foram praticamente à bancarrota, prejudicando a vida de milhões de pessoas. Ele analisa a crise dramática que atingiu a Argentina em 2001, da qual o país ainda hoje procura se livrar. Menciona ainda o programa de privatizações de empresas estatais como uma das recomendações dos organismos internacionais para que os países pobres diminuam as suas dívidas externas, o que não resolve o problema. E aponta a corrupção que atinge, sobretudo, as classes dirigentes como um mal que revela a ausência de valores éticos bem como o desejo preponderante de satisfação individual de bens materiais, ignorando o bem comum.

Diferentes analistas da economia internacional têm demonstrado como os países da América Latina já estão integrados nesse sistema econômico opressivo e desigual, de modo que seus governantes têm pouca margem de manobra para controlar o processo. O discurso da globalização, em grandes traços, é o discurso das “realidades econômicas transnacionais”. O que foi efetivamente globalizado é o sistema neoliberal capitalista tendo como centro os países industrializados.²⁸⁶

²⁸⁵ HANKS, Thomas D. **Go so loved the Third World: The biblical vocabulary of oppression**. Maryknoll, N.Y: Orbis, 1983, p. 28 (grifo do autor).

²⁸⁶ Padilla na Palestra II cita aqui o teólogo alemão Ulrich Duchrow, que tem desenvolvido pesquisas sobre a relação entre economia e teologia. Cf. DUCHROW, Ulrich. **Alternatives to global capitalism: drawn from biblical history, designed for political action**. Heidelberg: International Books; Kairos Europa, 1995. DUCHROW, Ulrich. O cristianismo no contexto do mercado global. **Concilium**, Petrópolis, v. 270, n. 2, p. 50-63, 1997. DUCHROW, Ulrich; HINKELAMMERT, Franz. **La vida o el capital: alternativas a la dictadura global de la propiedad**. San José, Costa Rica: DEI, 2003.

Padilla cita como uma referência para seu argumento a “Declaração de Chicago” (1973) emitida por um grupo de evangélicos que resgatou a centralidade da justiça no conhecimento do Deus bíblico. Nela há um *mea culpa*, pelo qual se reconhece que os evangélicos nos EUA não proclamaram a justiça de Deus na injusta sociedade norte-americana. Deplora ainda o histórico envolvimento e a conseqüente responsabilidade da comunidade evangélica para com o racismo, tanto em termos individuais como institucionais.

Esta Declaração serviu de base para o grupo “Evangélicos para a Ação Social” em 1978. Os principais argumentos bíblicos desse movimento se basearam no seguinte: Deus é o Deus da justiça. E justiça tem a ver primeiramente com as relações entre as pessoas e a correção de toda e qualquer forma de iniquidade que venha a ocorrer nessas relações.²⁸⁷ Além disso, o testemunho bíblico demonstra que Deus assume o lado do enfraquecido. Ele se coloca a favor do oprimido e contra o opressor, a favor do explorado e contra o explorador, a favor da vítima e contra o agressor (Salmo 9.9, 18; Salmo 11.5s; Salmo 103.6, Salmo 136.5-9 e inúmeros outros textos). Esta teologia bíblica causa reações desencontradas na comunidade cristã, pois há quem reaja contra esta parcialidade de Deus.

Para Padilla, contudo, o que se pode afirmar com segurança é que justamente a imparcialidade de Deus é que o faz agir desde modo. Segundo Deuteronômio 10.17-19, o fato de Deus ser o Deus dos deuses e o Senhor dos senhores é que o leva a fazer justiça ao órfão e à viúva, a amar o imigrante, a lhe dar pão e roupa. Por ser assim, Deus recomenda a seu povo: “amem o imigrante, porque vocês foram imigrantes no Egito”.

Padilla seleciona o conceito de *shalom* (paz) – entendido como abundância de vida para todo o ser humano – como aquele que melhor descreve a justiça de Deus, pois ela é a base para a redistribuição do poder social, político e econômico. A paz se estende às pessoas e às comunidades em que vivem, por extensão, atinge aos povos e nações. Assim, paz e justiça se completam. Elas estão conectadas biblicamente com outro conceito profético central, a misericórdia (*hesed*) que também pode ser traduzida pela palavra solidariedade como em Miquéias 6.8.

Em suas propostas com relação à missão da igreja, Padilla anota alguns passos: 1) em primeiro lugar, a defesa do interesse dos pobres como aspecto essencial da missão cristã; 2)

²⁸⁷ Cf. PADILLA, 1997, p. 41-43.

praticar a justiça antes que rituais religiosos (Isaías 58.6s); 3) a defesa da busca por libertação do pobre e do oprimido, como parte da ação profética cristã, pois é urgente eliminar as conseqüências das injustiças. Responder a este chamado não é algo opcional para a pessoa cristã. Isto diz respeito à resposta ao Filho do Homem que, como diz Marcos, “não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos” (10.45). Este é o único caminho para podermos proclamar que um mundo diferente é possível, testemunhando assim que Jesus Cristo, o Messias crucificado e o Senhor ressurreto, é soberano.

O acima exposto serviu como um preâmbulo para a afirmação da tese da missão integral.²⁸⁸ Padilla retoma um escrito de 1978 e reafirma seu apelo a uma parceria na missão cristã global. Uma das questões mais desafiadoras, nos dias atuais, é as igrejas reconhecerem-se a si mesmas como a comunidade global de Jesus Cristo, chamada por ele para ser sua testemunha num mundo marcado pela globalização imperial, por injustiça e pobreza, guerra e violência, materialismo e a destruição da criação de Deus.²⁸⁹

A ocidentalização do mundo, outro nome para a globalização imperial, não conseguiu fazer do mundo uma única família humana. A questão que se coloca para a teologia cristã é se, de fato, cremos que é possível chegar a uma humanidade reconciliada de acordo com a promessa de Deus (Efésios 1.9-10). Padilla percebe aqui três questões que irão mover o cristianismo no século 21: 1) de um cristianismo ocidental para um cristianismo global; 2) a libertação do cristianismo do cativo ocidental (isto é, do materialismo idólatrico, do individualismo ontológico, da fé no progresso tecnológico); 3) a solidariedade global na missão do reino. Como já vinha acontecendo em escritos anteriores, Padilla se vale aqui da expressão “missão de Deus” como correlativo de missão integral.²⁹⁰ Vou referir-me a isto mais adiante.

Para Padilla é preciso superar a velha distinção entre igrejas-mães e igrejas jovens para se chegar a uma parceria na missão global ou uma “parceria na obediência” na missão de Deus, como na Conferência de Whitby, em 1947. Esta proposta ganhou força na Conferência de Willingen, em 1952. Lá o conceito de “missão de Deus” chamou a atenção para o fato de que a igreja não envia, mas é comunidade enviada. Padilla faz referência à Conferência de

²⁸⁸ Cf. PADILLA, 2006.

²⁸⁹ Cf. PADILLA, 1992, p. 139-151. No que segue, resumo o texto citado na nota anterior. Quando necessário, citarei a página correspondente.

²⁹⁰ Cf. PADILLA, 1997, p. 31-33; 34-36;

Ghana, em 1958, na qual três pontos foram destacados: 1) a igreja é missão; 2) a base para esta missão acontece em qualquer lugar, cada comunidade cristã vive numa situação missionária; 3) missão acontece em parceria, o que significa a superação do paternalismo na missão (das igrejas do primeiro em relação às do terceiro mundo).²⁹¹

É nesse contexto de superação do cristianismo ocidental no momento da globalização imperial que Padilla reafirma a necessidade da igreja libertar-se dos padrões culturais que refletem o cativo ocidental do cristianismo. Nesse sentido, a implementação da parceria na missão é algo coerente com o cristianismo global, cujas raízes se encontram nas boas novas do reino de Deus.

Sem desconsiderar o grande trabalho feito pelos missionários ocidentais nos assim chamados campos de missão, é fora de dúvida que aquela visão missionária falhou em algo central, qual seja, a mistura entre o anúncio do evangelho e a bagagem cultural ocidental, o que incluía a idolatria do materialismo, o individualismo ontológico e a fé no progresso possibilitado pela tecnologia. Estes três pontos demonstram a necessidade de libertar o cristianismo de uma visão distorcida da vida e do ministério cristão.

Esta questão se resume na observação do lugar que a riqueza ocupa na cultura ocidental, a preeminência da propriedade privada e a centralidade das relações comerciais, que atualmente proporcionam a emergência da sociedade de consumo, isto é, a sociedade que valoriza as pessoas pelos bens que elas adquirem. Este tipo de sociedade pode ser identificado com o ditado: “Eu possuo, eu sou”. A exacerbação dessas tendências coloca em risco o mundo inteiro e as relações entre os países e as pessoas. Há quem pergunte se o sistema capitalista global não estaria num processo de desintegração. Isto se deve a que a economia não tem mais controles. A organização política da sociedade é insuficiente. Para manter a paz é necessário controlar os mercados. Sem estes controles, a economia global provavelmente entrará em colapso, como escreveu o mega investidor G. Soros.²⁹²

²⁹¹ Cf. GEORGE, Sherron Key. **Participantes da graça**: parceria na missão de Deus. São Leopoldo: Sinodal; CLAI, 2006. George afirma: “Parceria não é apenas um meio, um método ou uma abordagem de missão. *Parceria é uma dinâmica fundamental do trino e missionário Deus de amor, que é, age e se relaciona em parceria mútua ao enviar o Filho, o Espírito e a igreja ao mundo como instrumentos da missão salvadora de Deus*” (p. 13).

²⁹² Apud SOROS, George. **La crisis del capitalismo global**: la sociedad abierta en peligro. Buenos Aires: Sudamericana, 1999, p. 21. É interessante cotejar estas afirmações com outras dos que defendem a longa vida

A pergunta de Padilla, diante desse quadro, está relacionada à compreensão de um dito de Jesus: “Ninguém pode servir a dois senhores. [...] Vocês não podem servir a Deus e às riquezas” (Mateus 6.24). Como o dinheiro é o fetiche da sociedade global, como acolher o chamamento de Deus expresso por Jesus? O único caminho, segundo Padilla, é libertar o cristianismo do materialismo idolátrico para deixar-se guiar pelo Espírito de Deus. Isto significa redescobrir a atualidade de textos como Lucas 12.15.

Padilla reporta-se a um conceito de Robert Bellah sobre o “individualismo ontológico” que, na cultura dos EUA, se assenta na idéia de que “o indivíduo é o único ponto firme da realidade”, para afirmar que este pensamento gradualmente se desenvolveu como parte do processo de modernização e trouxe como resultado a fragmentação da vida.²⁹³ Foi este desenvolvimento que deteriorou o que Bellah chama de “ecologia social”,²⁹⁴ o que contribuiu para a falta de integração entre as pessoas, preocupadas exclusivamente com seus interesses privados. Os efeitos desse individualismo no cristianismo ocidental são evidentes. Sobretudo, nas igrejas protestantes há um visível e amplo déficit na eclesiologia, o que se percebe na forma como muitas pessoas entendem a igreja: ela é primariamente uma soma de indivíduos e não o povo de Deus, o corpo de Cristo, a comunidade do Espírito. Conforme Padilla, muitas dessas idéias acabaram sendo exportadas no trabalho missionário da igreja. Em sua análise, o crescimento numérico do protestantismo na América Latina não pode ser compreendido sem a adoção de sofisticadas técnicas de marketing, voltadas para a prosperidade individual, métodos de auto-ajuda e muito espetáculo. Estes fatores, combinados com uma redução do conteúdo da mensagem cristã e uma defasada atitude na formação de discípulos preparados para viver sua fé em cada dimensão da vida, têm contribuído para tornar o cristianismo cativo

do atual sistema econômico global. Cf. ALTMAN, Daniel. Longa vida à globalização. **Zero Hora, Cultura**, p. 8, Sábado, 13/01/2007. No artigo este doutor em economia pela Universidade de Harvard e colunista do *International Herald Tribune* e do *New York Times* rebate as críticas de um possível e futuro retrocesso na integração econômica mundial. Mesmo no que se refere à pobreza, ele entende que China e Índia são exemplos de como, através da abertura crescente da economia e do crescimento do mercado exportador, se conseguiu tirar “milhões de pessoas da pobreza”. Ele só não explica a que preço isto se deu! Sobre a China, cf. no mesmo suplemento MOREIRA, Carlos André, p. 4-5, artigo sobre o risco de “latinização” de sua economia (a crescente desigualdade social entre os 10% mais ricos que controlam 40% da riqueza daquele país, enquanto os 10% mais pobres ficam com apenas 2%).

²⁹³ BELLAH, Robert et al. **Habits of the heart: individualism and commitment in American life**. Berkeley, Los Angeles: University of California, 1985, 276. Bellah é um representante do comunitarismo, corrente filosófica dos EUA muito debatida atualmente naquele país.

²⁹⁴ BELLAH, 1985, p. 284. No capítulo 2 desta tese fiz referência a este conceito, ao expor as idéias de Boaventura Sousa Santos.

do estilo de vida que vigora no império global. Libertar-se desse individualismo é uma necessidade urgente não só por causa da igreja, mas também da humanidade.

Esta fé no progresso por meio da tecnologia é um tipo de fé secularizada que se tornou parte da cultura ocidental, pelo menos desde a revolução industrial. O otimismo da sociedade ocidental também se fez presente no cristianismo e na história da missão cristã moderna. Não raro, missionários viam a si mesmos como protagonistas de um movimento de vanguarda, que poderia transformar o mundo não apenas por meio do evangelho, mas também através da difusão da ciência e da tecnologia.

Em sua crítica, Padilla faz referência a um estudo de Bob Goudzwaard (1979), que descreveu a sociedade ocidental como um “sistema de progresso” afetado por três vulnerabilidades: 1) a vulnerabilidade ecológica; 2) a vulnerabilidade econômica (sobretudo, motivada pela inflação e o desemprego estrutural); 3) a vulnerabilidade humana (segundo a qual as pessoas aceitam o contínuo ajustamento a demandas externas como modelo para a vida).²⁹⁵ Segundo aquele autor, a sociedade atual é uma “sociedade túnel” cuja luz está eternamente à espera no futuro. Ou seja, provavelmente a luz no fim do túnel é algo inalcançável. Para Goudzwaard, o progresso tornou-se um problema, enquanto o túnel se tornou a nossa armadilha.²⁹⁶

Deste modo, para Padilla, a ideologia do progresso que se estendeu para o mundo dos dois terços tornou-se um instrumento da dominação imperialista, uma vez que veio associada exclusivamente à economia e totalmente divorciada da ética. Na presente circunstância, o desafio da igreja cristã é mostrar qual a relevância da esperança, cuja raiz está em Jesus Cristo e não na ideologia do progresso. A partir da fé em Cristo, a igreja é chamada a experimentar libertação da fé no progresso tecnológico, para viver e anunciar o triunfo final do amor e da justiça.

Em sua exposição sobre a missão integral no contexto da globalização imperial, Padilla propõe a solidariedade global como resposta cristã no contexto da missão do reino. Sua proposta pode ser dividida em três pontos interconectados: 1) cidadania global; 2) comunidade global; 3) missão global.

²⁹⁵ Ap. GOUDZWAARD, Bob. **Capitalism and progress**: A diagnosis of Western society. Toronto: Wedge, 1979, p. 136-150.

²⁹⁶ Apud GOUDZWAARD, 1979, p. 185.

As pessoas precisam dar-se conta de que em todo e qualquer lugar é impossível viver sem compartilhar um sentido de humanidade comum e os mesmos direitos humanos. A cidadania, atualmente, se deriva de uma dupla pertença: ao lugar de origem e à pertença à cidadania global, conforme assevera Theodore M. Hesburgh.²⁹⁷ Segundo este autor, não há razões para a discriminação ou para a exclusão social. Para a fé cristã, cada pessoa humana é imagem de Deus. Esta é uma premissa de igualdade que faz parte da tradição cristã e fornece a base para uma moderna democracia, que sobreviveu na cultura ocidental, apesar da secularização. Mas a aceitação destes valores não é pacífica, especialmente quando conflitam com os interesses particulares de pessoas e países.

Retomando o argumento da centralidade da paz na mensagem bíblica e a sua relação intrínseca com a justiça (Isaías 32.17), Padilla anota que a luta dos cristãos pela paz mundial é fundamental para a cidadania global, sobretudo no que tange à prioridade da justiça em relação aos pobres e oprimidos.

É fundamental, portanto, restaurar a ecologia social como prioridade da missão cristã global. Esta prioridade está associada ao mandamento de Deus por justiça para o pobre. Padilla estabelece aqui uma relação entre este mandamento e a atitude de Jesus em relação às riquezas e aos que possuem riquezas. Na mensagem de Jesus, o reino de Deus e sua justiça é central, o que implica uma radical transformação na concepção de uma religião privada. O chamado de Jesus ao discipulado é algo radical (Mateus 16.24).

Considerando a realidade das igrejas na Ásia, África e América Latina, elas intuitivamente perceberam que, em meio à pobreza e opressão, a relevância do evangelho se dá a partir das questões da justiça e da paz. Foi por isso que as teologias nascentes nesses continentes privilegiaram uma aproximação com as realidades sócio-econômicas e políticas. Se as igrejas do ocidente desejam ouvir estas teologias, elas deverão ultrapassar a barreira das preocupações de uma experiência religiosa individual para se envolver com a luta por justiça e paz em seus próprios contextos e em todo o mundo. A evangelização do mundo é inseparável da redescoberta do evangelho como “boas novas para os pobres”, afirma Padilla. Só assim se há de superar o paternalismo na missão para privilegiar relações de interdependência. A parceria na missão em escala global é uma necessidade urgente. E isto

²⁹⁷ Apud MINEAR, Paul S. **Pledge alliance: patriotism and the Bible**. Philadelphia: Geneva, 1975, p. 32.

supõe reconhecer honestamente as diferenças culturais e assumir a atitude de aprendizagem mútua. Nesse sentido, todas as igrejas têm algo a aprender e a ensinar, a dar e a receber.

Diante do sistema capitalista global, que posição devem assumir aquelas pessoas que confessam Jesus Cristo como Senhor de toda a criação? Padilla faz referência ao Fórum Social Mundial que se realizou em Porto Alegre em 2005, reunindo 130 mil pessoas, sob o lema “Um outro mundo é possível”, como um exemplo secular da luta por justiça em escala mundial. Como cristãos, será que podemos crer que este outro mundo – um mundo de justiça e paz – é possível?

A resposta de Padilla, em primeiro lugar, rejeita um tipo de cristianismo que seja cooptado para legitimar o *status quo*, como descrita no livro **Christianity Incorporated**.²⁹⁸ Este tipo de proposta não visa transformar, mas conformar-se ao mundo do capitalismo global. Para Padilla, o desafio para os cristãos é redescobrir o poder transformador do reino e da justiça de Deus no meio dos reinos deste mundo. Contra a centralização do poder global na Casa Branca, nós precisamos confessar Jesus como Senhor dos senhores. Contra os “principados e potestades” representados pelas corporações de negócio, as instituições financeiras internacionais e o Pentágono, nós somos chamados a “praticar o direito, amar a misericórdia, caminhar humildemente com [nosso] Deus” (Miquéias 6.8). Contra os mitos da “liberdade” e da “democracia” legitimados pelo sistema controlado pelo poder financeiro, somos chamados a denunciar os males do cristianismo empresarial e a abraçar a alternativa de um estilo de vida centrado no reino de Deus e numa comunidade restauradora de justiça, que traz paz para pobres e oprimidos.²⁹⁹

A missão integral procura justamente ser uma resposta a este mundo dominado pela globalização imperial. Trata-se de chegar a uma solidariedade global na missão de Deus e seu reino, que diz respeito à totalidade da criação sob a soberania de Jesus Cristo, no poder do Espírito e para a glória de Deus.

²⁹⁸ BUDDE, Michael; BRIMLOW, Robert W. **Christianity incorporated**. Grand Rapids: Brazos, 2002.

²⁹⁹ PADILLA, 2006, p. 22.

2.2.4. Síntese e questões para debate

A modo de síntese, anoto que a teologia da missão de René Padilla apresenta um fio vermelho coerente, que encontro em seus escritos desde a conferência apresentada em Lausanne (1974). Para ele, evangelização e responsabilidade social, anúncio do evangelho e luta por justiça e paz são duas faces do mesmo evangelho de Jesus Cristo. Qualquer tentativa de separar estas duas faces implica num reducionismo do evangelho que distorce a mensagem de Cristo num ponto central. A tese da **missão integral**, que surgiu no âmbito das reflexões da FTL no início dos anos de 1970, foi assumida por ele como um desafio para a vida toda. Em minha exposição, procurei demonstrar justamente este ponto. Nos últimos escritos, percebo até mesmo uma radicalização na reflexão de René Padilla, sobretudo, em suas invectivas contra a globalização, cujo centro geopolítico são EUA, o atual império global. A globalização cresce no mundo com a disseminação da cultura individual-consumista, evidentemente contrária ao espírito evangélico da comunhão, da partilha e do amor mútuo. A idéia da missão integral responde a uma hermenêutica bíblica crítica que encontra no testemunho bíblico a defesa do pobre e do enfraquecido como uma chave para entender a justiça de Deus, a graça, a salvação e o próprio ministério de Jesus (Lucas 4.16ss). O Deus bíblico e aqueles que nele crêem são arautos dessa mensagem de paz com justiça, levada às últimas conseqüências por Jesus no seu caminho até a cruz. A comunidade de fé que recebeu a graça e o perdão salvador desse Deus não tem, portanto, opção nesse caso: ou ela se coloca junto às vítimas do sistema global, ou ela se acomoda ao *status quo*, tornando-se infiel ao mandamento e à graça de Deus.³⁰⁰

1. Se bem entendi, para Padilla o conceito de **missão integral** é a forma encontrada pela teologia evangélica da América Latina de reinterpretar o conceito ecumênico da missão de Deus. Encontro em seus escritos uma tentativa honesta e fundamentada de assumir uma visão ecumênica de missão que envolva todas as igrejas num testemunho comum “para que o mundo creia”. Sua idéia de interdependência e parceria na missão são concretizações dessa visão. O que impede que estas idéias, que certamente têm base no trabalho prático de igrejas mais identificadas com o Movimento de Lausanne, se tornem predominantes nos meios

³⁰⁰ Entrementes, vários teólogos ligados ao Movimento de Lausanne têm desdobrado a tese da missão integral. Como exemplos, cf. CARRIKER, Timóteo. **Missão integral**: uma teologia bíblica. São Paulo: SEPAL, 1992. VV. AA. **Missão integral**: proclamar o reino de Deus vivendo o evangelho de Cristo. 2º Congresso Brasileiro de Evangelização. Belo Horizonte, 27/10 a 01/11/ 2003. Viçosa: Ultimato, 2004. KOHL, Manfredo Waldemar; BARRO, Antonio Carlos (Orgs.). **Missão integral transformadora**. Londrina: Descoberta, 2005.

evangélicos da América Latina? Além disso, me parece que o cuidado de enfatizar o conceito de missão integral e secundariamente relacioná-lo em textos mais recentes com a teologia ecumênica da *missio Dei* é uma tentativa de não romper com setores do movimento de Lausanne que ainda hoje resistem a uma maior cooperação com o movimento protestante ecumênico que se expressa institucionalmente em organismos como o CMI. Esta é uma suposição que careceria de maior fundamentação, mas que considero plausível. Possivelmente, a noção de *missio Dei*, para muitos evangelistas, é ampla demais e não retém com suficiente clareza a centralidade da missão evangelizadora.

2. Percebo que a relação entre missão integral e globalização precisa ser mais trabalhada. René Padilla o fez com muita argúcia. O argumento bíblico da universalidade do evangelho e do propósito de Deus de que todas as pessoas cheguem ao conhecimento da verdade e se tornem um corpo em Cristo é forte e evidente. A unidade do povo de Deus é uma graça escatológica (já presente, mas ainda não em plenitude). Mas a pergunta em aberto é a seguinte: como relacioná-la tanto com o escândalo das divisões das igrejas cristãs quanto com a tentativa histórica de um sistema econômico global de tornar-se a única via para a convivência humana, sabendo-se das suas inconsistências e extrema perversidade para a maior parte da humanidade? A divisão do cristianismo e a luta aberta entre igrejas e grupos cristãos, sem dúvida, comprometem qualquer esforço missionário no mundo atual.

3. O que pode favorecer a libertação do cristianismo ocidental das amarras que o tornam cativo de uma cultura-ideologia individualista e consumista? Qual o caminho para uma igreja que opta pelos pobres e enfraquecidos da sociedade global? Qual é mesmo o sentido da missão integral no mundo globalizado? A visão crítica proposta por René Padilla, sobretudo em seus últimos escritos, merece ser aprofundada, tanto nos seus aspectos eclesiológicos (o sentido da participação da igreja cristã nas transformações por que passa o mundo neste início de século) quanto no aspecto sociológico e cultural.

CAPÍTULO 3. CONTRIBUIÇÕES PROTESTANTES À TEOLOGIA DA MISSÃO – II: IGREJAS DE IMIGRAÇÃO

3.1. A teologia da missão em Valdir Raul Steuernagel

3.1.1. Trajetória biográfica e teológica: “a missão precisa assumir a grandeza da encarnação”

Valdir Raul Steuernagel nasceu a 05/03/1950, em Joinville, SC, filho de Raul, operário ferrador e soldador, e de Isolde, costureira. A vida da família foi sempre muito simples, com recursos limitados, mas animada por muita vontade de trabalhar e melhorar de situação. A cidade faz parte de uma típica zona de colonização alemã e suíça, na qual se falava o alemão nas ruas. Steuernagel conta que esta foi sua língua materna. Como a 2ª Guerra Mundial havia terminado fazia alguns anos, o uso do alemão pelas pessoas descendentes dessa etnia estava novamente permitido no Brasil, após os traumas do período da nacionalização das escolas e da perseguição aos teuto-brasileiros promovidos pela ditadura do Presidente Getúlio Vargas.³⁰¹

A família Steuernagel era filiada à Igreja Evangélica Luterana na cidade, mas sua participação era de cunho tradicional. Como escreve Steuernagel:

Era uma espécie de reminiscência de um protestantismo cultural transplantado da Alemanha, no qual o alemão (a língua, RZ) e a igreja luterana se pertenciam mutuamente de maneira quase inseparável. Em casa

³⁰¹ Para este item sigo o depoimento do autor publicado em: STEUERNAGEL, Valdir. Sangre de peregrino. In: PADILLA, C. René (Ed.). **Hacia una teología evangélica latinoamericana: ensayos en honor de Pedro Savage**. Miami: Caribe, 1984, p. 147-154. Valho-me também da entrevista pessoal realizada em Curitiba, em 03/11/2006. Quanto faço referência a outro escrito, citarei a fonte correspondente. Para uma descrição mais coloquial de sua infância, cf. STEUERNAGEL, Valdir. **Obediência missionária e prática histórica: em busca de modelos**. São Paulo: ABU, 1993, p. 190s (Apêndice 2).

quase não havia interesse na igreja. O importante era trabalhar. [...] Tratava-se de uma espécie de ‘calvinismo tardio’ que levou a família a construir um quarto adicional e uma garagem e a comprar um automóvel usado, com aspirações de classe média. No lar, se aprendeu o alemão e o português, trabalho e disciplina, diversão e estudo, vida ao ar livre e família equilibrada. Papai era disciplina e mamãe, refúgio.³⁰²

O despertar da fé pessoal se deu na adolescência, num momento de afirmação da vida e da juventude. E esta experiência se deu, de modo especial, no contato com missionários da MEUC – Missão Evangélica União Cristã, um movimento interno à igreja evangélica de confissão luterana, procedente da Alemanha e de cunho pietista. Foi nos grupos de estudo bíblico que se deu um contato mais evidente com a fé em Jesus Cristo e um compromisso pessoal com ele. A MEUC tinha princípios bem claros: conversão, edificação e comunhão. Afirma Steuernagel que as origens do pietismo alemão de Jacob Spener, que acentuava as doutrinas da Reforma, mas em rompimento com a fria ortodoxia do século XVII, eram evidentes no movimento missionário, que, além de proporcionar a experiência da comunhão em pequenos grupos (que Spener chamava de *collegia pietatis*),³⁰³ estimulava o estudo do evangelho e propunha uma vida coerente com sua mensagem. Steuernagel afirma que, sem absolutizar a importância desse movimento na igreja, mantém uma dívida de gratidão para com ele pela forma como influenciou sua vida.

Em decorrência dessas experiências, em 1967, decidiu interromper seus estudos seculares e o trabalho como auxiliar de escritório, para dedicar-se intensivamente a um curso bíblico na Escola Bíblica daquele movimento, na cidade de São Bento do Sul, SC, onde permaneceu por um ano.³⁰⁴ Suas lembranças mais fortes, entretanto, não parecem muito agradáveis, pois o regime do internato era “prussiano”, destacando-se dois problemas maiores, a seu ver: primeiro, as aulas eram proferidas em alemão, enquanto todo ambiente

³⁰² STEUERNAGEL, 1984, p. 148s.

³⁰³ Cf. SPENER, Jacob. **Missão para o futuro: pia desideria (1675/76)**. Curitiba: Encontro; São Bernardo do Campo: IEPGCR, 1996. Cf. também DREHER, Martin N. **A igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 120-127. Dreher afirma que o pietismo “acentuou o lado ‘subjetivo’ da Igreja: a congregação. Com isso foi estimulada a tendência ao separatismo e à formação de conventículos, designados de *ecclesiola in ecclesiae* (a igrejazinha na Igreja). Como a Igreja [...] estava ligada ao Estado, muitas vezes surgiu entre pietistas o acento radical da concepção da separação entre Igreja e Estado. O acento na renovação ética gerou uma série de iniciativas para a renovação da sociedade. [...] ao criticar o que chamava de formalismo da Ortodoxia, o Pietismo acentuou a recepção do Espírito Santo e a experiência religiosa” (p. 121).

³⁰⁴ Nessa instituição, que entretanto passou por grandes mudanças, funciona atualmente a FLT – Faculdade Luterana de Teologia, reconhecida pelo MEC – Ministério da Educação, do governo brasileiro <www.ceteol.com.br>.

tinha um inegável toque germânico. Como resultado, o seu “idioma espiritual” era o alemão, língua na qual estudava a Bíblia e orava, apesar do uso ordinário do português entre os estudantes. Para Steuernagel, configurou-se então um sério problema que era: “como cruzar a ponte entre a vida espiritual e a vida cotidiana”. Esta questão ele só veio a resolver mais tarde.

O segundo problema, de ordem cultural, era a rigidez da escola. “O cristianismo e a disciplina, a fé e a obediência, o Evangelho e o ‘legalismo’ andavam juntos, na perspectiva de uma ética cristã individualista em que os princípios estavam por cima das pessoas e ainda, talvez, do amor”. Até então, ele havia estudado à noite, realizando um curso técnico de contabilidade. Com as economias de seu trabalho, reuniu condições para fazer a escola bíblica por um ano. Em 1968, voltou a Joinville para completar o ensino médio, mas agora com uma novidade. Apesar das dificuldades sentidas em São Bento, foi em 1967 que Steuernagel sentiu-se chamado por Deus ao ministério. Se esta idéia havia cruzado sua vida de adolescente, nesta oportunidade ela voltou com mais força. Ele entendeu que Deus o estava chamando a seu serviço. Decidiu, então, ingressar na Faculdade de Teologia da IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, de São Leopoldo, RS, na época, o único centro de formação para o ministério pastoral da igreja.³⁰⁵ Conceitos como chamado e vocação se tornaram preciosos para Steuernagel nesse momento de sua vida.

Para Steuernagel, entrar na Faculdade de Teologia significou assumir a identidade luterana e um compromisso com sua igreja, o que implicava uma ruptura com a MEUC, pois esta Missão era extremamente crítica à orientação “liberal” daquela faculdade, na qual predominava então a difusão da teologia alemã e alguns dos conflitos teológicos próprios da Alemanha. Assim, na primeira parte de sua formação teológica a influência germânica continuou muito forte, mas agora sem a herança pietista.

O currículo seguia os parâmetros importados das universidades alemãs, como também a maior parte da literatura e do corpo docente. Só aos poucos professores brasileiros começaram a assumir algumas cadeiras e a direção da Instituição. Quer dizer, a

³⁰⁵ Cf. HOCH, Lothar Carlos (Ed.). **Formação teológica em terra brasileira** – Faculdade de Teologia da IECLB: 1946-1986. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

nacionalização tanto do clero como da docência na IECLB recém começara, quando Steuernagel estudou em São Leopoldo.³⁰⁶

No período de estudos de Steuernagel a polêmica que envolveu os grupos defensores de Barth e Bultmann já estava chegando ao fim, mas começava a influência da teologia da revolução, de J. B. Metz, na Europa, de Richard Shaull, no Brasil; e da teologia da esperança, de Jürgen Moltmann.³⁰⁷ Muito timidamente, começaram a ganhar espaço o debate em torno da incipiente teologia da América Latina, então, representada por escritos de Rubem Alves, textos do grupo Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) e alguns autores católicos.³⁰⁸ Steuernagel lembra, com propriedade, que naquele período se vivia uma intensa repressão no país, que afetou profundamente o movimento estudantil a partir de 1968. Eram os tempos da doutrina de segurança nacional, em que o lema que se cristalizou foi “Brasil: ame-o ou deixe-o”, do governo de E. G. Médici:

Eu era parte dessa geração que tinha que viver sob o manto do silêncio imposto pelo Ato Institucional número 5, digno representante legal dos mecanismos de repressão tão comuns em nosso meio. No entanto, eu era demasiado ingênuo para perceber o que acontecia. No ambiente da Faculdade de Teologia começava a brotar o germe de uma nova consciência.³⁰⁹

Uma questão importante para Steuernagel é lembrar a vida espiritual nesse período de estudos acadêmicos. Havia certa aridez espiritual nessa faculdade. Para mudar esta situação, desde 1968 alguns estudantes decidiram reunir-se para estudar a Bíblia de forma devocional e pessoal, para compartilhar e orar. Era um ensaio de uma mudança que marcou a Faculdade de Teologia. Associado a um nascente movimento de evangelização que havia se iniciado na igreja, influenciado principalmente pela chegada de missionários oriundos de igrejas luteranas dos EUA, este grupo de estudos traria um impulso de vida e de conflito.

³⁰⁶ Sobre a nacionalização do clero na IECLB e a influência da Faculdade de Teologia nesse capítulo importante da história dessa igreja, cf. SCHUENEMANN, Rolf. **Do gueto à participação**: o surgimento da consciência sócio-político na IECLB entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal; EST/IEPG, 1992, p. 56-72.

³⁰⁷ Cf. sobre a polêmica entre “barthianos” e “bultmaninanos” na EST: DREHER, Martin N. Milton Schwantes; um perfil biográfico. In: DREHER, Carlos a. et al (Orgs.). **Profecia e esperança**: um tributo a Milton Schwantes. São Leopoldo: Oikos, 2006, p. 11-23.

³⁰⁸ Possivelmente, nomes importantes desse período e que Steuernagel não chega a mencionar, seriam: Leonardo Boff, José Comblin, Carlos Mesters. No campo protestante, caberia mencionar a reflexão teológica de Richard Shaull sobre a teologia da revolução, a teologia da esperança humana de Rubem Alves e outros.

³⁰⁹ STEUERNAGEL, 1984, p. 151. Salvo engano, não encontrei para essa época qualquer artigo ou referência mais crítica ao regime militar nas publicações da ABUB. O que isto poderia significar?

Começou dentro do ambiente acadêmico o questionamento de uma mensagem de conversão pessoal, cuja forte ênfase recaía no discipulado e na capacitação de líderes. Este movimento cresceu e é atualmente um setor significativo na IECLB.³¹⁰ Seu propósito é trabalhar no sentido de uma igreja evangelizadora e que desafie membros da igreja a assumirem o discipulado no meio do povo brasileiro, rompendo as barreiras do etnocentrismo e da identidade teuto-brasileira que marca a vida e as pessoas dessa igreja. Porém, sem cair no proselitismo criado pela competição entre as denominações.

Valdir Steuernagel afirma que sua militância, como pastor, teólogo e liderança nacional, se dá dentro desse movimento. Seu objetivo é aliar a evangelização com a reflexão teológica, a fé com a vida, a pessoa com a sociedade, o presente com a eternidade. Mesmo crítico em relação ao estudo acadêmico recebido, ele reconhece a influência positiva que recebeu. “A Faculdade me abriu as janelas para o mundo e me ensinou a pensar teologicamente e a pensar criticamente”.³¹¹

A busca por uma maior vivência espiritual levou aquele grupo de estudantes a reunir-se regularmente em torno da Palavra de Deus. Apesar da oposição que sofria por parte de outros estudantes, o grupo ganhou força e coesão. Buscando contatos externos, descobriu a ABUB – Aliança Bíblica Universitária do Brasil, movimento evangélico brasileiro filiado à CIEE – Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos. Lembra Steuernagel que sua participação na ABUB foi decisiva para sua vida. Participou dessa entidade durante dez anos, quando pôde estabelecer contatos com o mundo das igrejas evangélicas no Brasil e América Latina. Após concluir os estudos, tornou-se obreiro da ABUB e percorreu o país de norte a sul, num ministério com estudantes e igrejas, que lhe permitiu ampliar a visão sobre estas realidades que desbordavam o seu cotidiano no sul do Brasil.

No verão de 1972, ainda estudante, Steuernagel faz questão de registrar em seu depoimento autobiográfico um fato que lhe marcou de modo especial. Ele foi convidado a participar de um curso bíblico para universitários que se realizou em Villa Maria, Província de Córdoba, Argentina. Foi nesse evento que ele conheceu dois teólogos que muito

³¹⁰ Na EST – Escola Superior de Teologia, sucessora da Faculdade de Teologia, este grupo de estudantes ainda hoje está organizado com o nome de “Grupo Comunhão”. Na IECLB, o movimento chama-se Movimento Encontrão, com sede em Curitiba, que inspirou a criação e abriga a FATEV – Faculdade de Teologia Evangélica <www.me.org.br/fatev>.

³¹¹ STEUERNAGEL, 1984, p. 152.

influenciaram sua trajetória teológica: René Padilla e Samuel Escobar, ambos vinculados à CIEE. Eles o desafiaram “a trabalhar arduamente, a ler com avidez, a escrever depois da meia-noite, a estar disponível. Em verdade, eles me abriram um caminho para associar uma teologia bíblica com uma aguda visão da realidade onde a pessoa vive, uma reflexão séria com coração de pastor, uma vida coerente com a elaboração teológica”.³¹² Steuernagel confessa que este curso o ajudou a descobrir uma hermenêutica bíblica desconhecida, que o ajudou a olhar para a realidade de outra forma. Percebeu, por exemplo, que a ingenuidade não era uma virtude, mas devia ser superada, a partir de uma leitura bíblica mais crítica e pertinente para a realidade atual.

Concluídos os estudos, trabalhou como assessor da ABUB por cinco anos, período durante o qual aprendeu a elaborar e a praticar um estudo bíblico indutivo e a desenvolver uma nova visão de comunhão cristã, marcada por intensas relações pessoais por meio de “células”. Aprendeu a trabalhar em equipe interdisciplinar e dentro de parâmetros muito claros de uma espiritualidade fundada na comunhão com Deus por meio da Palavra e da oração. Em 1975, trabalhou como assessor local e, de 1976 a 1977, como secretário regional-sul da entidade. Nesse período conheceu a FTL e o teólogo Pedro Savage, com o qual contraiu uma dívida de gratidão, tanto em termos pessoais como vocacionais.

Foi no contexto da ABUB que Steuernagel conheceu sua esposa, Silêda Cavalcante Silva, com quem se casou em 1976, ela também participante da entidade como secretária regional do Norte e Nordeste. O casal foi abençoado com quatro filhos: Marcell, Marcos, Márcio e Maicon. Steuernagel não deixa de registrar que a companhia da esposa, seu apoio, compreensão, desafio e liberdade foram essenciais para sua vida e ministério.

Os anos de 1970 foram marcados por alguns eventos importantes no movimento evangélico brasileiro, entre eles, o Congresso Missionário da ABUB, em Curitiba, PR, no espaço da Universidade Federal do Paraná, realizado em 1976. As discussões feitas no Congresso de Lausanne estiveram presentes nesse evento e repercutiram no “Pacto de Curitiba” lá escrito e assumido consensualmente.³¹³

³¹² STEUERNAGEL, 1984, p. 152s.

³¹³ Cf. STEUERNAGEL, Valdir (Coord.). **Caminhando contra o vento**: a comunidade peregrina em missão. São Paulo: ABU, 1978. Os textos publicados nesse livro são desdobramentos daquele Congresso.

Em 1980, Steuernagel decidiu ingressar no ministério pastoral da IECLB e foi enviado a uma comunidade em Pelotas, RS, onde permaneceu por quase quatro anos. Em 1983, exerceu o cargo de Vice-Presidente do Congresso Brasileiro de Evangelização, realizado em Belo Horizonte, MG.

Com apoio da IECLB, de 1984 a 1988, realizou estudos de doutorado na Lutheran School of Theology, de Chicago, EUA, onde apresentou tese sobre o Movimento de Lausanne. O tema escolhido é indicativo de suas preocupações: **The Theology of Mission in its Relation to Social Responsibility within the Lausanne Movement**, sob a orientação do Dr. James A. Scherer. Seguindo uma tendência entre teólogos evangélicos latino-americanos, sua investigação procurou desvendar as relações históricas entre missão e responsabilidade social, a partir de uma análise do Movimento de Lausanne. Ele se dedica a verificar os desenvolvimentos posteriores ao Congresso de Lausanne (1974), para ao final propor uma missiologia do reino de Deus, à luz da qual afirmou a não separação entre evangelização e responsabilidade social, cujos fundamentos se encontram na compaixão e na justiça de Deus, às quais cabe obedecer em fidelidade ao evangelho e em co-responsabilidade com outros parceiros que buscam os mesmos objetivos de transformação social.³¹⁴

No retorno ao Brasil, Steuernagel assumiu mais uma vez o pastorado, agora em Canoas, RS, de 1988 a 1991. Foi nessa comunidade luterana que se iniciou uma experiência de formação de missionários leigos na igreja que recebeu o nome de CBTB – Curso Bíblico Teológico Básico, sob a liderança do P. Reinoldo Frenzel e do P. Ênio Mueller. Anos depois, o Movimento Encontrão da IECLB criou o CPM – Centro de Pastoral e Missão, que iniciou suas atividades em 1992, em Curitiba, onde se iniciou um curso teológico voltado para a formação missionária, tanto de obreiros quanto de leigos. Steuernagel foi diretor do CPM de 1992 até 2002. Este curso foi o núcleo da atual FATEV – Faculdade de Teologia Evangélica, que é um dos setores do CPM, juntamente com a Editora Encontro e outras atividades, cuja mantenedora é o Movimento Encontrão.

De 1992 a 2002, Steuernagel foi também diretor executivo do Movimento Encontrão da IECLB, em cujo cargo atuou como pastor e liderança evangélica, uma vez que exerceu

³¹⁴ Cf. STEUERNAGEL, Valdir. **The theology of mission in its relation to social responsibility within the Lausanne Movement**. A dissertation submitted to the Faculty of the Lutheran School of Theology at Chicago. Chicago, Illinois, May 1988.

uma intensa atividade como conferencista. Atuou também como docente no CPM. Desde 1989 está vinculado à organização Visão Mundial Internacional, além de ter assumido importantes cargos no movimento evangélico brasileiro e latino-americano. De 1990 a 1994 foi presidente da FTL-Brasil e, de 1992 a 1996, da FTL continental. Foi no ambiente proporcionado pela Fraternidade que Steuernagel encontrou a simplicidade e a desmistificação das grandes figuras. Foi aí também que se firmou em sua compreensão teológica a centralidade do conceito de justiça na bíblia e a importância da questão das culturas.

Como servidor da Visão Mundial, de 1995 a 2000 foi diretor do escritório no Brasil; de 1998 a 2003, presidente da Diretoria da Visão Mundial Internacional e atualmente atua como vice-presidente dessa organização no programa de Compromisso Cristão, atividade que o leva a viajar por diferentes continentes acompanhando os projetos sociais da organização em nível internacional. Mantém em Curitiba um escritório da Visão Mundial no CPM. Em meio às muitas atividades organizativas e de acompanhamento pastoral que exerce, Steuernagel não deixou de escrever artigos teológicos e livros de meditação que lhe permitem divulgar para um amplo público sua compreensão do mundo e o compromisso que nasce do contato pessoal e comunitário com os desafios do evangelho de Cristo. Uma característica é o tom testemunhal que imprime nos textos a partir de sua trajetória pessoal como cristão e intelectual.³¹⁵

Em retrospectiva sobre os anos de atividade pastoral comunitária, Steuernagel lembra que, ao deixar o movimento estudantil, enfrentou a difícil tarefa de articular sua teologia de modo mais adaptado à realidade da vida das pessoas e da missão da comunidade local. Isto exigiu passar de uma vivência acadêmica, até certo ponto elitista, para uma vivência pastoral mais simples e enfrentar uma enorme variedade de realidades e situações locais. Este desafio o acompanha até hoje. Por isto escreve: “que o Senhor me dê olhos para ver as pessoas e o mundo como Ele os vê”.³¹⁶

³¹⁵ Cf. STEUERNAGEL, Valdir. **A igreja rumo ao ano 2000**. Belo Horizonte: Missão, 1991. STEUERNAGEL, Valdir **O caminho do discipulado**: uma conversa sobre o Salmo 146 e o cântico de Maria. Belo Horizonte: Missão; Curitiba: Encontro, 1993. STEUERNAGEL, Valdir. **Para falar das flores... e outras crônicas**. Viçosa: Ultimato; Curitiba: Encontro, 2000. STEUERNAGEL, Valdir. **Fazendo teologia de olho na Maria**. Curitiba: Encontro, 2003. Escreve regularmente uma coluna na revista **Ultimato**, com sede em Viçosa, MG <www.ultimato.com.br>.

³¹⁶ STEUERNAGEL, 1984, p. 154.

A partir do final dos anos de 1990, ocorre uma virada na vida e na reflexão de Valdir Steuernagel, conforme seu depoimento na entrevista que realizei em 03/11/2006. É quando a questão da justiça assume uma prioridade que ele não encontrava em sua reflexão, pelo menos, não com a vitalidade que agora desponta e que questiona sua vida “aburguesada”.³¹⁷ Este aspecto de sua reflexão será exposto mais adiante.

Com relação à missão, desde o ponto de vista da realidade da América Latina, Valdir Steuernagel escreveu:

Começar a redescobrir a encarnação como uma das colunas básicas de uma sólida teologia evangélica – ao lado da crucificação, ressurreição e pentecoste, foi um dos passos importantes nesta caminhada rumo a uma compreensão e prática missionária que quer seguir os passos de Jesus, o Nazareno. Para John Stott, não levar em conta a encarnação é um dos fracassos mais característicos dos cristãos [...]. Entender a missão da igreja na perspectiva do serviço é, por assim dizer, uma conseqüência natural da encarnação.³¹⁸

No que segue, vou apresentar uma visão geral da teologia da missão como ela aparece na obra de Valdir Steuernagel, evidentemente a partir de uma leitura seletiva e não exaustiva de seus escritos. Interessa aqui realçar as dimensões que me pareceram centrais na sua articulação teológica do conceito de missão: a obediência e a responsabilidade social.

3.1.2. Missão como obediência histórica encarnada

Recentemente, Valdir Steuernagel retomou um tema que vem tratando há duas décadas, de modo cuidadoso, mas crítico. Ele avalia o grande crescimento que as igrejas evangélicas vem apresentando na América Latina e Caribe nas últimas décadas – fruto de um

³¹⁷ STEUERNAGEL, Valdir. É preciso soletrar de novo: Deus é justiça. **Ultimato**, Viçosa, ano XXXVIII, n. 292, p. 54-55, jan.-fev. 2005. Id. Valdir. Christian social responsibility today: reflections on the Lausanne Covenant. **Journal of Latin American Theology**, Buenos Aires, v. 1, n. 1, p. 26-41, 2006.

³¹⁸ STEUERNAGEL, Valdir. Introdução. In: STEUERNAGEL, Valdir (Org.). **A missão da igreja: uma visão panorâmica sobre os desafios e propostas de missão para a igreja na antevéspera do terceiro milênio**. Belo Horizonte: Missão, 1994, p. 12s. Noutro artigo ele já escrevera: “Palavras e símbolos podem mudar de lugar para lugar; porém, a missão, em palavra e ação, precisa assumir a grandeza da encarnação. Tomando-se em conta a encarnação e compreendendo-se a tarefa missionária da igreja na perspectiva dos que vivem em necessidade [...] é muito difícil entender por que tem havido tanto conflito, no seio dos diferentes setores da igreja, em interrelacionar palavra e água, palavra e mesa, pregação e serviço, evangelização e ação social”. Cf. ainda STEUERNAGEL, Valdir. A universalidade de Cristo. In: STEUERNAGEL, Valdir (Ed.). **E o verbo habitou entre nós – Para todos os povos**. Curitiba: Encontro, 1996, p. 20. Cf. STEUERNAGEL, Valdir. Responsabilidade social e evangelização. A trajetória do Movimento de Lausanne. **Boletim Teológico**. Porto Alegre, ano 4, n. 12, p. 6, ago. 1990.

élan missionário invejável – e se pergunta sobre o significado desse crescimento. A questão não é tanto ver os números que, aparentemente continuam a crescer.³¹⁹ A questão diz respeito ao que se esconde por *trás* ou por *dentro* desses números, esgrimidos, por vezes, contra as igrejas protestantes históricas que parecem patinar no seu desenvolvimento.³²⁰

Ao expor a compreensão de missão que Valdir Steuernagel foi construindo em mais de trinta anos de vida ministerial e participação no movimento evangélico latino-americano e internacional, é interessante começar com sua visão crítica a respeito do tema do crescimento da igreja evangélica e da retórica ufanista que lhe segue. Pois ele admite que a transformação do evangelho num bem de consumo barato diante de uma realidade tão contraditória e carregada de sofrimento e injustiças traz muitas dificuldades para a “evangelização integral”. Em palestra proferida num encontro promovido pela AEM – Comissão de Missão, ele escreveu a respeito desse crescimento da igreja evangélica o seguinte:

Em primeiro lugar houve a ilusão de que o crescimento ocorreria ininterruptamente até ao ponto em que uma nação específica se tornaria uma “nação cristã”. Este entendimento implica que a Igreja Católica Romana ficaria cada vez menor e se tornaria mais e mais irrelevante, enquanto os evangélicos cresceriam até se tornarem mais e mais relevantes. Após anos alimentando este sonho, hoje nós chegamos à conclusão de que a irrelevância da Igreja Católica Romana não é um fato e que esta igreja tem não apenas uma curiosa habilidade para renovar-se [...], como também é uma das que alcançou um crescimento significativo e global. O crescimento evangélico, por outro lado, está começando a encontrar seu limite, enquanto não desiste de sua retórica “ufanista”. Paralelamente a este limite, nós temos de reconhecer que quando a relevância da igreja evangélica cresce, as conseqüências se tornam devastadoras: na política o nosso envolvimento é uma vergonha, no mundo da comunicação os meios intelectuais divertem-se conosco porque nos comunicamos bem com os setores mais populares da nossa população. Na área VIP nós divulgamos um evangelho sem as

³¹⁹ Cf. GRELLERT, Manfred. Prefácio do livro VV. AA. **Missão integral**: proclamar o reino de Deus vivendo o evangelho de Cristo. Segundo Congresso Brasileiro de Evangelização (Belo Horizonte, 27/10 a 01/11/2003). Viçosa: Ultimato; Belo Horizonte: Visão Mundial, 2004, p. 11-17. Grellert traça comparativos entre o primeiro Congresso, realizado em 1983, e o segundo em 2003, e afirma o seguinte a propósito do extraordinário crescimento evangélico no Brasil: “Passamos de 8 para 26 milhões em 20 anos. Um crescimento de 300%, de acordo com o IBGE. Hoje pensamos com mais profundidade. Atuamos com mais criatividade. A capilaridade nos torna presentes em todo o território nacional, ainda que com menor densidade no sertão do Nordeste. Há brasileiros fazendo missão, bem ou mal, pelo mundo afora. Mas também temos mais liberdade e maturidade para a autocrítica. Nem tudo vai bem com a igreja brasileira – há falhas e há frutos” (p. 11). Ao referir-se ao texto de Valdir Steuernagel publicado neste livro (Proclamando e vivendo o reino de Deus), Grellert chama a atenção para o seu argumento: “A igreja deve superar o seu auto-encantamento e o encantamento com seu presumido poder espiritual” (p. 17).

³²⁰ Cf. STEUERNAGEL, Valdir R. **Wholistic Mission**. MC Global Missions Summit – WEA – Mission Commission, June 18-24, 2006 (paper), s/l.

conseqüências sociais e políticas e reduzimos a fé cristã a uma experiência do bem viver.³²¹

No mesmo texto, ele admite que a participação cristã na sociedade e no exercício da responsabilidade política e pública da igreja têm gerado mais confusão e descrédito do que se podia imaginar. Por exemplo, ao mencionar políticos evangélicos que integram o Parlamento de algum país, o que tem ocorrido em muitos casos é que esses se tornam exemplos da pior tradição latino-americana de clientelismo e populismo. Geralmente, trabalham em benefício de suas igrejas ou de si mesmos, demonstrando assim um flagrante despreparo para essas importantes funções públicas.³²²

Como num filme que se vê de trás para o início, esta visão crítica de Steuernagel me ajuda a encontrar um fio vermelho em sua teologia, na qual sobressaem temas básicos para o seu entendimento de missão e suas conseqüências para a vida da igreja e das pessoas que Deus ama. De tudo o que pude ler e entender em seus textos, missão só pode ser corretamente compreendida e vivenciada a partir da encarnação de Jesus como filho de Deus, em perspectiva escatológica, ou seja, a partir da mensagem do reino de Deus. Um segundo elemento é o fato de que missão é um caminho de obediência que decorre da fé neste Jesus enviado por Deus para salvar a humanidade do pecado e da morte para uma vida nova. O terceiro ponto é o fato de que a evangelização como tarefa prioritária da igreja de Cristo não pode ser separada do serviço cristão. O quarto elemento é a questão da unidade da fé e do testemunho, o que significa refletir sobre o desafio do ecumenismo entre as igrejas que professam a mesma fé em Cristo.

No que segue, vou apresentar uma síntese elaborada a partir da leitura atenta e selecionada da contribuição que Valdir Steuernagel oferece como um teólogo luterano que extravasou há muito os limites de sua própria denominação, tornando-se uma referência para muitos evangélicos, especialmente na América Latina e Caribe. A fonte principal aqui é seu livro **Obediência missionária e prática histórica**, publicado em 1993.³²³ Após a tese de doutorado defendida em 1988, este foi o seu livro teológico mais elaborado quanto ao tema

³²¹ Cf. STEUERNAGEL, 2006.

³²² Cf. FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético**. Curitiba: Encontro, 1994.

³²³ Cf. STEUERNAGEL, Valdir. **Obediência missionária e prática histórica: em busca de modelos**. São Paulo: ABU, 1993. Adiante, ao citar esta obra, devido à recorrência vou mencionar as páginas no texto entre parêntesis.

em questão e publicado no Brasil. Mesmo assim, sua reflexão teológica tem sido ininterrupta e é divulgada através de artigos teológicos, conferências, palestras e artigos publicados em diferentes periódicos evangélicos. Steuernagel ainda dedicou-se em publicar compêndios sobre teologia da missão com a contribuição de diferentes autores e autoras do mundo evangélico, demonstrando seu interesse em ampliar o debate sobre o tema da missão e os desafios para a igreja no contexto em que vivemos. Sempre que me referir a um desses outros textos, farei a devida anotação ao pé da página.

A evangelização constitui o primeiro passo da missão da igreja no mundo. Nisso Steuernagel segue a linha reafirmada no Congresso de Lausanne. Mas ele advoga uma perspectiva própria nessa continuidade. Para Steuernagel, a evangelização só pode ser corretamente entendida considerando-se o seguinte tripé: encarnação, cruz e ressurreição.³²⁴ Cruz e ressurreição representam o eixo tanto da vida cristã pessoal quanto de todo o mistério da evangelização. A cruz é o símbolo da salvação, do amor e da fraqueza. Salvação porque em Jesus Deus restabeleceu a paz com o mundo reconciliando consigo todas as coisas. Amor porque Deus se importa com o destino de sua humanidade rebelde. Fraqueza porque Jesus veio humilde entregando-se voluntariamente ao caminho da cruz como expressa o hino cristológico de Filipenses 2.6-8. A ressurreição é a vitória sobre a morte. Mas, sobretudo, é o anúncio de um novo dia, o dia de Jesus. A mensagem de que Cristo vive, anunciada pelas mulheres e, depois, pelos discípulos é anúncio de vida e proclamação de esperança para um grupo decepcionado.

É com base nestes pontos centrais da mensagem cristã que Steuernagel pode afirmar com clareza: “É este Salvador Jesus, da fraqueza e do amor, que se coloca a si mesmo como modelo missionário para nós. [...] se queremos entender o que significa exercer a missão hoje, devemos olhar para a vida de Jesus. ‘Assim como o Pai me enviou eu também vos envio’ (João 20.21b; João 17.18)”.³²⁵

Discípulos são pessoas *enviadas*. Steuernagel estuda o capítulo 10 de Lucas e afirma que, para participar na caminhada do reino, é preciso ser chamado e obedecer incondicionalmente. No texto bíblico, o envio é feito de forma direta e sem explicações. A

³²⁴ Cf. STEUERNAGEL, Valdir R. A prioridade da evangelização na tarefa missionária da igreja. In: STEUERNAGEL, Valdir (Ed.). **A serviço do reino: um compêndio sobre a missão integral da igreja**. Belo Horizonte: Missão, 1992, p. 135. Para o que segue, cf. p. 136-165.

³²⁵ STEUERNAGEL, 1992, p. 140.

este chamado, porém, seguem instruções de Jesus quanto ao campo de missão, ao comportamento dos enviados e à mensagem a ser anunciada. Em relação ao primeiro, os enviados estarão como cordeiros em meio a lobos. A missão tem, pois, um componente conflitivo irrecusável. Pode-se mesmo afirmar que o conflito é parte do anúncio do evangelho. Sobre o comportamento, Jesus alerta para a pobreza dos seus enviados: “Não leveis bolsa, nem alforje, nem sandálias; e a ninguém saudeis pelo caminho” (v. 4). Steuernagel interpreta este versículo afirmando que discípulos vivem na dependência do Bom Pastor. Na obediência imediata não há tempo para demasiada preparação. É preciso estar livre de ouro e prata, como no texto paralelo de Mateus 10.9s. “Livre para obedecer, sair, amar, servir, anunciar – eis uma mensagem fundamental para os setenta enviados e para nós, que vivemos numa sociedade de consumo que conquista os nossos olhos, bolsos e mobilidade”.³²⁶

Esta liberdade para a caminhada missionária é um grande desafio para qualquer pessoa de fé e ainda mais para as igrejas cristãs. Para Steuernagel, no entanto, o importante é que a

dependência exclusiva, suficiente e única de Deus tem como consequência, também, que não dependemos de nenhuma ‘licença oficial’ para o anúncio do Evangelho. [...] É por causa dessa relação imediata com a vontade de Deus que a tarefa missionária não é enquadrável em nenhum esquema controlador. Desde os idos tempos da igreja primitiva tem-se tentado amarrar, solapar, erradicar a mensagem, sem nunca o conseguir. O mandato missionário não se submete a nenhuma ideologia de segurança nacional. A missão é livre como Deus o é.³²⁷

Quanto à mensagem, Lucas o expressa claramente: trata-se de anunciar a proximidade do reino de Deus. “*O Reino de Deus está próximo*: eis o cento da mensagem, que precisa ser anunciado, sinalizado, praticado, vivido”. Com Jesus, o Messias encarnado, o reino “irrompeu como um sinal da vontade salvadora da parte de Deus. [...] Esta mensagem é graça e juízo, bênção e maldição”.

Cabe à igreja evangélica, hoje, contextualizar este evangelho. Como Steuernagel entende a contextualização? Esta pode ser descrita como um esforço que começa pela “compreensão do texto no seu lugar vivencial até a percepção da realidade do ouvinte hoje”. Entender este ser humano a quem Jesus nos envia e compreender a realidade “mediante adequados instrumentos científicos de análise” são pré-requisitos para um anúncio

³²⁶ STEUERNAGEL, 1992, p. 144.

³²⁷ STEUERNAGEL, 1992, p. 144.

contextualizado. Para Steuernagel isto supõe um passo mais: é preciso “sujar os pés no pó da estrada”, isto é, entrar em contato com pessoas e cidades e envolver-se com elas. É na pessoa e ministério de Jesus e do apóstolo Paulo que encontramos modelos exemplares de evangelização.³²⁸ O modelo de encarnação de Jesus e a observação do ministério de Paulo são ajudas para entender o desafio de uma evangelização contextual no Brasil. Tal evangelização, entretanto, não pode ser reduzida ao mero anúncio da salvação em Jesus. Arraigar a evangelização na realidade exige um mergulho nessa realidade, isto é, implica confrontar-se com a religiosidade popular, com a questão da má distribuição da terra, com a má distribuição de renda, com a institucionalização da corrupção, com a fome, o desemprego e todas as demais seqüelas de uma sociedade profundamente desigual e injusta.

Fome, doença, angústia, desintegração, sofrimento e morte são as palavras que compõem o cardápio diário do homem brasileiro ao qual vamos anunciar o Evangelho e falar do amor de Deus. Fazer este anúncio com seriedade, integridade e amor é uma tarefa que precisamos aprender a enfrentar com mais força, estudo, consagração e oração.³²⁹

A tarefa evangelizadora não pode furtar-se a anunciar o evangelho em sua totalidade e integridade. A esta necessidade de ampliar o conceito de evangelização Steuernagel chama de “evangelização integral”. Ou seja, trata-se de apresentar todo o evangelho ao homem todo e a todo homem, como ele repete várias vezes. Mas como este objetivo é difícil de ser alcançado pela imensidão da tarefa, temos então um conflito recorrente entre quantidade e qualidade. Claro que uma não pode ser entendida sem a outra, mas é importante compreender que:

O resultado da obra da evangelização não pode ser simplesmente medido em números – ele se mede pela qualidade de vida que produz, pela atuação das igrejas que se formam, pelo impacto do testemunho que se dá na sociedade, pelo serviço que se presta ao necessitado, pela ousadia com a qual ocorre o anúncio do Evangelho. Medir o resultado simplesmente por números é ser mundano no critério avaliador do crescimento da igreja e expansão do Evangelho.³³⁰

Steuernagel faz uma distinção importante quanto aos conceitos de evangelização e missão. Ele está consciente de que seguidamente nos meios evangélicos os termos são usados praticamente como sinônimos. Mas é preciso diferenciá-los. Missão diz respeito à atuação

³²⁸ STEUERNAGEL, 1992, p. 146s.

³²⁹ STEUERNAGEL, 1992, p. 148.

³³⁰ STEUERNAGEL, 1992, p. 149.

global da comunidade, orientada para Jesus Cristo, envolvendo assim todos os seus membros e dons. Já evangelização tem um sentido mais específico e diz respeito à proclamação das boas novas dirigidas aos pobres no sentido bíblico. O objetivo da evangelização é proporcionar às pessoas que escutam o evangelho uma relação pessoal com Cristo. Assim, pode-se dizer que “enquanto a missão tem relação com toda a tarefa da Igreja, a evangelização anuncia e vive o Evangelho, visando a conversão integral do(s) ouvinte(s)”.³³¹

Adiante, nesse mesmo texto apresentado no 1º Congresso Brasileiro de Evangelização (Belo Horizonte, 1983), Steuernagel reafirma a necessidade de retomar com vigor intuições que vem tanto de Lausanne,³³² quanto da Conferência Internacional sobre “A natureza e Missão da Igreja”, realizada em Wheaton, EUA, em 1983,³³³ da qual surgiu um forte impulso em direção a uma teologia da transformação social. Ele o faz porque a igreja evangélica ainda se caracteriza por comportar-se na sociedade como “minorias silenciosas que, sob o adágio ‘não me comprometa’, tem negado ao homem brasileiro uma palavra profética da parte do Senhor: e temos, quem sabe, até perdido crédito junto à população”.³³⁴

Nesse ponto, Steuernagel faz uma confissão de culpa que tem repetido ao longo das últimas décadas em diversas oportunidades e com pequenas mudanças de ênfase. Bem por isto, eu a reproduzo aqui, em virtude da veemência com que ele assume e denuncia esta contradição entre palavra e ação no meio evangélico brasileiro:

PECAMOS quanto estamos interessados apenas nas almas das pessoas, não nos importando pela sua vida como um todo. O Evangelho tem relação com todo homem e o homem todo.

PECAMOS quando damos ao Evangelho uma mera dimensão espiritual, levando as pessoas a separarem as suas vidas em dois departamentos: secular e o religioso.

PECAMOS quanto tornamos o Evangelho fácil demais, no objetivo de que a igreja cresça. Cada homem é desafiado a entregar toda a sua vida ao Senhor Jesus, inclusive o seu serviço, dinheiro, negócios, [...]. O Evangelho exige uma integridade ética e tem uma inevitável consequência social.

³³¹ STEUERNAGEL, 1992, p. 152.

³³² O parágrafo 5 do Pacto de Lausanne havia afirmado claramente: “A salvação que afirmamos usufruir deve estar nos transformando na totalidade de nossas responsabilidades pessoais e sociais. A fé sem obras é morta”. Cf. o texto completo desse parágrafo no Anexo 2.

³³³ Esta conferência foi organizada pela Aliança Evangélica Mundial, que na nota abaixo aparece como “Comunhão Evangélica Mundial”. Sobre Wheaton 1983, cf. a análise de SCHERER, James A. **Evangelho, igreja e reino**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 1991, p. 144s. Cf. ainda STEUERNAGEL, 1993, o Apêndice 1 – Carta Aberta à Comunidade missiológica nos Estados Unidos, p. 179-188, especialmente p. 184-188, onde o autor chama a atenção para a “busca do ecumênico e a superação do divisionismo” (p. 185).

³³⁴ STEUERNAGEL, 1992, p. 156.

PECAMOS quando aconselhamos as pessoas a não se meterem em política, referendando assim, vezes sem conta, um *status quo* injusto.
 PECAMOS quando usamos a teologia da submissão à autoridade para produzir o imobilismo e a quietude nas questões sociais.
 PECAMOS quando deixamos de condenar a injustiça e a corrupção e nos comprometemos com meias-verdades. A voz profética tem o seu lugar insubstituível em nosso meio.³³⁵

Steuernagel complementa esta confissão com um reconhecimento que vem da percepção aguda da realidade dos mais sofridos no país: “Quem vive neste sofrido e explorado continente latino-americano não pode evangelizar sem manifestar sua sensibilidade para como a maioria esfomeada e espoliada da maior parte dos nossos países”.³³⁶

A missão como tarefa da igreja toda, o que significa que cada membro dela faz parte, é uma tarefa que não pode ficar restrita a especialistas nem a períodos especiais. Ela é tarefa do dia a dia da igreja. Nesse contexto, Steuernagel resgata a prática do sacerdócio geral de todos os “santos” (1 Pedro 2.9) e louva o fato de que na igreja evangélica brasileira são justamente os “evangelistas anônimos”, homens, mulheres, jovens e velhos, que, uma vez conquistados pelo evangelho, se colocam a seu serviço e realizam de forma “integral” uma evangelização simples e humilde.³³⁷

O desafio missionário é fazer com que a proclamação seja confirmada pela vida num testemunho positivo. Do contrário, só servirá para a destruição da igreja. Ao mesmo tempo, a vida evangélica “deve ser caracterizada por estar ao lado daqueles que são pobres, no mais amplo sentido da palavra”. É junto a estes que precisamos compartilhar o “amor de Jesus”, de quem aprendemos a amar as pessoas caídas. O evangelho da encarnação, da cruz e ressurreição é, assim, “integral, absoluto, desafiador, vital”. Ele deve ser anunciado “a todo homem, em todo lugar e a todo tempo. Este Evangelho é vida – vida toda, completa”.³³⁸ É a este evangelho que devemos obedecer, incondicionalmente.

Chego aqui ao segundo ponto que destaco na teologia de missão de Valdir Steuernagel. Missão como obediência de fé, como obediência missionária, como discipulado obediente, como obediência humilde e radical. São várias as expressões que ele utiliza ao longo de seus textos para descrever a decorrência da vocação de Deus para a sua *missio*.

³³⁵ STEUERNAGEL, 1992, p. 156.

³³⁶ STEUERNAGEL, 1992, p. 156s.

³³⁷ STEUERNAGEL, 1992, p. 160.

³³⁸ STEUERNAGEL, 1992, p. 163s.

Todas elas, entretanto, procuram traduzir uma idéia central em seu pensamento: a de que a vocação cristã está intimamente relacionada com a missão e o compromisso pessoal com Jesus Cristo:

Ser missionário é comprometer-se com Jesus Cristo no objetivo de divulgar o reino de Deus; é despojar-se de si mesmo em função de buscar em primeiro lugar o reino de Deus; é desistir dos seus auto-objetivos em função da obediência ao caminho da cruz; é dizer não ao mundo e sim a Deus e aos seus caminhos; é saber-se enviado como “*ovelhas ao meio de lobos*”.³³⁹

Para Steuernagel, no entanto, a vocação não é apenas uma questão pessoal, ela é eminentemente comunitária. Escreve ele: “Fomos chamados a ser um só corpo (Cl 3:15), devendo participar da edificação do corpo de Cristo e do seu ministério (Ef 4:11-12). Atingidos pelo chamado, requeridos vocacionalmente, somos levados a um posicionamento, a uma resposta que tem lugar pela fé (Hb 11:8)”.³⁴⁰

A vocação cristã, portanto, tem a ver com o serviço do evangelho e pode ser subdividida em três áreas ou campos de vivência: a vocação profissional, a vocação missionária e a vocação especial ou sacerdotal (os servos de Deus).³⁴¹ Steuernagel relaciona missão e vocação como sendo os dois lados da mesma moeda. Ambas necessitam ser redescobertas e vividas em sua integralidade pela igreja evangélica. Onde se perde a disposição para o chamado de Deus, perde-se a disponibilidade para a missão. Daí porque a vocação fundamental de toda a pessoa cristã é deixar-se determinar por Deus, é “pôr a profissão à disposição do reino, colocando-se a serviço dos demais”

Mas, para melhor entendimento, vale acrescentar:

Missão não é constrangimento; é oferta de amor, em respeito a outro. Também não é transmissão de um evangelho com as cores de uma cultura do exterior; é mensagem viva de uma realidade histórica. Missão não implica despojar-se de uma cultura, mas viver como novo homem dentro dessa mesma cultura numa perspectiva de transformação. Missão percebe a realidade e quer encarná-la sem sufocá-la.³⁴²

³³⁹ Cf. STEUERNAGEL, Valdir Raul. A dimensão missionária da vocação cristã. In: ABU. **Jesus Cristo: senhorio, propósito e missão**. São Paulo: ABU, 1978, p. 87.

³⁴⁰ STEUERNAGEL, 1978, p. 90s.

³⁴¹ STEUERNAGEL, 1978, p. 92-96.

³⁴² STEUERNAGEL, 1978, p. 102.

Obediência da fé passa a ser uma expressão chave, então, para descrever a resposta humana ao chamado divino, conforme Steuernagel. Na citação acima até se pode deduzir que missão também é uma resposta à vocação ou chamado de Deus para proclamar o evangelho do reino. Justamente porque nesse caso o conceito está colocado a partir da questão da cultura do missionário. É esta idéia que vou tentar demonstrar em seguida para então avaliar.

A expressão é tomada do apóstolo Paulo, especialmente da carta aos Romanos, na qual o conjunto obediência-desobediência desempenha um papel chave (Romanos 1.5; 6.16; 16.26). Mas ela também aparece nas cartas aos Hebreus e em Primeira Pedro (por exemplo, Hebreus 5.9, 11.8, 1 Pedro 3.6). O protótipo da obediência exemplar é Jesus. Em linguagem tipológica, afirma Paulo: como pela desobediência de um só homem muitos se tornaram pecadores, assim também por meio da obediência de um só muitos se tornaram justos (Romanos 5.19). Mas em termos da fé, o exemplo maior é Abraão, pois ele creu e “isso lhe foi imputado para justiça” (Romanos 4.3). Entendo que o conceito aparece estreitamente vinculado à compreensão paulina da nova relação que se estabelece entre Deus e as pessoas que ele chamou para a nova obediência da fé, obediência que tem por fundamento não mais a lei de Moisés, mas a graça que justifica o ser humano pecador (Romanos 3.21-28).

Steuernagel se refere recorrentemente a esta obediência da fé ou obediência missionária. A expressão aparece de modo especial no seu livro **Obediência missionária e prática histórica** (1993). Encontrei-a em mais de 40 formulações nesse livro, mas sempre vinculada à prática missionária, portanto, ao fazer humano na missão. Na introdução, Steuernagel apresenta o pressuposto com o qual trabalha nesse livro: “O pressuposto [...] é que uma consciente jornada através da história das missões é de enorme valor para a articulação e concretização da nossa obediência missionária hoje” (p. 10). Efetivamente, o livro faz uma exposição histórica da missão cristã através dos tempos e escolhe alguns momentos exemplares para responder as duas perguntas que o acompanham nesse olhar retrospectivo, feito a partir da metáfora de uma viagem de trem pela história:

- Como se entendia a missão da Igreja nesta estação histórica?
- O que é que nós, como igreja na América Latina e que recém-inicia uma consciente caminhada missionária, podemos aprender da experiência de outros no passado?

O livro está construído como uma introdução ao estudo da missiologia, desde uma perspectiva histórica, bíblica e sistemática. Steuernagel oferece a estudantes da missiologia diversos elementos tanto da história da missão como da reflexão missiológica que ajudam a

aprofundar a busca por uma missiologia desde a realidade dos pobres, em meio aos quais a prática missionária deverá se dar de maneira especial (p. 177).

O primeiro capítulo é uma exposição a propósito do “despertar de uma nova era em missões” que acontece, sobretudo, no Terceiro Mundo. A partir de uma crítica ao modelo missionário que veio com o Protestantismo histórico e as Missões de fé como uma via de mão única, isto é, do Norte para o Sul (p. 14), Steuernagel afirma que junto com missionários e missionárias, vieram suas instituições e os conflitos teológicos desencadeados em seus países. Steuernagel menciona, em especial, a disputa nos EUA entre liberais e fundamentalistas. “Em função dessa história e deste conflito é que a maioria dos missionários que vieram para a América Latina tinha um pano de fundo fundamentalista e representava as ‘missões de fé’, que eram a vitrine do movimento fundamentalista na área das missões” (p. 17).³⁴³

Steuernagel demonstra como a força missionária que chegou à América Latina recebeu forte influência da cultura norte-americana e suas marcas filosóficas peculiares. “Ela traz consigo a marca filosófica da livre iniciativa e trabalha espaço como uma questão de ocupação, numa espécie de colonialismo de conquista que afirma o direito de propriedade baseado na ordem de chegada, sem necessariamente se dar conta [...] de que já havia alguém ali antes” (p. 17).

Fruto dessa história missionária, as igrejas evangélicas na América Latina padecem ainda hoje de uma dependência teológica e financeira que só aos poucos vai sendo superada. Por isto, para Steuernagel, “é de fundamental relevância fazer uma avaliação crítica da presença missionária estrangeira no nosso próprio continente” (p. 18). Definindo os termos, ele ressalta que:

missão é uma resposta humana a um chamado divino. Missão se faz com vasos de barro e como vasos de barro [...] formas ou modelos de atuação missionária. [...] Será possível que, nesta hora do Espírito e dadas as nossas

³⁴³ Sobre o fundamentalismo na teologia evangélica, cf. MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**, 1990, p. 111-144. Cf. sobre as origens bíblicas do fundamentalismo norte-americano, NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Leitura bíblica fundamentalista no Brasil. Pressupostos e desenvolvimentos*. **Caminhando**, São Bernardo do Campo, ano VII, n. 10, p. 31-49, 2º semestre 2002, em que o autor analisa a clássica obra **The Fundamentals**, publicada nos EUA com financiamento de empresas petrolíferas (!). Ele constata: “o fundamentalismo e a sua leitura bíblica são uma das principais vozes dentro do protestantismo nacional” (p. 32). Sobre a presença do fundamentalismo na evangelização protestante da América Latina, cf. LONGUINI NETO, Luiz. **O novo rosto da missão**. Viçosa: Ultimato, 2002, p. 153-212.

peculiaridades e experiência histórica, Deus queira nos usar como instrumentos do seu Reino, aqui e ao redor do mundo. Eu creio que sim. E, se ele quiser, como vamos concretizar a nossa obediência missionária? (p. 18s).

Aí está claramente afirmado o entendimento de missão como resposta humana. A pergunta pela obediência será o fio condutor que o autor irá, então, utilizar para avaliar diferentes momentos da história da missão cristã. Steuernagel escolhe exemplos históricos que poderiam representar estímulos para que na atualidade encontremos modelos apropriados que dêem conta do mandato missionário. Ele avalia estes momentos com um olhar do Terceiro Mundo. Citando Orlando Costas, outro importante missiólogo latino-americano, ele afirma que o Terceiro Mundo é o mundo dos sociologicamente empobrecidos, oprimidos e marginalizados.³⁴⁴ Esta definição permite ampliar o conceito para os bolsões de Terceiro Mundo presentes no coração do Primeiro Mundo, o mundo rico. “A maioria dos pobres, no entanto, está no Hemisfério Sul, na África, Ásia e América Latina” (p. 27). É esta realidade que obriga a teologia da missão a buscar novas perspectivas, pois a história da missão realizada pouco ajudou a mudar este quadro dramático:

A imperiosa necessidade de inter-relacionar fé e vida, salvação e pão, na dimensão individual e coletiva, fez com que a reflexão teológica, além de se tornar interdisciplinar, viesse a entender-se como estando a serviço do pobre em nome de Jesus e que em nome de Jesus esta reflexão se desse desde a perspectiva do pobre (p. 27).

A missiologia que a igreja no mundo dos pobres demanda e que deseja estar a serviço dessa igreja e do evangelho passa pelo caminho das ruas. Da mesma forma, a “prática missionária que responde ao chamado de Deus que se ouve no mundo dos pobres tem de refletir a experiência histórica e teológica que se tem tido neste mundo dos pobres” (p. 28). Esta última afirmação já reflete a nova realidade que se criou na segunda metade do século 20, quando a maioria dos cristãos se localiza no Hemisfério Sul.

Steuernagel aborda nos capítulos seguintes cinco exemplos da história da missão para a busca dos modelos de que carecemos hoje.³⁴⁵ No **primeiro** exemplo, ele aborda a tentativa do Imperador romano Juliano, no século 4, de re-introduzir a religião pagã como a religião do

³⁴⁴ Cf. CALDAS, Carlos, 2007, p. 187-191.

³⁴⁵ Estes exemplos ele já havia estudado em sua tese de doutorado, mas aqui eles são mais aprofundados e reescritos com vistas ao público brasileiro: cf. STEUERNAGEL, 1988, p. 18-29.

Império, rompendo sua ligação pessoal histórica com a fé cristã (p. 40-57).³⁴⁶ Seu programa tinha os seguintes objetivos: restaurar a religião helênica; revalorizar o espírito grego; constituir um clero coerente; desmoralizar a fé cristã. É por esta razão que ele ficou conhecido, desde a perspectiva cristã, como Juliano, o Apóstata. O que se destaca nessa história é que o cristianismo, tornado religião oficial por Constantino, tio de Juliano, já aparece poucos anos depois como uma instituição bem acomodada na sociedade, o clero fazendo parte da nova elite, enquanto os bispos se tornam figuras emergentes e com crescente autoridade, o que é sinalizado pelo fato de que os novos prédios a emergirem nas cidades eram predominantemente cristãos. A aliança com o poder fez com que a igreja cristã perdesse sua força profética e alternativa de mudanças, escreve Steuernagel (p. 50). Apesar disso, o vigor da fé cristã ainda se faz sentir no meio do povo precisamente por sua capacidade de tornar-se auxílio e esperança junto à população pobre, o que rendeu força e credibilidade à igreja. O mesmo Juliano, em sua luta por uma reforma do Império, precisou se valer da experiência cristã. Ele mesmo constatou que a profunda desigualdade que reinava na sociedade romana e que destronou os deuses do Império era devida à “insaciável ganância de nós, homens proprietários, a causa desta falsa concepção dos deuses entre os homens, além de levar os deuses a serem acusados injustamente” (p. 48).

Steuernagel mostra como era a prática social, ampla, intensa e abrangente, que atraía as pessoas para a igreja. E mais, os pobres não eram apenas aqueles que recebiam ajuda, eles mesmos eram a igreja. No século 4, a igreja já organizara uma ampla rede de hospedarias, albergues e hospitais. Tal prática comunitária, associada a uma caridade indiscriminada para além da comunidade cristã, acabou transformando-se num fator de missão. A experiência de solidariedade e comunidade tornou a igreja cristã algo único entre as agrupações religiosas de então. William Willimon, citado por Steuernagel, afirma que ao final do século 4, os cristãos de Roma alimentavam 20 mil dos pobres daquela cidade. Não como fruto de uma estratégia social, mas antes como manifestação visível de sua fé em Jesus Cristo (p. 33). A obediência da fé aqui se revelou na prática do amor.

Em termos de um novo modelo de missão, Steuernagel resume o aprendizado deste exemplo em três pontos: 1) Não adiante dizer que Jesus salva e que Deus ama o pobre se a

³⁴⁶ Sobre o breve período de Juliano como imperador de Roma e sua política anticristã, cf. WALKER, Wiliston et al. **História da igreja cristã**. São Paulo: ASTE, 2006, p. 167s.

prática histórica não apontar nesta direção; 2) A exemplo de Juliano, se na América Latina, a igreja cristã continuar a celebrar o seu crescimento, mas demorar a reagir ao crescimento da pobreza, logo poderemos estar na mesma situação do imperador, tentando justificar Deus que parece indiferente ao sofrimento humano porque seus seguidores assim o parecem; 3) Recair no vírus constantiniano. A experiência do crescimento evangélico parece um terreno fértil para fazer da igreja evangélica uma instituição fascinada pelo poder e que convive tranqüilamente com uma sociedade marcada por desigualdades e injustiças cujas causas são perfeitamente conhecidas. Steuernagel conclui sua análise, apelando para o resgate do espírito profético:

eu arriscaria dizer que cuidar do pobre e sinalizar a justiça é uma boa forma de manter a integridade evangélica, uma distância saudável do status quo e um compromisso claro com os valores do Reino de Deus. E, ao cuidar do pobre, a igreja está dizendo ao mundo, onde a maioria é pobre, que com Deus se pode contar. Que Ele é fator de esperança. E não é esta a nossa missão? Ou seja, que as pessoas se encontrem com o Deus da esperança (p. 57).

O **segundo** exemplo ele busca na história e testemunho de São Francisco de Assis (p. 59-89). Ele reconta a história de Francisco e o início da comunidade dos irmãos menores, fala de sua radicalidade e beleza de espírito, proporcionando um encontro com uma figura cristã impressionante. Para Steuernagel, o assim chamado Poverello “é um destes homens de Deus cuja fé não murcha e de forma contagiante nos transmite a alegria do discipulado, a radicalidade do seguimento a Jesus, a incondicionalidade do compromisso comunitário, o assustador mergulho no universo dos pobres e um desafiante chamado missionário” (p. 59).

São Francisco e o movimento mendicante se inserem num grande esforço de renovação da igreja que começou por volta de 950 e se estendeu até 1350, envolvendo várias expressões do monasticismo. A igreja passava por uma grave crise ética e moral. A simonia da venda e compra de cargos eclesiásticos era um dos seus problemas centrais. Além dessa prática, segmentos significativos do clero eram casados e mantinham concubinas. Os monges pregaram a separação, o recolhimento e o distanciamento da sociedade como forma de retomar a pureza evangélica. Mas foi o movimento mendicante, como acentua Steuernagel, que melhor soube colocar a igreja em contato com a nova sociedade que emergia no século 13 (p. 63). Com o crescimento do comércio nas cidades, o início da burguesia estimulou a economia monetária e sua contrapartida, o empobrecimento da maioria. As cidades encheram-se de pobres. Foi a estes pobres, vítimas do emergente sistema mercantilista, que os frades

mendicantes dedicaram suas energias. E o fizeram baseados estritamente no evangelho adotando a pobreza absoluta como norma. Com eles, a igreja ganhou de volta os pobres da cidade, que estava perdendo.

A trajetória de Francisco, sua conversão, o abandono dramático da casa paterna e sua opção por um discipulado radical a partir de um encontro com Jesus colocou-o numa marcante proximidade com Deus. Para Steuernagel, foi esta sua “obediência radical” que deu início, no contexto da época, a uma renovada forma de discipulado comunitário e missionário (p. 66). Steuernagel destaca duas partes na jornada espiritual de Francisco: 1) a espiritualidade ascética e reclusa. Nesse tempo, Francisco se dedica intensivamente à meditação e à oração. Sua trajetória foi marcada com uma convivência íntima com a irmã pobreza e o cuidado com leprosos. Após a visão na capela de São Damião, se engaja na reforma da mesma; 2) a experiência comunitária e missionária, quando ele resolve organizar a Ordem dos Irmãos Menores.

Em 1209, Francisco e os nove primeiros irmãos foram a Roma e obtiveram a primeira e breve Regra, na verdade, uma coletânea de textos dos evangelhos e umas poucas prescrições para facilitar a vida em comum, aprovada oralmente pelo papa Inocêncio III.

Outra extensão do fenômeno franciscano foi o surgimento da ordem das “Pobres Irmãs de Assis”, mulheres que se juntaram em torno da irmã Clara, também inspirada por Francisco e que fugira de casa em 1212, sendo recebida por Francisco para consagrar-se à vida religiosa. Clara viveu reclusa por 41 anos na igreja de São Damião, até sua morte em 1253. Sua maior contribuição à família franciscana foi a insistência na manutenção do compromisso com a pobreza radical (p. 67).

Mas este movimento não viveu apenas na reclusão e na caridade. Segundo Steuernagel, foi este movimento que recolocou na agenda da igreja a tarefa missionária. Para tanto colabaram seu caráter itinerante como também o compromisso com os pobres. “A vocação de Francisco para a pregação evangélica de caráter missionário tem um sentido de urgência, mas não sem antes ter início a formação da comunidade franciscana. E à medida que a pregação evangélica se concretiza a comunidade cresce” (p. 67s). A estratégia missionária dos franciscanos era simples: iam de dois em dois pelas vilas e burgos e em pouco tempo alcançaram a França, a Alemanha, a Hungria e a Inglaterra (p. 68).

O crescimento da comunidade franciscana é algo surpreendente. Alguns historiadores chegam a falar que em uma década passam de 12 para 3000 frades. Outros cronistas informam que não havia província da cristandade na qual não houvesse alguns desses irmãos. E quando alguns dos irmãos decidiram acompanhar uma das cruzadas, Francisco discordou de seus métodos e intenções, introduzindo como critérios de missão o respeito e a liberdade na relação entre povos e pessoas diferentes. Steuernagel cita um estudioso de Francisco, T. Matura, que afirmou: “Aos irmãos que querem ir para o meio dos infiéis, recomenda, em primeiro lugar que evitem as discussões e as contestações, que sejam submissos às estruturas e confessem sua qualidade de cristãos”. O outro modo, segundo o próprio Francisco, é anunciarem a palavra de Deus quando julgarem agradável ao Senhor (p. 69).

Para Steuernagel, há nessa prática missionária uma atitude de respeito acrescida de “benevolência, afabilidade, cortesia” que, aliadas à humildade dos irmãos menores e sua oposição a qualquer prática de violência, dão a ela um “alto sentido estratégico e um profundo valor evangélico” (p. 69s). Steuernagel não esconde que certos aspectos da fé de Francisco causam dificuldades para as igrejas evangélicas como, por exemplo, sua mariologia, a tendência para uma espiritualização da fé, ou ainda sua submissão ao papa e à Igreja Católica. Mas o que importa nesse exemplo histórico é justamente a espiritualidade corajosa, concreta e inovadora que inspirou Francisco e seus irmãos menores, leigos e pobres em sua maioria, a abalarem a Europa e a própria igreja com sua coragem de ser pobre, sua ousadia de pregar o evangelho e até sua radical e estranha obediência à igreja (p. 70s).

O aprendizado que Francisco proporciona diz respeito sobretudo a sua espiritualidade profundamente enraizada na bíblia. Ele procurou seguir os evangelhos, em especial o Sermão da Montanha, quase que literalmente. Conforme estudo de Leonardo Boff, Steuernagel lembra que Francisco: “Assumiu tudo *ad litteram et sine glosa* e procurou viver com coração generoso e alegre. Não queria saber de interpretações”. Boff escreveu que em Francisco “ternura” e “vigor” coexistem de modo pleno e admirável.³⁴⁷ Para Steuernagel, a “opção pela pobreza e pela comunidade transformam a espiritualidade bíblicamente literalista de Francisco numa espiritualidade proposicional e modelar” (p. 72).

³⁴⁷ Cf. BOFF, Leonardo. **São Francisco de Assis: ternura e vigor**. Uma leitura a partir dos pobres. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

A partir de Francisco, Steuernagel anota ainda o seguinte como reflexão a ser enfatizada em nossos dias:

- Uma espiritualidade verdadeiramente bíblica será comunitária e encarnada. A categoria da encarnação permite compreender o ministério de Jesus em sua concreticidade histórica e a suspeitar de uma espiritualidade que não gera compromisso – especialmente com o pobre – mas apenas alienação (p. 72s);
- A base teológica dessa espiritualidade é e deve ser trinitária. O relacionamento com Deus Pai foi intenso em Francisco. Sua ênfase teocêntrica deve ser preservada, especialmente sua visão da criação. Jesus, como mediador, e o Espírito, como dinamismo vital, conduzem em direção ao Pai. Sem pretender elaborar uma estrutura teológica, Francisco reafirmou os eixos tradicionais da experiência da fé cristã. A cristocentricidade não deve romper a Trindade. Uma ênfase unilateralmente paulina tem empobrecido, por vezes, a própria cristologia, deixando-se a encarnação praticamente de fora. A base trinitária precisa estar firmemente associada tanto ao chamado da evangelização mundial como para o exercício da responsabilidade social, como o Movimento de Lausanne procurou fazer a partir do Pacto de Lausanne (p. 74).
- Assumir a pobreza, valorizar a vida comunitária e o cuidado com a natureza são outros elementos de uma espiritualidade baseada na experiência franciscana, cuja atualidade, especialmente no Terceiro Mundo, salta aos olhos. A partir de Leonardo Boff, Steuernagel menciona ainda a necessidade de uma espiritualidade não machista, em que as mulheres encontram espaço para se desenvolverem e assumirem até mesmo liderança, algo raro na força missionária protestante. Estas observações o levam a reafirmar uma vivência e transmissão de um “evangelho mais completo e uma aceitação mais ‘humana’ e harmoniosa do Evangelho, ou seja, uma evangelização integral” (p. 81).
- Com a ajuda da experiência franciscana, hoje é possível encarar os tremendos desafios que o crescente número de pobres em nossas cidades levantam. A partir de uma análise do contexto atual, destacam-se os seguintes desafios: 1) o desafio urbano. A preocupação não se limita a uma questão estratégica simplesmente; é preciso pensar a cidade em termos humanos e teológicos. E nesse sentido, a cidade deve ser pensada a partir de suas vítimas, os pobres (p. 87); 2) a prioridade do pobre como lugar missiológico. O pobre não pode ser mero objeto de preocupação estratégica, pois ele é sujeito do amor de Deus e deve tornar-se sujeito de sua própria história. Hoje, mais do que nunca, o pobre é agente de missão; 3) a superação do relacionamento com o pobre em termos de assistencialismo e paternalismo, que caracteriza a relação entre evangélicos e pobreza desde muito tempo. Aí entra forte o conceito de justiça, que apareceu como termo chave no 2º Congresso Mundial de Evangelização, realizado em Pattaya, Tailândia, em 1989. Steuernagel cita: “O conceito da compaixão precisa de um parceiro, e este se chama *Justiça – A Justiça do Reino*” (p. 88).
- Finalmente, a releitura de Francisco ajuda-nos a reencontrar uma espiritualidade com os pés no chão, uma espiritualidade que nos dirige para um mundo necessitado onde muitos que não ouviram a Palavra de Deus ainda não comeram hoje e vivem a vida como um pesadelo cotidiano. Tal espiritualidade saberá retomar na sua acepção própria e radical a saudação que Francisco disse ter recebido do Senhor: “Que o Senhor te dê a paz!” (p. 89).

O **terceiro** exemplo Steuernagel vai buscar no século 18 entre a comunidade dos Irmãos Moravianos de Herrnhut, entre os quais encontra uma força missionária a partir da

redescoberta da ação do Espírito Santo como motivadora para a missão. Esta comunidade se formou nas terras e com o apoio e liderança do conde Nikolaus Ludwig Graf Von Zinzendorf que acolheu em suas terras, em dezembro de 1732, um grupo de refugiados morávios, aos quais estendeu as boas-vindas, dando graças a Deus e recomendando-os à proteção do Salvador (p. 99).

Esses morávios vinham de uma longa tradição de perseguição e sofrimento em função de sua fé. Descendentes da reforma associada ao mártir João Huss (1369-1415), anterior à Reforma do século 16, de perseguição em perseguição, estes refugiados, uma espécie de sem-terra da época, só vieram a encontrar descanso quando criaram sua própria comunidade, Herrnhut (“choupana do Senhor”). Um de seus líderes, Christian David, que fez os primeiros contatos com Zinzendorf, assim se expressou quando o grupo chegou à nova terra: “este lugar será chamado a ‘Sentinela do Senhor’. Os que aqui viverem deverão vigiar de dia e de noite, zelando para que a ‘obra da graça’ aqui iniciada continue ininterruptamente” (p. 99).

A comunidade tornou-se um verdadeiro laboratório do pietismo, do ecumenismo e da missão. E foram Zinzendorf e sua teologia, com ênfase na experiência e uma compreensão da fé cristã com forte senso comunitário, que contribuíram para que a experiência então iniciada se desenvolvesse e se tornasse com o tempo a primeira comunidade cristã protestante a enviar missionários para lugares distantes e além mar.

Zinzendorf era de origem pietista. Em sua juventude havia criado a Ordem do Grão de Mostarda, uma espécie de fidalguia espiritual que procurou unir nobreza e confissão a Cristo em palavra e ação no intuito de se tornar fermento entre os cristãos. Seu objetivo era trabalhar para a salvação e comunhão entre todas as pessoas, independente das confissões eclesiásticas; ajudar perseguidos por sua fé; e levar o evangelho aos pagãos de além mar (p. 100).

A presença dos moravianos e a teologia de Zinzendorf formaram o ambiente para que uma experiência espiritual nova surgisse no seio do protestantismo alemão da época. Em 13 de agosto de 1727, como narra Steuernagel, durante um culto com santa ceia, o Espírito Santo “desceu sobre a congregação” (Zinzendorf) e o resultado foi uma profunda renovação e comprometimento espiritual. Para Christian David, este fato foi um verdadeiro milagre, pois conseguiu transformar um grupo tão diversificado, formado por católicos, luteranos, reformados, separatistas e outros, numa só comunidade. Esta experiência culminou um

processo de integração comunitária e deu início a uma nova aventura, o projeto de levar ao mundo a mensagem do Cordeiro, como Zinzendorf preferia designar a Jesus (p. 101).

De fato, em 1731, a partir da visita e testemunho de Anthony, um negro vinda da Ilha de São Tomé, no Caribe, e que fora comprado e vivia na corte dinamarquesa em Copenhague, a comunidade se sentiu desafiada a enviar os primeiros dois missionários para a América ou Índias Ocidentais, como denominaram a região as companhias de comércio.

Depois desse primeiro passo, a pequena comunidade imbuída de um extraordinário espírito missionário, em dez anos, enviou missionários para São Tomé e Santa Cruz, no Caribe, para a Groenlândia, para os indígenas da América do Norte e do Sul, para a Lapônia, Tartária, Argélia, África Oriental, Cabo da Boa Esperança e Ceilão, sempre em condições precárias e sem a menor estrutura. Algo muito diferente do que ocorreu mais tarde quando o movimento missionário protestante se institucionalizou.

Estes homens enfrentaram enormes riscos e muitos deles sequer chegaram aos lugares de destino, morrendo nas perigosas travessias marítimas. Outras vezes, como descreve Steuernagel, eles deviam enfrentar a oposição das autoridades ou dos colonos europeus, doenças tropicais que podiam causar a morte, além da prisão (p. 102).

O compromisso da obediência e o desejo de compartilhar a mensagem da salvação se sobrepunham a todas as dificuldades que estes missionários e missionários leigos, que ganhavam o sustento com o próprio trabalho, estavam dispostos a enfrentar. Quando Leonard Dober e Christian Nitschmann, preparando-se para ir a São Tomé, ouviram que não poderiam ter contato com os escravos a não ser que fossem escravos como eles mesmos, ambos se dispuseram a deixar-se escravizar, “a fim de ter a oportunidade de libertar da escravidão do pecado e do Diabo a estes pobres cativos da África” (p. 103).³⁴⁸

Steuernagel destaca características marcantes da prática missionária da Comunidade de Herrnhut. Zinzendorf, por exemplo, desenvolveu uma cristologia até certo ponto radical, tanto que Karl Barth o considerou o único teólogo cristocêntrico autêntico dos tempos modernos (p. 103). Mas esta concentração em Cristo não o impediu de falar sobre o Espírito

³⁴⁸ Há um filme sobre Herrnhut e o envio dos primeiros missionários à Ilha de São Tomé, no Caribe, intitulado **First Fruits**. Dirigido por Dan Nidermyer, com roteiro de Ken Curtis, de 1992, foi premiado pela Academy of Christian Cinematographic Arts, dos EUA. O filme narra as dificuldades dessa missão entre escravos e como surgiu a primeira comunidade cristã depois de muito sofrimento e luta contra o sistema escravista.

Santo, que via como uma mãe, o que não deixou de causar vários problemas. Isto aconteceu nos anos de 1740. Steuernagel conta que num encontro em Londres em 1746, tomando por base Isaías 66.13, ele afirma que o ministério específico do Espírito Santo é cuidar dos filhos e filhas de Deus, fazendo-os crescer em santidade, e ao mesmo tempo, nutrir a igreja. Ele entendia a Trindade como a família de Deus. Esta metáfora o ajudou a descrever o ministério do Espírito como segue:

- O ministério do Espírito é ministério de mãe;
- O Espírito Santo é absolutamente cristológico no seu ministério;
- O ministério do Espírito é guiar pessoas à fé no Salvador;
- O Espírito é livre para ir e ministrar em todo e qualquer lugar. Por isto ele é um precursor de Deus e do missionário (p. 106).

Na ótica de Zinzendorf, a missão é fruto da ação desse Espírito consolador que convence a comunidade de que o evangelho tem de ser pregado a todas as pessoas e onde for possível. Herrnhut acreditava que a comunidade participava do evento missionário. Por isto, a comunidade se envolvia em cada envio por inteiro. Outra percepção é de que nem a palavra de Deus nem o missionário são os primeiros a chegar no lugar onde o evangelho será pregado. É sempre o Espírito Santo que precede o missionário, seja entre pagãos, seja entre as igrejas estabelecidas na Europa. Zinzendorf chegou a expressar certa vez: “Quando nós falamos a um ‘selvagem’ acerca do Salvador, já o Espírito tem certamente estado com ele dez anos antes [...]. Nós apenas confirmamos aquilo que ele já tinha faz tempo, com a ressalva de que não o podia ler ou expressar. Nós apenas o enfatizamos, colocamos o selo da confirmação” (cit. na p. 108s).

Steuernagel então resume o aprendizado feito com a Comunidade de Herrnhut, nos seguintes pontos (p. 111-118):

- É o Espírito Santo que mobiliza para a missão. Esta como resposta humana sempre será ato secundário;
- É o Espírito que sensibiliza e prepara o terreno para que a mensagem libertadora do evangelho possa ser entendida, aceita e seguida;
- O Espírito, no entanto, aponta para um encontro com o Cordeiro.
- Tal compreensão da missão desafia para estruturas institucionais mais simples e para a humildade na missão;
- O desafio que a Comunidade dos Irmãos moravianos deixa é a necessária unidade entre dimensão pessoal e comunitária da salvação. Por isto também vale resgatar a sua ênfase na comunidade como o agente por excelência que envia para a missão;
- Outra ênfase é no ministério leigo, uma vez que os missionários enviados normalmente eram responsáveis por providenciar sua própria sobrevivência;

- O princípio a orientar todo o esforço missionário era a encarnação como vivência diária e cotidiana no meio ao qual se é enviado. Este aspecto fica bem ressaltado na convivência dos pioneiros com os escravos do Caribe;

Steuernagel conclui afirmando que:

A forma como se articula a nossa obediência missionária deve refletir a nossa fé e o nosso estilo de vida. A estrutura missionária montada no século XIX e, até certo ponto, continuada no século XX, além de refletir uma estrutura política e econômica com raízes coloniais e imperialistas, reflete também uma estrutura que, desde a perspectiva do Terceiro Mundo, é rica. Não quero dizer com isso que todos os missionários eram ricos ou que somente os ricos doavam para o envio e sustento de missionários. Como já vimos, são milhares as “viúvas pobres” que, com suas pequenas doações de sacrifício, sustentaram missionários durante anos e anos. A estrutura missionária que se montou, porém, reflete a existência de uma sociedade rica. [...] O modelo desenvolvido pelo jovem movimento missionário do sul do mundo deve refletir a simplicidade do Evangelho e a pobreza que se vê tão presente ao nosso redor, caracterizando-se por uma identificação com o pobre com quem vamos [...] compartilhar o Evangelho, em palavra e ação (p. 117).

Neste exemplo, Steuernagel encontrou inspiração para a obediência da fé ao chamado de Deus que nos alcança na escuridão deste século (p. 118). O desafio que temos de enfrentar é encontrar um “modelo missionário simples e que aponte para a autoctonia”, a partir da realidade dos nossos dias e dos desafios do nosso tempo.

O **quarto** exemplo Steuernagel seleciona a partir de um diálogo com a teologia de missão de Gustav Warneck (1834-1910), considerado pela teologia acadêmica como o pai da missiologia, por ter sido o primeiro a sistematizar a compreensão da tarefa missionária da igreja (p. 122), especialmente em sua obra **Evangelische Missionslehre**, de 1897 (p. 140). Este teólogo alemão viveu no auge da expansão colonial européia e compartilhava a convicção de que a civilização ocidental oferecia a melhor maneira de se viver e organizar a vida. Ele chegou a expressar esta idéia ao defender que era necessário exportar essa forma de vida para os povos “nativos e atrasados”, como informa Steuernagel. Na verdade, Warneck viu na estrutura colonial uma boa oportunidade para a expansão missionária, sem conseguir avaliar o que isto poderia representar em termos do comprometimento do evangelho com estruturas de opressão e injustiça do sistema.

Devido a problemas de saúde, jamais pôde participar de alguma missão. No entanto, ele influenciou a missão alemã mais do que qualquer outro teólogo de sua geração. E nesse esforço ele foi ajudado por muitos missionários que acolheu em sua casa, bem como pelas sociedades missionárias de quem se tornou conselheiro.

As bases teológicas de sua teologia da missão encontram-se, em primeiro lugar, na Bíblia. A partir de sua herança pietista, é compreensível que ele assuma este princípio e ainda mais. Para ele a própria Bíblia era missionária. Ele defendia que há uma veia missionária que atravessa toda a Bíblia e que atinge seu clímax em Jesus Cristo, que, enviado pelo Pai, envia os apóstolos. O tema central de sua missiologia é a questão do *envio*. Ele defendia um conceito dinâmico de missão. Como explica Steuernagel, os cristãos, reunidos como igreja, devem estar sempre a caminho, em resposta ao fato de serem enviados por Jesus (p. 124).

A missão tem sua origem no próprio Deus Pai. Jesus é o semeador obediente que anuncia o reino de Deus, presente e futuro, dentro das fronteiras de Israel. Só após a ressurreição é que o evangelho ganha efetivamente dimensão universal. A ressurreição é o evento central no ministério de Jesus, e é o Cristo ressurreto que transmite aos apóstolos o mandato missionário. Proclamar o evangelho às nações é o mandato do Cristo ressurreto, que para tanto recebeu poder, cumpriu as Escrituras, foi revestido de autoridade como o enviado do Pai e promete o poder do Espírito Santo aos que envia (p. 125).

Por isto, para Warneck o cristianismo é essencialmente uma religião missionária, fato legitimado pelo mandato missionário de Jesus. A igreja, por sua vez, está na continuidade dos apóstolos. Ela é consequência natural do mandato missionário dado por Jesus aos apóstolos. Como cita Steuernagel: “A igreja é a corporificação e a mediação da salvação universal [...]. Sem igreja não há missão e sem missão não há igreja”. Em verdade, a missão é o único ofício dado à igreja por Jesus, completa Steuernagel (p. 125). Ele então sintetiza a teologia da missão de Warneck nos seguintes pontos:

- Deus é o autor do conceito e da prática missionária. E o objetivo da missão é o serviço da salvação universal que está enraizada no coração de Deus. Esta salvação tornou-se visível e palpável através do ministério de Jesus. A partir de sua ressurreição o mandato missionário se torna universal e os apóstolos são enviados ao mundo para divulgarem a mensagem da salvação.
- O conceito de envio é central em Warneck. A prática missionária é uma obediente resposta ao mandato do Cristo ressurreto dado à igreja.
- A igreja, por sua vez, é chamada a ir além dos seus muros para espalhar o evangelho do reino de Deus entre os pagãos. Mas, para Warneck, importante é a expansão da igreja cristã, plantar a igreja cristã em todo o mundo, mais do que a conversão de indivíduos. Ele quer o estabelecimento de uma igreja que deve enraizar-se em solo nativo e assumir a identidade local.
- Mas esta sua compreensão de missão não necessariamente precisa se submeter às igrejas organizadas. A seu ver, são geralmente pequenos grupos ou organizações livres que assumem a obediência missionária. Ele defendia, portanto, o caráter voluntário da missão (p. 126).

- Fazer missão é estar ativamente engajado em estabelecer o fundamento do reino dos céus neste mundo. Mas ela deve assumir uma expressão corporativa. No anseio de superar o individualismo da herança pietista, ele sustentou que da conversão de indivíduos deve nascer uma igreja que venha a ser a *igreja do povo*. Warneck assume o modelo pietista de conversão, mas quer expandi-lo. Foi influenciado nisso pela missiologia anglo-saxônica das três autonomias: a igreja nativa deveria se auto-sustentar, auto-governar e auto-expandir. Mas ele propunha um passo mais: a igreja deveria se tornar parte da vida de toda a comunidade social.

Ao avaliar o pensamento de Warneck, Steuernagel reconhece suas limitações. Por exemplo, a idéia de que os nativos não teriam condições para assumir logo a igreja local devido a sua “fraqueza racial” demonstra o típico etnocentrismo teológico europeu em relação aos povos do hemisfério sul. Para Warneck, como constata Steuernagel, uma exceção poderiam ser algumas igrejas negras dos EUA, mas as demais não estariam prontas para a independência, devido ao estágio pobre de sua civilização. Por isto também, sua preocupação em preparar a liderança nativa. No entanto, chama a atenção que, a seu ver, esta liderança precisava não apenas de conhecimento bíblico, mas também de treinamento de caráter e personalidade (p. 131). Ou seja, a pedagogia teológica paternalista daí resultante acaba por estabelecer a superioridade racial como padrão cultural.

Eis a limitação dessa teologia. Para Steuernagel, Warneck foi ingênuo na sua interpretação da estrutura colonial. Ele não enxergava as raízes da opressão e exploração que estavam no cerne do sistema colonial. Acabou prejudicando o seu conceito de missão ao vinculá-lo tão estreitamente com os valores da civilização ocidental. Seu conceito de missão era hermeneuticamente limitado, ao reduzir a tarefa à proclamação verbal do evangelho. Por último, ele constata dificuldades com seu conceito de igreja. Sua idéia de igreja do povo, uma igreja que resulte da conversão de toda uma sociedade e afete a vida de todas as pessoas com os valores cristãos, é algo difícil de acontecer, a não ser em pequenas comunidades étnicas.

No diálogo com Warneck, entretanto, Steuernagel avança sua própria tese. Com Warneck, ele afirma que a missão é tarefa da igreja toda. E a crise por que passam muitas igrejas é sinal de sua experiência negativa no testemunho e de crise de fé. Esta crise tem a ver com uma má interpretação da palavra bíblica: “não há salvação em nenhum outro nome”. Mas tal crise não pode ser resolvida nem interpretada com leviandade. Diante dessa constatação, Steuernagel afirma: “eu creio que há uma relação entre o reconhecimento e aceitação da verdade evangélica como autoritativa e a obediência missionária”. Ora, chegou a hora de o Terceiro Mundo assumir a tarefa missionária mundial. Para tanto há que manter interconectadas Palavra e missão (p. 136).

Esta é, creio eu, a hora da afirmação da tarefa missionária por parte do Terceiro Mundo. Este é o nosso direito e o nosso mandato, e devemos cumpri-lo, mesmo que [...] a “igreja oficial” mostre relutância e a missão venha a ser, uma vez mais, um empreendimento de um grupo minoritário. Eu reconheço o perigo desta afirmação; mesmo assim, estou disposto a endossá-la, desde que não nos motivem instintos divisionistas, separatistas e competitivos, pois a missão deve ser realizada dentro dos parâmetros da ecumenicidade da igreja, onde a questão da unidade deve receber mais atenção do que tem acontecido até o momento (p. 136).

Steuernagel desnuda a missiologia de Warneck, presa ao sistema colonial, que mais tarde ruiu, sem que ele conseguisse perceber o mal que esta aliança causaria nas novas igrejas surgidas do movimento missionário europeu. Steuernagel afirma que esta foi uma missiologia “imperialista e racista” (p. 138), e isto a desqualifica em grande medida. O teólogo holandês Hoekendijk perguntou onde ficou o reino de Deus na missiologia de Warneck (p. 139). Steuernagel sugere que a interpretação dos sinais dos tempos deve ser um exercício comunitário permanente. Só assim a comunidade cristã aprenderá a manter a distância crítica em cada contexto histórico específico e a exercer o seu ministério profético. O conceito bíblico do reino de Deus é a chave hermenêutica apropriada para a interpretação dos sinais dos tempos.³⁴⁹ Sem este discernimento, a igreja pode facilmente ser cooptada pelo sistema dominante. A partir do reino de Deus, é possível constatar a ambigüidade dos tempos e o pecado das pessoas e das estruturas, muitas vezes tendentes ao absolutismo. Isto vale também para hoje, pois a mentalidade colonial e a prática do imperialismo cultural não foram de todo vencidas, sendo uma tentação para a missão cristã, mesmo quando exercida por igrejas missionárias da América Latina (p. 138s).

O **quinto** exemplo vem de um diálogo com a teologia de Walter Freytag (1899-1959), também um importante missiólogo alemão que cresceu em meio aos irmãos morávios, sendo, portanto, de tradição luterano-moraviana. À diferença de Warneck, Freytag desenvolveu seu pensamento missiológico a partir de três demoradas estadias missionárias: Índia e Indonésia (1934-1935); Papua Nova Guiné (1938-1939) e China (1956-1957). Outra de suas marcas foi a vivência ecumênica, tendo participado ativamente do Conselho Missionário Internacional que em 1961 passou a integrar o Conselho Mundial de Igrejas. Steuernagel informa que

³⁴⁹ Cf. STEUERNAGEL, 1988, p. 234-264, especialmente, p. 264, onde o autor escreve: “O Reino, como enfatizado neste estudo, não se reduz ou se limita à eclesiologia. Não obstante, a igreja encarna a mensagem do Reino e se torna sua vitrine. Ademais, a igreja dá ao reino sua experiência e dimensão concreta (ou popular)” (minha tradução, R.Z.). A análise da contribuição de Walter Freytag segue a mesma direção.

Freytag foi personagem central no restabelecimento do contato entre a Alemanha e o mundo ecumênico, a Alemanha e os campos missionários, no difícil período que se seguiu à 2ª Guerra Mundial (p. 144). Esta trajetória o qualificou para uma nova abordagem da ciência da missão, como se dizia na época. Como professor universitário, teve sua licença para lecionar cassada pelo Partido Nacional Socialista, em 1943. Após a guerra, quando a Universidade de Hamburgo reabriu as portas, Freytag reassumiu o seu posto sendo condecorado como professor honorário. Como idéia central, ele defendia uma igreja comprometida com o reino de Deus, que para ele, “está vindo” (p. 145). Ele teve a percepção de que vivia num período histórico de transição. E isto significava que não se poderia mais fazer missão como no passado. A experiência e a destruição causadas pela guerra tiveram grande influência no desenvolvimento de sua teologia. Era preciso começar de novo e, em muitos casos, começar das cinzas (p. 146). Freytag aceitou e assumiu este desafio.

Como critério para elaborar sua história da missão, Freytag se vale do conceito de reino de Deus. Para ele, como cita Steuernagel, “nenhum outro conceito foi tão importante para o recente movimento missionário”. Ademais, este conceito ajuda a perceber os estreitamentos que caracterizaram as diferentes ênfases no movimento missionários dos séculos 18 e 19 (p. 146).

Os movimentos missionários pietistas, de plantação de igrejas, de filantropia da fase iluminista e o apocalíptico, como Freytag expõe, trabalharam com uma visão limitada do reino de Deus. Todos eles caíram no encanto proporcionado pela expansão da civilização ocidental e não souberam exercer a capacidade crítica. Segundo Freytag, nesse período a missão foi entendida como a dimensão espiritual de um processo através do qual a civilização ocidental conquistaria o mundo (p. 148). Para ele, entretanto, a tarefa missionária é maior do que sua configuração histórica. Por isso, é impossível definir o que seja missão apenas a partir da história da missão. Pois nela se perceberá, normalmente, ambigüidade e vulnerabilidade. Steuernagel explica esta posição, citando Freytag, que diz: “Se a causa é maior do que a sua expressão histórica, então a atual prática missionária também está em questão. [...] Não é possível saber-se, de forma segura, no caminho de Deus e a seu serviço sem deixar-se questionar por ele e, em obediência, arriscar o novo” (p. 148).

Para Freytag, missão é fundamentalmente uma atividade de Deus. A missão da igreja é estar a serviço da missão de Deus: “Missão significa participar na ação de Deus, através da qual Ele leva a efeito o seu plano da vinda do seu reino, a fim de que a obediência de fé no

nosso Senhor Jesus Cristo seja instalada entre os pagãos”. A tarefa cristã, portanto, consiste em “anunciar o Evangelho fora das igrejas” e, então, “reunir em um só corpo os filhos de Deus que andam dispersos”, como cita Steuernagel (p. 149). Cristãos e igrejas cristãs são ajudantes de Deus para que este seu plano se realize na história dos povos. E a palavra que define este plano se resume na expressão “reino de Deus”, uma promessa pela qual sabemos que Deus não abandona este mundo a si mesmo, mas vem e o quer transformar e salvar. O que as Escrituras dizem a respeito desse reino é que ele já está em nosso meio, mas ainda virá no futuro, em plenitude (p. 149).

Steuernagel afirma que a missão hoje acontece como obediência de fé entre o passado e o futuro, entre o ontem e o amanhã. Resumindo a contribuição de Freytag ele anota o seguinte:

- Missão é iniciativa e ação divina (*Missio Dei*) cuja promessa se concretiza no reino de Deus.
- A igreja cumpre um importante papel neste plano ao ir ao mundo e proclamar o evangelho de Jesus Cristo e anunciar que o reino de Deus está chegando.
- A igreja vive “entre os tempos” e se constitui num sinal ambíguo do reino, razão pela qual precisa ser constantemente desafiada para a obediência da fé e a viver de acordo com a missão encarnada por Jesus.
- Três temas básicos que se destacam na teologia de Freytag devem ser retomados numa teologia da missão atual: a) a inter-relação entre a natureza da igreja e a unidade da igreja; b) a missão da igreja e o mundo; c) a questão do pluralismo religioso (p. 150).

Não é necessário aqui reproduzir toda a rica argumentação que Steuernagel apresenta a partir de sua leitura de Walter Freytag. Importante para esta tese é destacar que, mais do que nos exemplos anteriores já analisados, é possível que, na releitura deste teólogo ecumênico da primeira metade do século 20, Steuernagel tenha encontrado uma das referências teológicas para sua compreensão de missão como obediência da fé, cujo fundamento bíblico nas cartas paulinas já foi apresentado acima. Evidentemente, há outras influências como estou procurando detectar ao longo dos seus escritos.

Para Freytag, a unidade entre igreja e missão é condição de possibilidade para a missão como tal. Uma não pode existir sem a outra. Mas a igreja se engaja nessa tarefa a partir de sua vocação no mundo. E esta vocação é obedecer a Deus anunciando o evangelho e servindo em amor de tal maneira que ela possa influenciar a vida das nações. Nisso ela vive livre de tudo que a prende a este mundo, orientada para o futuro de Deus. Ao mesmo tempo, porém, ela vive para este mundo, sem criar ilusões sobre si mesma, mas assumindo sua responsabilidade no mundo em que lhe cabe viver. Num artigo de 1954, Freytag desenvolveu

este argumento da responsabilidade social, lembrando entre outros, o exemplo dos irmãos morávios que, ao aproximar-se dos escravos, evidenciaram que o desejo de testemunhar o evangelho empurra para a solidariedade com os oprimidos (p. 156).

No que diz respeito à questão inter-religiosa, Steuernagel tece considerações sobre o decantado sincretismo, marca religiosa em todas as sociedades da América Latina. Sobre este ponto, ele apresenta a posição daqueles que defendem a igualdade entre as diferentes opções religiosas, e por isso merecem respeito. Mesmo não compartilhando tal posição, afirma que “a questão do relacionamento da fé cristã com outras expressões religiosas será um dos pontos centrais e conflitantes das próximas décadas”. Nesse sentido, a tarefa futura da missiologia será: a) entender melhor a alma religiosa latino-americana; b) entender e viver a fé cristã desde a perspectiva das angústias, medos e necessidades que se expressam nas práticas religiosas do povo latino-americano; c) discernir o impacto que uma maior presença e expansão das religiões não-cristãs acarreta na América Latina; d) preparar missionários latino-americanos para viverem e atuarem em países onde predominam outras religiões (p. 161).

Steuernagel sintetiza o que aprendeu com Freytag como segue:

Missão como atividade indutiva é caminhar na obediência da fé, pregando o Evangelho, vivendo em comunidade e comprometendo-se com a justiça. É missiologia de peregrino porque, afinal, “assim como o Pai me enviou assim eu vos envio a vós” (João 20.21) (p. 168). [...]

Em coerência com o pensamento de Freytag se diria que a missão é [...] um ato de Deus (*Missio Dei*). Nós, como igreja, somos enviados em missão apenas e basicamente porque o Filho foi enviado pelo Pai. Se não fosse pelo envio de Jesus, nós nada teríamos a dizer ou a fazer. A mensagem do Reino, que veio, está vindo e virá, tem a sua autenticidade umbilicalmente ligada àquele que foi enviado pelo Pai e que nesta categoria nos envia ao mundo com a tarefa de levar a Palavra até os confins da terra.³⁵⁰

Ser enviado ao mundo é, portanto, seguir as pegadas de Jesus, pois assim como ele foi enviado também nós o somos. Ele “se tornou carne e habitou entre nós” (João 1.14). E o fez especialmente junto aos “pequenos”. Este é o caminho que nos está posto a seguir (p. 169).

³⁵⁰ No mesmo livro, p. 174, Steuernagel lembra uma afirmação do teólogo holandês J. Verkuyl, para quem: “O evangelho do Reino tem a ver com todas as necessidades imediatas do ser humano, sejam elas físicas ou mentais. Seu objetivo é endireitar o que está errado na terra. Ele implica num comprometimento na luta por justiça racial, social, cultural, econômica e política. Uma missiologia centrada no Reino liberta-nos dos dilemas responsáveis por muito desacordo, histórico e atual, entre evangélicos e ecumênicos”. Cf. também STEUERNAGEL, Valdir. **Let’s listen to God again!** And go ... together. Godsmission.CommUNITY 2001 (paper), s/l. Nesse texto Steuernagel afirma que temos de superar a propensão à desobediência para chegarmos a uma obediência renovada. E para tanto a única forma é escutar a Deus novamente. Quanto ao tema da eclesiologia, é hora de superar a suspeita em relação aos “ecumênicos”. Temos de aprender a investir em relações fraternas e a estabelecer comunidades relacionais.

Na conclusão do seu livro, Steuernagel define três termos como marcas da prática e da teologia missionárias em nosso país. Estas marcas seriam a criatividade, a mistura e a pobreza. Tais marcas definem um modelo alternativo de prática missionária que encontra sua origem e sustentação na criatividade da experiência histórica e cultural brasileira e latino-americana. Este modelo se mostra também colorido e misturado ao considerarmos a miscigenação de povos e culturas que está na base da formação cultural brasileira e latino-americana. E, por fim, deverá levar sempre a marca da pobreza, não como vergonha, mas como estímulo para vivermos e nos identificarmos com os que sofrem de forma mais aguda e violenta, sem os ranços e o paternalismo que vigorou por tanto tempo na história da missão ocidental moderna (p. 177).³⁵¹

Antes de avaliar a contribuição de Steuernagel para a teologia da missão em perspectiva latino-americana, é importante apresentar ainda uma de suas principais teses que decorrem do exposto até aqui. Na linha de teólogos que no campo do Movimento de Lausanne se inclinam a uma compreensão mais crítica dos conceitos de evangelização e missão, ele tem defendido perante diferentes audiências, a inseparabilidade entre evangelho e responsabilidade social e política. Por isto, vejamos como ele justifica esta sua tese.

3.1.3. Missão como responsabilidade social contextualizada

Como procurei demonstrar no item anterior, para Steuernagel a obediência missionária é a resposta humana à vocação de Deus para o testemunho do evangelho do reino de Deus neste mundo. Em sua análise da experiência moraviana, ele escreveu: “A obediência missionária deve ser concretizada num e com um espírito de humildade e serviço”.³⁵² A prática missionária é uma resposta obediente que se traduz em serviço ao mundo, às pessoas. Na sua crítica a G. Warneck, Steuernagel reafirma: “Ela (a igreja) deverá [...] estar a serviço do Reino e manter uma distância crítica de todos os outros reinos. É uma igreja que com

³⁵¹ Ao fazer referência às diferenças entre ecumênicos e evangélicos, Steuernagel aponta para a necessidade de diálogo e cooperação entre estes setores da igreja protestante evangélica. O modelo de “parceria em obediência” foi sugerido pela Conferência Missionária Internacional de Whitby, no Canadá, em 1947. Dizia respeito a um novo tipo de relacionamento entre igrejas “velhas” e “novas”. Este modelo se situa entre os que se chamou de modelos de história da salvação em contraposição aos modelos da história da promessa. Cf. SUNDERMEIER, Theo. Verbete “Theology of Mission”. In: MÜLLER, Karl et al. (Eds.). **Dictionary of mission**. Maryknoll, New York: Orbis, 1997, p. 429-450. Sobre Whitby 1947, cf. POTTER, Philip A.; MATTHEY, Jacques. Verbete missão, in: LOSSKY, Nicholas et al. **Dicionário do Movimento Ecumênico**. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 781.

³⁵² Cf. STEUERNAGEL, 1993, p. 110.

humildade serve, em obediência vive desinstalada e com uma postura profética anuncia e vive uma mensagem libertadora que promove justiça”.³⁵³

Ora, este serviço humilde e profético acontece numa realidade social e política carregada de contradições e marcada por sinais de morte que desafiam a consciência e a prática cristã do amor. Nesse sentido, é importante verificar como Steuernagel expõe e justifica a responsabilidade social e política como inseparável do serviço da evangelização. O tema é importante porque não é consensual entre muitos evangélicos vinculados ao Movimento de Lausanne, razão pela qual precisa ser reafirmado constantemente.

O debate entre evangelização e responsabilidade social vem de longe. Steuernagel fez um aprofundado estudo desse debate no âmbito do Movimento de Lausanne em sua tese de doutorado já citada.³⁵⁴ A questão causou controvérsia, desde a Conferência Evangélica de Berlim, em 1966, desembocando no Congresso Internacional de Evangelização de Lausanne, em 1974, que precisamente por isto formulou uma resposta à altura com o conhecido Pacto de Lausanne, uma espécie de confissão comum entre este setor do mundo evangélico, como já fiz referência antes. No debate, porém, os setores mais conservadores jamais admitiram confundir evangelização com humanização, desenvolvimento, libertação, luta por justiça. Ou seja, para estes os desdobramentos sóciopolíticos concretos da prática evangelizadora até podem ser admitidos, mas jamais são constitutivos para a salvação!³⁵⁵ E a principal questão diz respeito ao primado da evangelização sobre as conseqüências históricas que ela possa desencadear. Foram teólogos latino-americanos como René Padilla, Samuel Escobar, Orlando Costas e alguns outros que lançaram corajosamente este debate no âmbito do Movimento de Lausanne. Como escreve Steuernagel, Padilla e Escobar é que mais claramente levantaram a questão da inter-relação e a influência do contexto na natureza da evangelização a ser proclamada.³⁵⁶ Ambos defenderam que esta imbricação não é aleatória ao testemunho bíblico, mas está de acordo com a encarnação de Deus em Jesus e sua mensagem do reino de Deus que já começa a atuar na história, de tal modo que a evangelização, ao realizar-se num contexto de pobreza, jamais pode ignorar este contexto. Segundo Steuernagel, Escobar apresenta sua crítica ao movimento missionário ocidental, afirmando que ele levou consigo a

³⁵³ STEUERNAGEL, 1993, p. 139.

³⁵⁴ Cf. STEUERNAGEL, 1988, especialmente p. 29-77; p. 151-169; p. 234-259.

³⁵⁵ STEUERNAGEL, 1993, p. 142.

³⁵⁶ STEUERNAGEL, 1993, p. 144.

mente do constantinismo (a aliança com o sistema sócioeconômico dominante, R. Z.), assim como a indiferença que lida com o evangelho como uma mensagem espiritual que nada teria a dizer sobre os problemas sociais.³⁵⁷

A questão foi retomada num importante encontro entre o movimento evangélico ligado a Lausanne e representantes do CMI na Consulta de Stuttgart sobre Evangelização, em 1987.³⁵⁸ Esta consulta reafirmou que a fé cristã é por natureza uma fé missionária e que evangelização supõe a integração entre *kerygma* e *diakonia*, demonstrando certos pontos consensuais entre diferentes posições no mundo protestante. Ainda assim, seria ilusão supor que as relações amistosas prevaleceram, considerando o fato de que no Movimento de Lausanne há posições diversificadas quanto ao tema da responsabilidade social.³⁵⁹

Steuernagel, então, expõe sua conclusão sobre esta questão afirmando: “Eu estou convencido de que tanto a necessidade de enfatizar a evangelização mundial quanto o desafio de levar a sério a opressão, a fome e a injustiça requer um esforço conjunto que se abre a um espaço plural acerca de um entendimento básico comum a respeito da missão da igreja”.³⁶⁰ Para ele, a responsabilidade social é o tema e o lugar onde se encontram dois conceitos bíblicos centrais, isto é, a compaixão e a justiça.³⁶¹ Ele assume, não sem distância crítica, os desafios propostos pela teologia da libertação, pela pedagogia do oprimido, formulada por Paulo Freire, e discute as inconsistências ideológicas do movimento evangélico vinculada a Lausanne, por exemplo, a estreiteza das posições políticas de Billy Graham, o sério problema do individualismo como categoria central da relação com Deus, a defesa do capitalismo, enfim, todo um questionamento que o confronto com a realidade social inevitavelmente levanta, exigindo respostas convincentes e alternativas.

³⁵⁷ STEUERNAGEL, 1993, p. 144.

³⁵⁸ Cf. a Declaração de Stuttgart in: STEUERNAGEL (ed.), 1992, p. 295-312.

³⁵⁹ STEUERNAGEL, 1992, p. 237-240, onde Steuernagel apresenta estas diferentes posições. Uma primeira é defendida pelo teólogo alemão Peter Beyerhaus (apud Steuernagel, p. 238) que critica o Movimento de Lausanne por não ser suficientemente crítico ao CMI. Ele diz que o CMI deve ser condenado com base no fato de que a verdade bíblica só admite um sim ou um não. Uma segunda posição reflete a tradição pietista-revivalista, que também critica o CMI, principalmente, porque ele deixou de enfatizar a centralidade da evangelização na articulação histórica da fé. A terceira posição é a dos evangélicos críticos, identificada com vozes como a do teólogo inglês John Stott e os latino-americanos. Cf. STOTT, John. *Christian Mission in the Modern World*. **International Review of Mission**, Geneva, n. 64, p. 288-294, July 1975.

³⁶⁰ STEUERNAGEL, 1992, p. 240.

³⁶¹ STEUERNAGEL, 1992, p. 240-255.

A conclusão de Steuernagel aponta para o problema do primado da evangelização. Sua crítica denuncia que, como tem sido colocado e entendido, este primado acaba por sacrificar a inteireza, se assim posso traduzir, do evangelho. Ele sugere que esta linguagem do primado deve ser abandonada por empobrecer o debate e encaminhá-lo a uma tendência divisionista.³⁶² Por esta razão, sua proposta de uma missiologia que parta do reino de Deus se mostra mais fecunda, porque bíblicamente fundamentada e por desafiar cristãos e igrejas a uma maior contextualização de sua vida de fé e ação. A teologia da missão que focaliza o reino de Deus se torna, assim, relevante no Terceiro Mundo porque cabe às igrejas considerar com igual importância a evangelização e a justiça social.³⁶³

Ao desenvolver esta abordagem na teologia da missão já no final dos anos de 1980, Steuernagel se qualificou para assumir crescentes responsabilidades no movimento evangélico latino-americano. Acredito que esta seja uma das razões porque ele veio a tornar-se pessoa de influência na agência evangélica de desenvolvimento Visão Mundial, com quem trabalha regularmente desde meados dos anos de 1990 (vide item 3.1.1), bem como tenha assumido liderança na FTL, tanto em nível latino-americano quanto no setor Brasil. Em seus escritos mais recentes ele tem retomado este debate e reafirmado suas posições em torno da inseparabilidade entre evangelho e justiça social. No que segue, vou apenas anotar algumas constantes que aparecem em diferentes escritos e ajudam a precisar melhor como Steuernagel trabalha este tema nos meios evangélicos com os quais dialoga preferencialmente.

Consultando artigos e livros de meditação dos últimos anos, chama a atenção do leitor o tom coloquial que Steuernagel procura dar aos seus escritos. É como se ele estivesse, a cada texto, levando adiante um diálogo amigável com quem o está lendo. Mais ainda, ele normalmente parte de experiências pessoais, em forma narrativa, como uma maneira de captar a atenção e melhor expor o que tem a dizer. Num artigo de 1990, dedicado ao tema da responsabilidade social e evangelização, ele inicia contando uma visita feita a um povoado miserável do interior do Quênia, chamado Isiolo. Nesse povoado, um trabalho social realizado por uma igreja evangélica conseguiu positivamente juntar a proclamação de Jesus como água da vida ao projeto de cavar poços para que as pessoas tivessem acesso à água, bem escasso no lugar. Escreveu Steuernagel: “Palavra e água são, em Isiolo, irmãs gêmeas e, como tal, dois

³⁶² STEUERNAGEL, 1992, p. 257.

³⁶³ STEUERNAGEL, 1992, p. 263.

poderosos símbolos: Jesus, água da vida, em cujo nome a água para a vida é cavada para diferentes comunidades”. Este exemplo permite que ele reafirme uma de suas idéias centrais para uma teologia da missão encarnada nas realidades dos povos pobres.

Palavras e símbolos podem mudar de lugar para lugar; porém a missão, em palavra e ação, precisa assumir a grandeza da encarnação. Tomando-se em conta a encarnação e compreendendo-se a tarefa missionária da igreja na perspectiva dos que vivem em necessidade, como o povo de Isiolo, é muito difícil entender por que tem havido tanto conflito, no seio de diferentes setores da igreja, em inter-relacionar palavra e água, palavra e mesa, pregação e serviço, evangelização e serviço social.³⁶⁴

Em sua crítica ao Movimento de Lausanne, Steuernagel constata que “Lausanne ainda está em dívida com a comunidade dos pobres e com a comunidade cristã internacional quanto à articulação de um processo de trabalho que inter-relacione a questão da evangelização com a da responsabilidade social a partir da perspectiva da justiça e da perspectiva daqueles que sofrem e têm sido vítimas da história”.³⁶⁵

Reportando-se ao 2º Congresso Internacional de Evangelização Mundial, realizado em Manila, nas Filipinas, em 1989, onde Steuernagel participou como um dos representantes da América Latina com direito a uma exposição, ele afirma que lá houve certa sensibilidade para a questão dos pobres e da situação de injustiça e opressão que prevalece em muitas partes do mundo. Mas foi muito pouco. Um dos relatórios dos grupos de trabalho citados por Steuernagel afirma explicitamente:

Os pobres foram objeto de referência e vistos como objetos do nosso cuidado e esforço evangelístico. Lausanne parece não ter experimentado uma conversão pedagógica que, inspirada pelo Evangelho, rompa com o paternalismo e busque uma parceria real onde (sic) os pobres venham a ser co-agentes do seu encontro com o Evangelho, da superação da sua miséria e das estruturas de injustiça nas quais eles vivem e das quais são vítimas. Lausanne tem se negado consistentemente a perseguir as conseqüências políticas e pedagógicas daquilo que o Pacto chama de “envolvimento sócio-político”, apesar de esforços encetados nesta direção, também no Congresso.³⁶⁶

³⁶⁴ Cf. STEUERNAGEL, Valdir R. Responsabilidade social e evangelização: a trajetória do Movimento de Lausanne. **Boletim Teológico**, Porto Alegre, ano 4, n. 12, p. 6, ago. 1990.

³⁶⁵ STEUERNAGEL, 1990, p. 11.

³⁶⁶ STEUERNAGEL, 1990, p. 12.

Quando foi dada a oportunidade para que Steuernagel falasse numa das sessões plenárias, ele enfatizou justamente este problema, partindo de um enfoque bíblico que parte do conceito de compaixão. Este exemplo, a meu ver, sintetiza de modo magistral muito do que ele tem escrito nos últimos anos. Em sua alocução, Steuernagel expressou o que vários de seus colegas latino-americanos presentes ao Congresso sentiam sem serem, aparentemente, ouvidos:

Eu receio que pelo fato de trabalharmos basicamente com o conceito bíblico da compaixão, interpretando-a através das lentes de uma ideologia liberal e idealista/individualista, nós produzimos a tradição do “copo d’água”, a qual não responde adequadamente às necessidades de muitos que vivem não apenas no Terceiro, mas também no Primeiro Mundo. O conceito de compaixão precisa de um parceiro, e este se chama justiça [...] a justiça do Reino. Eu diria que é chegado o tempo em que, de uma perspectiva missionária, já não é possível evitar a questão política e econômica dos nossos dias [...]. Parece, porém, que neste momento sofremos de uma síndrome de cautela que nos paralisa. Como se diz no Brasil, é hora de pegar o boi pelas guampas. Não é possível silenciar acerca dos milhões de crianças abandonadas, da pobreza degenerativa, da imoralidade e exploração em nossas cidades. Da mesma forma, não é possível silenciar diante da segregação racial, do narcotráfico, da destruição da natureza e da trágica dívida externa.³⁶⁷

Estas palavras proferidas em 1989, de certo modo, são um exemplo de como o Movimento de Lausanne se debatia com questões que há muito já estavam na pauta da teologia latino-americana e que, de certo modo, já haviam atingido outro patamar, sobretudo considerando as drásticas mudanças que a queda do muro de Berlim, a derrota sandinista na Nicarágua e outros fatos, traziam para quem se engajava em processos sociais de mudança. Mesmo assim, a crítica era importante naquele contexto e servia para desafiar o conjunto do Movimento que via com muitas reticências as vozes contrárias à antiga linguagem do “primado da evangelização”.

Vou referir-me a dois textos mais recentes de Steuernagel onde encontro uma posição positiva, mas ambivalente, em relação ao que aconteceu nos meios evangélicos nas duas últimas décadas. Quando lhe solicitaram que falasse perante o Congresso Internacional de Evangelização Mundial, realizado em Pattaya, Tailândia, em outubro de 2004, Steuernagel

³⁶⁷ STEUERNAGEL, 1990, p. 13. Steuernagel menciona a “tradição do copo d’água”. Possivelmente é uma referência ao dito de Jesus em Mateus 10.42: “E quem der a beber ainda que seja um copo de água fria, a um destes pequeninos, por ser este meu discípulo, em verdade vos digo que de modo algum perderá o seu galardão”.

escolheu como base bíblica um texto profético (Miquéias 6.1-8). É conhecido na teologia bíblica latino-americana a importância da hermenêutica profética, especialmente, de profetas como Amós, Miquéias, Oséias, Jeremias, Isaías, ou livros proféticos como o de Jonas.³⁶⁸

Diante do texto de Miquéias, Steuernagel diz que é necessário rememorar na história do Movimento de Lausanne quem é Deus. É necessário redescobrir a natureza da fé e sua credibilidade, e ver como ela atua redentoramente na história, envolvendo nossas próprias vidas. Além disso, é urgente que a igreja se reconheça como povo de Deus, chamado à obediência e a segui-lo nessa história. Finalmente, reconhecer que é hora de arrependimento.³⁶⁹ Ele expõe, então, como o tema da relação entre evangelização e responsabilidade social vem sendo tratado no Movimento de Lausanne desde os anos de 1970, relembra as afirmações do pacto de Lausanne (1974), para constatar que, repetidamente, “precisamos ser lembrados a propósito da missão holística e enfatizar que, no mundo dos pobres, a missão da igreja necessita ser holística. Somente uma missão holística pode apresentar Deus cada dia, em cada lugar, e a cada geração como quem cuida e de modo atrativo abraça todas as pessoas, especialmente quem vive em necessidade”.³⁷⁰ Ora, a salvação de Deus acontece na vida e a transforma integralmente, o que significa que nada fica fora do amor divino. Daí o termo holístico.

Steuernagel retoma aspectos do Pacto de Lausanne, mas adianta que as questões, desafios e oportunidades desse momento histórico (2004) não são as mesmas do passado e nem o próprio Movimento de Lausanne é o mesmo de trinta anos atrás. Ele repassa o texto bíblico e acentua que, primeiro, é preciso escutar o que Deus tem a dizer (Miquéias 6.1: Ouvi agora o que diz o Senhor: Levanta-te, defende a tua causa perante os montes, e ouçam os outeiros a tua voz). É palavra de juízo, pois Deus fala contra o povo e o chama ao arrependimento. Por isto, chegar à presença de Deus pode significar que chegamos com impaciência e medo. Pois o que Deus diz, por meio do profeta, é claro: trata-se de agir com

³⁶⁸ Cf. SCHWANTES, Milton. **A terra não pode suportar suas palavras** (Amós 7,0): reflexão e estudo sobre Amós. São Paulo: Paulinas, 2004. ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Miquéias: voz dos sem-terra**. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1996. Ainda a Revista **Estudos Bíblicos; Profetas: ontem e hoje**, Petrópolis, n. 4, 1987. Cf. ainda ZABATIERO, Júlio P. T. **Liberdade e paixão**. Missiologia latino-americana e o Antigo Testamento. Londrina: Descoberta, 2000.

³⁶⁹ Cf. STEUERNAGEL, Valdir R. Christian Social Responsibility Today: Reflections on the Lausanne Covenant. **Journal of Latin American Theology: Christians Reflections from the Latino South**. Buenos Aires, v. 1, n. 1, p. 27, 2006.

³⁷⁰ STEUERNAGEL, 2006, p. 29.

justiça, amar com misericórdia, e caminhar humildemente diante de Deus. E isto é tudo o que Deus espera de seu povo crente.

Ele reflete sobre estas três dimensões da palavra de Deus. Primeiro, acentua que se trata de lutar pela justiça num mundo injusto, no qual nenhum de nós pode lavar as mãos em termos de responsabilidade. Daí porque só em atitude de arrependimento podemos escutar o chamado de Deus à justiça. O segundo ponto diz respeito ao amor misericordioso. Num mundo onde crianças se tornam soldados para sobreviver, crianças são exploradas sexualmente e a disseminação do vírus HIV/AIDS atinge vítimas inocentes como milhares de crianças, o chamado de Deus para o amor relembra-nos que Deus mesmo se encarnou em seu Filho, cuja misericórdia brilha por todo lugar. O terceiro ponto chama a atenção para a forma de caminhar com Deus. Trata-se de um caminhar humilde num mundo onde o povo de Deus, incluindo a família evangélica representada pelo Movimento de Lausanne, normalmente foi percebido antes como arrogante e guerreiro do que humilde. A resposta ao questionamento do profeta está bem clara, portanto: o caminho que Deus aponta é o caminho da justiça, do amor e do caminhar confiante com ele neste mundo. Entretanto, diversas formas de cristianismo no atual momento não deixam transparecer estes valores. “Eu vejo formas de cristianismo tornadas públicas em muitos lugares do Brasil e através do mundo que se caracterizam por estabelecer uma relação com Deus em termos de oferta e demanda, a nossa metodologia do ‘toma lá que eu dou cá’, além de uma tolerância contemporânea e materialista”.³⁷¹

O artigo conclui citando o lamento de Jesus sobre Jerusalém, em Mateus 23.37-39. Trata-se de uma interessante ligação entre as linguagens profética e apocalíptica que se tornam lamento também no presente. Não há aqui aquele ar ufanista que se podia notar no 1º Congresso Brasileiro de Evangelização em 1983, quando, no documento final, os congressistas firmaram o compromisso: “Comprometemo-nos com a evangelização do Brasil nesta geração!”.³⁷² O que encontro é uma advertência de que precisamos ouvir mais e entender melhor tanto o que Deus nos diz por seus profetas, quanto pela boca do povo a quem ele nos

³⁷¹ STEUERNAGEL, 2006, p. 39.

³⁷² Cf. STEUERNAGEL, Valdir (Ed.). **A evangelização do Brasil: uma tarefa inacabada**. São Paulo: ABU, 1985, Introdução, p. 9. Steuernagel comenta: “foi um compromisso de vida que requer todo o nosso coração, mente e pés: o coração para um compromisso vital; a mente para a compreensão convicta; e os pés para a obediência irrestrita”. Cf. ainda RAMOS, Ariovaldo. A ética e a igreja, in: VV. AA. **Missão integral**, 2003, p. 197-205, artigo no qual o atual Presidente da Visão Mundial Brasil coloca uma nova percepção da presença ética da igreja evangélica no Brasil do século 21.

envia. É urgente superar a mercantilização do evangelho. A comunicação do evangelho nunca foi tão mercantilizada como hoje. O evangelho tornou-se um produto, uma mercadoria barata, e isto reflete uma compreensão mágica da Escritura, que demonstra como se abandonou uma compreensão mais profunda da soberania e da graça de Deus.³⁷³

Num texto de 2006, Steuernagel retomou este tema e chamou a atenção para três falhas que é preciso superar na prática missionária das igrejas evangélicas: a primeira diz respeito à relação entre uma compreensão teológica holística da missão e a vida das igrejas cristãs na América Latina. Isto se relaciona tanto com a crescente onda carismática que está presente em grande parte das igrejas, quanto na sua participação (ou falta de) na sociedade. A segunda questão é assumir os novos desafios que a realidade apresenta, tanto em termos sócio-econômicos, políticos e ambientais, quanto em termos da própria identidade do ser humano (vide pesquisas biogenéticas, entre outras). A última questão urgente se refere à espiritualidade. Trata-se de passar de uma teologia racionalista e cerebral, para um tipo de teologia do coração, que implica uma igreja-comunidade que conhece como tratar as lágrimas, a angústia, o sofrimento do coração e, ao mesmo tempo, celebrar a vida.³⁷⁴

Por fim, chama a atenção que neste texto como também em outro de 1994, Steuernagel volte a afirmar que missão é *missio Dei*.³⁷⁵ No texto de 2006, Steuernagel relaciona a compreensão da missão enquanto *missio Dei* com a caminhada do discipulado. E nesse contexto ele volta a mencionar o profeta Miquéias 6.8. Termina questionando-se sobre sua “relutante obediência” e reafirma que só é possível levar adiante a caminhada missionária carregado pela graça de Deus. A palestra concluiu com a prece do Pai nosso!

³⁷³ STEUERNAGEL, 2006, p. 41. Esta reflexão foi resumida em artigo publicado em **Ultimato**, Viçosa, ano XXXVIII, n. 292, p. 54-55, jan.-fev. 2005, sob o título: “É preciso soletrar de novo: Deus é **justiça**”..

³⁷⁴ Cf. STEUERNAGEL, Valdir R. **Wholistic Mission**. MC Global Missions Summit. WEA – Mission Commission, June 18-24, 2006 (paper).

³⁷⁵ Cf. STEUERNAGEL, Valdir. A prioridade da evangelização na tarefa missionária da igreja – Onze anos depois. In: AMORESE, Rubem (Ed.). **A igreja evangélica na virada do milênio: 1º Congresso Nacional da AEVB**. São Paulo: Comunicarte, 1994, p. 67-81. Neste texto, o autor se vale do exemplo de Jonas para questionar a igreja evangélica brasileira, onze anos depois do 1º Congresso Brasileiro de Evangelização. O artigo destaca duas notas distintivas: a graça de Deus e a soberania de Deus. “Ele poder fazer a sua obra independentemente de nós, e às vezes até apesar de nós. Ele é o agente da missão. É Ele quem vocaciona, envia e insiste com este envio. É Ele quem não desiste de mim. [...] Graças a Deus porque a missão é MISSIO DEI” (p. 80s).

3.1.4. Síntese e questões para debate

Em relação ao esboço de uma teologia da missão que encontrei nos escritos de Valdir Steuernagel, é possível afirmar que há um desenvolvimento coerente ao longo dos textos analisados, a par de uma inflexão, nos últimos anos, em direção à questão da centralidade da justiça como dimensão da ação de Deus hoje. Sua compreensão de missão como obediência em relação à vocação divina está presente desde os primeiros até os últimos textos a que tive acesso. Entendo que esta ênfase decorre da formação cristã e teológica pela qual passou, sobretudo, sua herança do movimento pietista, sua experiência como assessor da ABUB, sua liderança no Movimento Encontrão da IECLB e seu compromisso com o Movimento de Lausanne e associações missionárias afins. Este pano de fundo está presente na forma como realiza a hermenêutica bíblica, que não obstante se vale também dos métodos críticos e contextuais, o que por vezes evidencia certa tensão nos textos, por exemplo, entre a dimensão pessoal e comunitária da fé, e a incidência social e política da mensagem evangélica. A ênfase na obediência como conceito chave, a meu ver, está fundamentada em dois pressupostos: a) a teologia das cartas de Paulo, dos Hebreus e de 1 Pedro; b) e a teologia da Grande Comissão, baseada em Mateus 28.18-20, cuja importância para a missão foi redescoberta pelo grande missionário inglês William Carey, em fins do século 18. Como escreveu Bosch:

Desde Carey, o apelo a Mateus 28.18-20 sempre foi saliente em missões protestantes (sobretudo nas evangélicas anglo-saxônicas). Chaney diz que, nos Estados Unidos, ele se tornou, depois de 1810, o motivo principal para o engajamento cristão. [...] missionários americanos dos primórdios [...] como Robert Morrison (1792-1834) e Adoniram Judson (1798-1859) que afirmaram explicitamente que a obediência ao mandamento de Cristo constituía a principal motivação para seu ingresso no trabalho missionário.³⁷⁶

Ocorre que a concentração das motivações para a missão nesse único texto foi resultado de uma intensa crítica que os grupos missionários receberam por parte de setores humanistas das igrejas, a ponto de quase minar a pregação da mensagem de salvação a pessoas não crentes. Com isto, houve um estreitamento na teologia que fundamentava a ação missionária, uma vez que a obediência ao mandato de Cristo, entendido de forma imperativa, não admitia discussão. Bosch chama a atenção para o fato de que o impulso à missão se

³⁷⁶ BOSCH, 2002, p. 410.

tornou praticamente uma “ordem coercitiva” da parte de Cristo à sua igreja.³⁷⁷ É que existem vários outros motivos tão importantes quanto este do mandato encontrado no final do evangelho de Mateus, além do fato de que o envio de Cristo está presente nos quatro evangelhos e em cada um a ênfase pode ser entendida de modo diferente.³⁷⁸ O motivo da obediência é, sem dúvida, importante, mas ele deve estar relacionado ao discipulado, à manifestação do amor de Deus em toda a criação, ao ministério da reconciliação, enfim, ao chamado de Deus para participar do seu reino de amor, justiça, liberdade e bem-aventurança. Creio que Steuernagel concordaria com esta posição, ao menos considerando seus últimos escritos.

Procurei mostrar também que a idéia da obediência como motivação para a missão está explicitamente presente na teologia de Freytag. Já no século 20, a Conferência Internacional Missionária de Whitby, em 1947, por meio da expressão “parceria em obediência” retoma o mesmo motivo, entretanto, num sentido mais amplo (parceria). Num segundo passo, Steuernagel reafirma sua tese de 1988 de que não é possível separar evangelização e responsabilidade social, tanto por razões bíblicas, como a própria encarnação de Jesus nos ensina, quanto por razões pastorais que nos desafiam a escutar os pobres, reconhecer suas necessidades mais elementares, equipados com o poder do evangelho do amor, graça e misericórdia de Deus. E isto só é possível porque somos carregados e enviados pela graça de Deus.

Anoto as seguintes questões para continuar este debate e maior aprofundamento:

1. Pareceu-me que a concepção de missão como obediência está relacionada, ao menos no início de sua trajetória teológica, a uma idéia voluntarista de missão. Quando a certa altura Steuernagel afirma que a missão é uma resposta humana ao chamado divino para o testemunho e a proclamação do evangelho, de certa forma isto faz a missão depender da ação humana, o que não é coerente com outras afirmações do próprio autor, por exemplo, quando enfatiza a missão como participação na ação de Deus nesse mundo como sinal de seu reino. Conforme G. Vicedom, a missão não pode depender nem ser derivada do serviço da igreja. “Todo o serviço da igreja só tem sentido se levar à missão e nisso encontrar seu objetivo

³⁷⁷ BOSCH, 2002, p. 411.

³⁷⁸ Cf. ARIAS, Mortimer; DAMIÁN, Juan. **La gran comisión:** relectura desde América Latina. Estudio exegetico y manual para talleres de evangelización. Quito: CLAI, 1994.

último. [...] Existe o perigo de a Igreja tornar-se o ponto de partida da missão, seu objetivo, seu sujeito. No entanto, com base na Escritura ela não é isso. Pois o atuante sempre é o próprio Deus triúno, que incorpora seus crentes em seu reino”.³⁷⁹ Nessa concepção, não é pela obediência que somos engajados na missão de Deus, ao menos não como motivação primeira, mas antes pela fé que nos convence do amor de Deus e nos liberta para viver esta liberdade e proclamar o evangelho da graça e da fidelidade de Deus em Jesus Cristo neste mundo. Chama a atenção que termos teológicos centrais na teologia bíblica não receberam nos textos de Valdir Steuernagel tanto destaque, como por exemplo: fé, justificação e liberdade. Mesmo na teologia paulina, um conceito tão central como liberdade (Gálatas 5.1ss; 1 Coríntios 9.19; 1 Coríntios 10.23ss; 2 Coríntios 3.17), não aparece de modo mais explícito, ao menos como complementar à dinâmica da obediência da fé.³⁸⁰ Além disso, como as teólogas feministas têm reiteradamente chamado a atenção, obediência e submissão são conceitos bíblicos mormente utilizados por uma hermenêutica bíblica conservadora, que não contribui para a experiência libertadora do evangelho, considerando a realidade social em que vivemos na América Latina, marcada por tanta injustiça, desigualdade e discriminação.³⁸¹ Em textos mais recentes Steuernagel assume o conceito de *missio Dei*, o que demonstra que o autor se encontra num processo dinâmico de reflexão teológica que lhe permitiu reavaliar suas concepções anteriores, colocando-o diante de um novo patamar para a formulação de sua teologia da missão.³⁸²

³⁷⁹ Cf. VICEDOM, Georg. **A missão como obra de Deus**. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1996, p. 15. Na mesma página, Vicedom cita documento da Conferência Missionária de Willingen (1952), que adotou o conceito de *missio Dei* e assim o justifica: “A missão não é apenas obediência a uma palavra do Senhor; não é apenas o compromisso de congregar a comunidade; ela é participação na missão do filho, na *missio Dei*, com o abrangente objetivo do estabelecimento do senhorio de Cristo sobre toda a criação redimida”. Cf. ZWETSCH, Roberto E. Missão – testemunho do evangelho no horizonte do reino de Deus, in: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia prática no contexto da América Latina**, 1998a, p. 214-218. BOSCH, 2002, p. 466-470.

³⁸⁰ Talvez se poderia reinterpretar positivamente o conceito de obediência como termo subordinado à fé. Este é o termo principal enquanto aquela é termo subordinado (genitivo!). Leonardo Boff, ex-franciscano, tem autoridade para fazê-lo ao afirmar que a obediência, no âmbito da fé bíblica, só faz sentido se entendida na sua acepção semântica original no latim, que se compõe de duas partes: *ob* e *audire*, quer dizer, a capacidade de *ouvir melhor*, portanto, numa relação de diálogo e aprendizado mútuos. Lembro-me dessa referência apenas de memória e não tive mais condições de encontrá-la na extensa obra de L. Boff.

³⁸¹ Cf. SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. **Discipulado de iguais**: uma *ekklesia*-logia feminista de libertação. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 65-92. STRÖHER, Marga J. Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs. Uma aproximação a partir das “Cartas Pastorais”. In: STRÖHER, Marga J. et al. **À flor da pele**: ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: CEBI, Sinodal, EST, 2004, p. 105-136.

³⁸² Em carta pessoal de 02/03/2007, Steuernagel escreveu: “Concordo com você ao dizer que o meu conceito de missão é voluntarista. Mas esta ênfase caminha para a sombra no decorrer de minha vida e hoje acentuo bem

Pareceu-me, então, que existe uma ambigüidade na abordagem da teologia da missão por parte de Steuernagel que precisaria ser resolvida em algum momento. Pois, com igual força ele não se cansa em destacar a dimensão profética da fé e o faz com muita propriedade, por exemplo, ao afirmar em sua tese de 1988 o conceito de reino de Deus como chave hermenêutica para uma teologia da missão sensível ao sofrimento dos pobres e necessitados.³⁸³ Nisso, ele estabelece um diálogo tenso e criativo no âmbito do Movimento de Lausanne. Com este critério bíblico central ele estabelece uma medida para se avaliar corretamente a profundidade da evangelização como prática missionária contextualizada e, por extensão, cada teologia em particular. Sua afirmação da inseparabilidade entre evangelização, responsabilidade social, justiça, amor e misericórdia na ação missionária é um desafio permanente para as igrejas cristãs, com o que só posso concordar.

2. O conceito de evangelização com o qual trabalha Steuernagel deveria, a meu ver, ser revisto e ampliado. Creio que bíblicamente há uma riqueza tão grande de abordagens, tanto nos evangelhos como nas cartas, que reduzir evangelização à proclamação é perder de vista outras possibilidades que o próprio Novo Testamento apresenta. Como se evangelização correspondesse ao termo correlato “palavra” e a responsabilidade social e política correspondesse ao segundo termo da equação, isto é, “gesto ou ação”. O bispo anglicano Dom Sebastião Armando G. Soares, em artigo sobre evangelização e diaconia, apresenta outro enfoque sobre a inseparabilidade entre diaconia social e política como dimensões intrínsecas da fé cristã e da missão evangelizadora. Ele afirma:

Nossa própria linguagem nos trai de vez em quando. 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 fomos enviados/as para evangelizar; essa é a 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 esta 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. [...] A missão de Jesus é declarar por gestos e palavras a boa-nova do Reino de Deus entre nós. Mas o Evangelho não é uma vaga e genérica boa-notícia. De acordo com os textos do profeta Isaías, nos quais os evangelistas se inspiram (cf. Mc 1,1-3), Evangelho é a

mais a *Missio Dei*. Me parece importante destacar a caminhada histórica que a gente faz e como a nossa teologia se enquadra nela”.

³⁸³ Cf. ainda STEUERNAGEL, Valdir R. Introdução. A missão da igreja: uma visa panorâmica. In: Id. (Org.). **A missão da igreja**, 1994, p. 9-13.

boa-notícia da **vitória** de Deus, que afirma sua realeza e soberania, mediante eventos históricos de **libertação** do seu povo [...] 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.³⁸⁴

Quer dizer, há outro entendimento de evangelização que não se limita a uma interpretação que reduza evangelização ao âmbito “espiritual”. Evangelização diz respeito ao todo da pessoa humana, de modo que tudo o que favorece ao bem-estar dessa pessoa está relacionado com o evangelho que Jesus anunciou. Ao curar alguém ou chamar uma pessoa a segui-lo, Jesus estava evangelizando! A interpretação de Lutero sobre a prece “o pão nosso de cada dia nos dá hoje” é um bom exemplo do que significa uma interpretação espiritualmente concreta da palavra de Deus. Aliás, o pensamento hebraico não combina com as categorias dualistas do pensamento grego que entrou na teologia cristã logo nos primeiros séculos da igreja e ainda hoje causa enormes dificuldades para a vida cristã e as conseqüências do agir cristão na sociedade.³⁸⁵

Steuernagel tem trabalhado arduamente para superar o dualismo na fé e o divisionismo entre as igrejas. E o tem feito com coragem e perspicácia. Contudo, acredito que uma abordagem mais crítica de sua abordagem bíblica ganharia em profundidade se conseguisse superar certos pressupostos ainda presentes na sua reflexão atual. A maneira como trabalha com o conceito de evangelização seria um exemplo, mas o mesmo valeria para a compreensão de igreja, o ministério ordenado e o tema dos sacramentos como batismo e santa ceia.³⁸⁶ Em contrapartida, sua compreensão renovada do sacerdócio geral de todas as pessoas crentes pode ser um exemplo positivo do que acabo de dizer.

3. Steuernagel tem escrito vários pequenos livros nos últimos anos nos quais procurou aprofundar a dimensão da espiritualidade da vida e da missão cristãs. Suas narrativas de

³⁸⁴ Cf. SOARES, Sebastião Armando G. Evangelização e diaconia. **Debate** (CESE), Salvador, ano VI, n. 5, p. 49-51. O destaque em itálico é meu. Cf. Ainda a Revista **Estudos Bíblicos: Projetos Bíblicos de Evangelização**. Petrópolis, São Leopoldo, n. 31, 1991.

³⁸⁵ Cf. MUELLER, Enio R. **Teologia cristã em poucas palavras**. São Paulo: Teológica; São Leopoldo: EST, 2005, no qual o autor explica convincentemente o específico da compreensão bíblica da verdade.

³⁸⁶ Cf. WEINGAERTNER, Martin (Ed.) **O Espírito Santo, o evangelho e o batismo**: abordagens na perspectiva da missão. Curitiba: Encontro, 2006. Nesse livro Steuernagel escreve precisamente sobre o tema: Batismo em nome Trino Deus (p. 15-24).

encontros com comunidades cristãs na África, Bolívia, América Central ou mesmo em muitos lugares do Brasil são um estímulo para uma espiritualidade encarnada e comprometida com o lado obscuro da vida. Seu livro **O caminho do discipulado** é um belo exemplo de uma leitura bíblica crítica e inspiradora, que tem em vista uma caminhada de fé e ação contextualizadas. Trata-se de um estudo comparativo entre o Salmo 146 e o Magnificat de Maria. Ele relê os textos bíblicos com a ótica do pequeno, da mulher humilde e cheia de fé, do oprimido, e faz afirmações críticas ao sistema dominante e às falsas dicotomias presentes na vivência da fé cristã. Quase ao final, dá uma chave de leitura explicitamente evangélica. Quando Maria, na paixão de seu filho Jesus, está aos pés da cruz, ela ouve Jesus dizer ao discípulo amado: “Eis aí tua mãe” (João 19.27). A ela, Jesus diz: “Mulher, eis aí o teu filho” (João 19.26). Continua Steuernagel: “É ali, ao pé da cruz, o melhor lugar para se encontrar Maria. E é a partir da cruz que o Magnificat ganha um novo colorido e a dignidade de ser recitado, uma vez mais, por toda uma nova comunidade: a comunidade que se encontra aos pés da cruz”.³⁸⁷ Acredito que esta espiritualidade aos pés da cruz vai, entretanto, além da possibilidade de obedecer e desobedecer, que – é verdade – faz parte de nossa humana resposta ao Deus da graça. Por isto, me pareceria mais de acordo com a concepção bíblica acentuar o trabalho do Espírito de Deus que nos convence de seu amor e que, como no caso de Maria, nos ensina a aceitar o trabalho constante de Deus em nós, ação que ao nos transformar em novas pessoas, livres e libertadoras, também transforma o mundo. A vida cristã é e será sempre vida de fé, não de conquista!³⁸⁸

³⁸⁷ Cf. STEUERNAGEL, 1993, p. 97. Cf. ainda BRANDT, Hermann. **Espiritualidade – vivência dos agraciados**. 2. ed. revisada. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2006b. Nesse pequeno livro de 1978, o autor faz uma abordagem diferente do Magnificat. Defende a pertinência de uma espiritualidade libertadora dos agraciados.

³⁸⁸ Cf. ZWETSCH, Roberto E. De fé em fé, caminhamos! Por uma teologia da missão evangélica luterana no chão brasileiro. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 45, n. 2, p. 166-183, 2005.

3.2. A teologia da missão em Hermann Brandt

3.2.1. *Trajetória biográfica e teológica: um teólogo humilde, mas ousado!*³⁸⁹

Hermann Brandt nasceu em 31 de agosto de 1940, em Münster, Westfália, Alemanha, sendo filho de Hermann, doutor em medicina cirúrgica, e de Brigitte Schubert. Estudou teologia de 1960 a 1964 nas universidades de Münster, Heidelberg, Göttingen. De 1965 a 1967 realizou pesquisa para uma tese sobre o teólogo dinamarquês Hans Lassen Martensen, passando o verão de 1967 em Copenhague, oportunidade em que visitou o túmulo de Sören Kierkegaard. De 1967 a 1968 foi pesquisador do Departamento de Teologia da Federação Luterana Mundial em Genebra. Após este período de estudos, realizou o seu Período Prático (*Vikariat*) e depois exerceu o pastorado na comunidade evangélico-luterana de Detmold, de 1968 a 1971. Em 1969 defendeu tese de doutorado em Göttingen, sob a orientação do Dr. Wolfgang Trillhaas, sobre o tema: “Conhecimento de Deus e afastamento do mundo: o caminho da teologia especulativa de Hans Lassen Martensen”, publicada em 1971.³⁹⁰ Casou-se com Annette Christa Willer, em 1969. Desse matrimônio, o casal foi abençoado com duas filhas, Anne Kathrin e Iracema Ulrike, e um filho, Manuel Hermann, os dois últimos nascidos no Brasil. De 1971 até 1977 foi professor de Teologia Sistemática na Faculdade de Teologia da IECLB, em São Leopoldo, RS, Brasil, período que marcou definitivamente sua trajetória teológica, tornando-o um parceiro de diálogo entre a teologia européia e a teologia latino-americana, particularmente, a teologia da libertação. Nesse período, Brandt fez parte da Comissão Teológica da IECLB. Por dois anos, exerceu o cargo de Reitor da Faculdade de Teologia da IECLB (1974-1975).

Brandt não foi apenas um leitor assíduo e comprometido com a teologia da América Latina. Ele procurou divulgar trabalhos de teólogos que escreviam na América Latina, como Carlos Mesters, Dom Pedro Casaldáliga, Leonardo Boff e outros, através de livros, artigos e

³⁸⁹ Esta caracterização de H. Brandt está baseada no artigo: Teologia da estrada – percepção do humilde, embora eu a percebi em vários outros momentos de sua obra como também na sua vida como pastor e professor de teologia. In: BRANDT, Hermann. **O encanto da missão: ensaios de missiologia contemporânea**. São Leopoldo: Sinodal, EST, CEBI, 2006a, p. 155-175. Aí o autor fala de uma missiologia atraente, realista e sóbria, mas conclui propugnando por uma ciência alegre que seja, ao mesmo tempo, humilde e ousada. Creio que tal definição da missiologia deixa transparecer muito a respeito da própria pessoa do autor.

³⁹⁰ BRANDT, Hermann. **Gotteserkenntnis und Weltentfremdung: Der Weg der spekulativen Theologie Hans Lassen Martensens**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.

também de traduções.³⁹¹ Com isto ele procurou proporcionar ao público de língua alemã – nisso juntando-se a outros colegas que também haviam vivido na América Latina –³⁹² as condições para conhecer e avaliar com conhecimento de causa a teologia que se estava produzindo na América Latina, sobretudo a teologia que nascia da vida comunitária, das comunidades eclesiais de base ou da missão em meio a comunidades indígenas, geralmente impressa em cadernos mimeografados ou boletins de comunidade.³⁹³ Colaborou para manter um vivo, fundamentado e mutuamente vantajoso diálogo, nem sempre fácil, entre perspectivas e posicionamentos teológicos diferentes, conflitantes e, por vezes, excludentes.³⁹⁴

Após os anos no Brasil, retornou à Alemanha, assumindo o pastorado na comunidade evangélica reformada de Schlangen, ligada à Igreja Territorial de Lippe (1978-1983). Nessa igreja colaborou como secretário para questões ecumênicas. Nesse período também foi professor de Ecumenismo e Missão na Universidade de Paderborn. De 1983 a 1993, trabalhou como conselheiro-mor na União das Igrejas Evangélico-Luteranas da Alemanha, em Hannover (VELKD). De 1988 a 1990 lecionou na Faculdade de Teologia da Universidade de Hamburgo, as disciplinas de Ciências da Religião, Ecumenismo e Missiologia. Em 1990, concluiu o Pós-Doutorado (*Habilitation*) com a tese **Gottes Gegenwart in Lateinamerika (A presença de Deus na América Latina)**, no qual apresenta o conceito de encarnação como o motivo de fundo da teologia da libertação.³⁹⁵ Com esta tese ele tornou-se livre-docente da Universidade da Hamburgo na Cadeira de Missão, Ciências da Religião e Ecumenismo. Desde 1993 até sua aposentadoria, foi professor dessa mesma cadeira na Universidade de Erlangen-Nürnberg, onde atuou no Instituto para Teologia Prática. Desde 1995 ele foi o Pregador da Universidade, cargo de grande importância nas universidades alemãs.³⁹⁶

³⁹¹ Cf. BRANDT, Hermann (Ed.). **Die Glut kommt von unten**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981. Id. **Vaterunser auf Erden: Das Gebet Jesu in Lateinamerika**. Hannover: [s.n.], 1992. CASALDÁLIGA, Pedro. **Wie eine Blume aus Feuer: Kleine Lieder**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992. Brandt define este tipo de literatura teológica com o termo alemão *Kleinliteratur*.

³⁹² Cf. SCHOENBORN, Ulrich. **Con irreverencia y gratitud: el Padrenuestro en América Latina**. Buenos Aires: Isedet, 1990.

³⁹³ Cf. BRANDT, Hermann. **Gottes Gegenwart in Lateinamerika: Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie**. Hamburg: Steinmann & Steinmann, 1992, p. 94-106, onde ele expõe esta característica da teologia “panfletária” que surgiu na América Latina, sobretudo sob os regimes militares de exceção.

³⁹⁴ Cf. BRANDT, 2006, p. 70-84, o ensaio sobre Convivência e Confrontação. Reflexões missiológicas sobre o documento *O caminho para Damasco: Kairos e conversão*.

³⁹⁵ BRANDT, 1992. No prefácio deste livro, ele o apresenta como um balanço de sua caminhada teológica (p. VII), depois de 20 anos de empenho para compreender a teologia da libertação.

³⁹⁶ Cf. BRANDT, Hermann. **In der Spur Gottes: Gesammelte Predigten zu Mission und Ökumene**. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 2000, p. 159s.

Como professor de teologia da Universidade de Erlangen-Nürnberg, ele teve a oportunidade de acompanhar, durante três anos, um projeto de parceria com o Makumira University College da Igreja Luterana na Tanzânia, África, ampliando assim seu campo de experiência missionária, docente e ecumênica. Estas distintas experiências e a qualificação teológica de sua reflexão o habilitaram a uma trajetória diversificada e enriquecedora, como pastor, liderança eclesial e ecumênica, e ainda como pesquisador-docente e pensador da teologia da missão, do ecumenismo e das ciências da religião. É interessante destacar que sua reflexão missiológica não foi seu campo principal de pesquisa.³⁹⁷ Foi, se assim posso afirmar, o resultado de toda uma vida de dedicação à causa do evangelho, da teologia e de uma visão contemporânea e crítica da confissão evangélico-luterana.³⁹⁸ Ele mesmo conta que, ao assumir a cadeira de Missiologia e Ciência das Religiões na Universidade de Erlangen, foi advertido de que estas seriam disciplinas “orquidáceas”, algo como ciências “exóticas” no conjunto das disciplinas teológicas. Mas o questionamento em relação ao conceito e à realidade da missão foi ainda mais forte. Brandt logo se viu confrontado com a solicitação de se empenhar pelo abandono da missão, isto é, do nome e, provavelmente também, da causa da missão.³⁹⁹ Contudo, como a solicitação partira da Universidade de Munique, ele sentiu-se amparado pelo corpo docente de Erlangen, que apoiou o seu parecer apresentado em janeiro de 1994, no qual propôs, ao contrário, o fortalecimento da Missiologia.

Assim, ao iniciar sua atividade como professor dessa disciplina ele teve imediatamente de defendê-la contra seus críticos. Ele justifica sua posição da seguinte maneira: “negava-me a concordar que se reduzissem, via fusão de disciplinas, os compromissos com a cadeira, quais sejam, Missiologia em primeiro lugar e, então, Ciência das Religiões e Teologia Ecumênica”. Nesse embate pela própria disciplina, Brandt expõe algo de sua idiosincrasia humana e teológica:

Numa atitude decerto prussiana, o que me importa é: se foste incumbido de uma cadeira com essas ênfases, então tu tens a obrigação de encarar essa

³⁹⁷ De sua experiência como professor de teologia e pastor no Brasil, Brandt deixou dois livros antes de partir de volta ao seu país: cf. BRANDT, Hermann. **O risco do Espírito**: um estudo pneumatológico. São Leopoldo: Sinodal, 1977. A segunda edição deste livro saiu com novo título: **O Espírito Santo**. São Leopoldo: Sinodal, 1985. BRANDT, **Espiritualidade – vivência da graça** (1978). 2ª ed. revista, 2006b.

³⁹⁸ Um bom exemplo é o artigo Missão como marca da Igreja (*nota ecclesiae*), in: BRANDT, 2006a, p. 44-69. Cf. ainda Id. Identidade luterana: ética, missão, diálogo das religiões, in: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.). **Identidade evangélico-luterana e ética**: Anais do III Simpósio sobre Identidade evangélico-luterana. São Leopoldo: EST, Capes, 2005, p. 45-67.

³⁹⁹ Cf. BRANDT, 2006a, p. 31ss.

tarefa. Naquele primeiro confronto, argumentei de forma bastante pragmática, sendo que não considero depreciativo o termo “pragmático”. Na época, alertei contra o corte do galho no qual estamos sentados – ou seja, ao trocar a teologia da missão pelas ciências da religião estaríamos encaminhando a dissolução das próprias faculdades teológicas – [...] A premissa dessa argumentação era: a missão é parte irrenunciável da identidade cristã. Mas como se sabe, justamente essa tese da irrenunciabilidade da missão é combatida com base no novo paradigma do pluralismo religioso e por amor à paz religiosa, por ser ela a quintessência das funestas conseqüências da pretensão de absolutidade do cristianismo.⁴⁰⁰

Brandt assume a defesa da teologia da missão e em vários escritos posteriores desenvolve uma rica gama de argumentos que questionam, mas ao mesmo tempo, referendam a necessidade, a urgência e a imprescindibilidade de uma teologia da missão, seja para a igreja cristã, a ecumene ou como resposta digna ao próprio evangelho que professamos seguir pela fé em Jesus Cristo.

Mas, se ele assim o faz, é suficientemente modesto para reconhecer que sua experiência na missão e na missiologia não seria o seu forte. Afirmou: “eu pessoalmente não fui missionário de carteirinha”. Durante o curso de teologia, sua única aproximação com este campo da reflexão teológica se deu numa preleção de duas horas (!) com o professor Carl Heinz Ratschow e, observe-se, sobre o tema: “As Religiões e o Cristianismo”. É por esta razão que ele acabou deparando-se com a questão da missão olhando “inicialmente de fora”. O que significaria isso? Ele responde:

Esse acesso de fora, condicionado pela minha biografia, justamente reforça minha atitude de entender a tarefa da missiologia não como um programa de renúncia, mas de manutenção da missão, e não por mera obstinação, mas pela convicção de que o tema da missão trata de fenômenos e problemas cujo abandono pode ser bastante sedutor, mas que não desaparecerão pelo fato de o avestruz enfiar a cabeça na areia. [...] A missiologia [...] confronta-se, portanto, com a questão da *lealdade*. [...] A lealdade à igreja, portanto, implica refletir sobre os impulsos missionários provenientes da ecumene. É preciso enfrentar o irritante desafio de que mesmo a mais contundente crítica da missão de forma alguma precisa implicar, no Terceiro Mundo, o “abandono” da missão.⁴⁰¹

Entendo o argumento de Brandt como lealdade para com a igreja e para com o testemunho do evangelho. É o que Brandt acrescenta em seguida ao mencionar um princípio

⁴⁰⁰ BRANDT, 2006a, p. 31s.

⁴⁰¹ BRANDT, 2006a, p. 33-35.

missionário de Wilhelm Löhe (1808-1872), fundador da Missão de Neuendettelsau, para quem “missão nada mais é do que a igreja una de Deus em movimento”.⁴⁰² Reinterpretando esta definição, Brandt concluiu que a missão é a expressão do movimento ou vitalidade das religiões. E isto vale não só para o cristianismo, mas também para o islamismo, o budismo e outras religiões. Inversamente, se poderia afirmar que o abandono do referencial missionário estaria ligado a um desejo ou sentença de morte, pois uma religião morta não está mais em condições de realizar missão.

Ele estabelece, então, aproximações com outras áreas das ciências, como a comunicação, a sociologia, a psicologia e ciências do comportamento e, finalmente, a publicidade. Lembra, por exemplo, que possivelmente publicitários (!) – para surpresa de teólogos e teólogas – bem poderiam concordar com os temas básicos da velha doutrina da missão formulados por G. Warneck, ou seja: fundamentação do envio (ou transmissão); os enviados (ou transmissores); a qualificação dos enviados, a operação de transmissão (ou envio), a área de transmissão, o objetivo e os meios de transmissão.⁴⁰³ Ainda assim, é preciso que se diga que a propaganda, por melhor e mais elaborada que seja, não vai resolver a dificuldade que as igrejas históricas demonstraram em relação à missão. Pois a mensagem do evangelho tem dimensões que a propaganda não consegue assimilar, por exemplo, a dimensão do fracasso, da cruz, do sofrimento, da dúvida, isto é, as vicissitudes da condição humana concreta.

A missão e a missiologia se encontram, assim, em questão, ao menos no ambiente acadêmico das universidades européias. É preciso mais do que coragem para enfrentar o que tenho chamado nesta tese de campo minado da reflexão missiológica. Este ambiente adverso

⁴⁰² Cf. verbete Löhe, sobre a obra desse missionário e a importância da Missão de Neuendettelsau, fundada em 1849, in: ANDERSON, Gerald H. (Ed.). **Bibliographical Dictionary of Christian Missions**, p. 407.

⁴⁰³ Cf. BRANDT, 2006a, p. 37. Aqui é oportuno lembrar que a Igreja Romana, no início do século 16, como decorrência da sua expansão missionária para novas terras, principalmente com as grandes navegações de espanhóis e portugueses, instituiu uma congregação específica para a transmissão da fé aos povos não cristãos, instituto que recebeu o sugestivo nome em latim: *Congregatio de Propaganda Fide*, que existe até hoje. Conforme o **Dicionário Houaiss**, a etimologia da palavra é a forma reduzida da expressão do latim eclesiástico *congregatio de propaganda fide*, congregação para a propagação da fé, instituída pelo papa Gregório XV, em 1622. O termo é oriundo do adjetivo *propagandum*, “que deve ser divulgado”, do latim *propagare*, pôr em mergulhia, multiplicar, propagar, prolongar, estender, alargar, engrandecer, aumentar, desenvolver. Tratava-se de um colegiado cardinalício encarregado de balizar as normas sobre como devia ser difundido o Evangelho. O termo incorporou-se ao português moderno já englobando acepções modernas como: divulgar, propagar uma idéia; exaltar qualidades de algo, anúncio; disseminação de idéia, difusão de mensagem verbal, pictórica, musical, de conteúdo persuasivo, em revistas, jornais, TV, volantes, *outdoors*; publicidade (p. 2312).

precisa ser, em primeiro lugar, assumido com seriedade, pois as objeções que vem da análise histórica da missão cristã são muito fortes e consistentes. Seria um grande equívoco desconsiderá-las. Em segundo lugar, entretanto, se apresenta a tarefa da reconstrução da teologia da missão, em novas bases, ouvindo muito, retomando velhas e esquecidas questões.⁴⁰⁴ E, sobretudo, significa assumir hoje o desafio presente já no próprio Novo Testamento que, em situação de perseguição e minoria religiosa, adiantara o seguinte: “estando sempre preparados para responder a todo aquele que vos pedir razão da esperança que há em vós, fazendo-o, todavia, com mansidão e temor, com boa consciência, de modo que, naquilo em que falam contra vós outros, fiquem envergonhados os que difamam o vosso bom procedimento em Cristo” (1 Pedro 3.15s).⁴⁰⁵

No que segue, vou procurar apresentar em síntese os principais aspectos que encontrei na reflexão teológica de Hermann Brandt e que configuram elementos básicos de uma teologia da missão, evangelicamente fundamentada, confessionalmente posicionada e ecumenicamente aberta ao diálogo com os outros, sejam pessoas de outras comunidades e famílias cristãs, sejam de outras religiões e grupos de fé.

3.2.2. Missão como impulso para transformação

O exame dos textos de Hermann Brandt revela um teólogo nada convencional, limitado exclusivamente a sua área de pesquisa. Brandt se mostra versátil e aberto ao diálogo com as distintas áreas da pesquisa teológica em seu diálogo com as outras ciências. Mas, ao mesmo tempo, revela a cada momento uma visão sistemática tanto ao colocar as questões quanto no modo como as discute e procura resolver. Este método – se assim posso denominá-lo – está presente particularmente nas suas reflexões sobre a fundamentação da teologia da

⁴⁰⁴ Cf. BRANDT, Hermann. **Wenn Religion – dann Theologie!** Erlangen: Erlanger Verlag, 2000, p. 94-96, onde o autor aproxima as realidades eclesiais da África e da América Latina a partir do conceito de “reconstrução”.

⁴⁰⁵ BRANDT, 2006a, p. 172. Cf. ainda BRANDT, Hermann. Prestar contas da realidade que há em nós – nas esperanças de hoje. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 17, n. 3, p. 47-67, 1977. Cf. prédica sobre 1 Pedro 3.8-16. BRANDT, 2000, p. 27-33. Em artigo recente, Brandt escreveu: “deve-se sustentar a tensão entre a fidelidade ao *proprium* cristão e a disposição para a comunicação voltada para fora, entre a resistência contra a assimilação niveladora e a abertura para tratar sobre o evangelho com todas as pessoas. Portanto, não se trata de recuar para a própria fortaleza nem de negar o escândalo cristão. Esta tensão é indissolúvel. Têm validade tanto o manifesto Paulino no sentido de não se envergonhar do evangelho (Rm 1.6) quanto a orientação apostólica de estar sempre preparado para prestar contas de nossa esperança diante de qualquer pessoa (1 Pe 3.15). O que está em pauta, afinal, é o caráter reconhecível da identidade cristã ao longo dos tempos”. (BRANDT, 2005, p. 66).

missão, que Brandt começou a formular mais para o final de sua carreira como professor universitário e pesquisador.

Uma primeira aproximação ao seu conceito de missão é a idéia de que missão, no contexto da discussão teológica e acadêmica alemã, é um conceito em disputa, uma vez que levanta suspeitas, sobretudo naqueles setores mais autocríticos com relação aos tempos em que a missão cristã serviu aos objetivos do colonialismo europeu. Se nesse debate se opta por reduzir o conceito até ter de abandoná-lo, como parece ser o caso em algumas abordagens da teologia cristã das religiões, para Brandt isto significaria a perda de algo essencial à teologia cristã. Estamos, pois, diante de um debate crucial que diz respeito ao *proprium* da teologia. E as respostas que ele demanda são muito exigentes. Como é típico na sua postura teológica, Brandt não se esquivou dessa luta e o fez com desenvoltura, instigando a uns e outros ao abandono dos preconceitos para que se possa colocar o debate nos seus devidos termos.

Ele aceitou a provocação que vinha de setores acadêmicos e afirmou, inicialmente, que uma resposta afirmativa ao conceito de missão, depois dos tempos do colonialismo europeu ou do holocausto judeu durante a ditadura de Hitler e a Segunda Guerra Mundial, não pode ser simplista. Existe uma exclusividade cristã que fundamenta a missão junto a pessoas de outros povos ou religiões, mas ela, ao mesmo tempo, não pode deixar de ser dialógica e, até certo ponto, inclusiva.⁴⁰⁶ Seu argumento mais geral parte do exame da fenomenologia das religiões. G. van der Leeuw, que escreveu um manual clássico sobre a matéria em 1933,⁴⁰⁷ chamou a atenção não para as origens ou história das religiões, mas para o seu aspecto “dinâmico”, ou seja, para a “vivacidade das religiões”, cujos sinais podem ser detectados em fenômenos observáveis como: despertamento, reforma, sincretismo e missão. Brandt ressalta, então, este último aspecto: “missão é expressão da vivacidade de uma religião”. Renunciar a este fato ou à reflexão que dele decorre é, no mínimo, equívoco grave. Ora, se isto vale para as religiões em geral, muito mais valeria para o cristianismo ou para a fé cristã, pois uma religião que abre mão de sua dimensão missionária prática, na verdade, a demissão.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Cf. BRANDT, Hermann. “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”. A exclusividade do cristianismo e a capacidade para o diálogo com as religiões. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 42, n. 2, p. 5-22, 2002. Cf. o mesmo artigo em alemão: BRANDT, Hermann. **Vom Reiz der Mission: Thesen und Aufsätze**. Elangen: Erlanger Verlag, 2003, p. 295-314.

⁴⁰⁷ Cf. VAN DER LEEUW, Gerardus. **Phänomenologie der Religion**. 4. ed. Tübingen: J.C. B. Mohr, 1977.

⁴⁰⁸ Cf. BRANDT, 2002, p. 13.

Se a missão é sinal de religião viva, do ponto de vista da teologia cristã isto precisa ser desdobrado numa reflexão coerente, que retome a legitimidade e a dignidade da missão tanto na vida da igreja quanto na reflexão teológica. Esta seria a porta de entrada para a concepção de missão em Hermann Brandt. Ou como ele o expressa de um modo muito peculiar:

O termo “missão” lembra o relacionamento vivo entre as religiões e rompe uma compreensão estática de religião segundo a qual cada religião fica consigo mesma, não muda a si mesma, não pode mudar a outras nem se deixar mudar por elas. Missão é auto-expressão viva de uma religião viva. Entendo isso, inicialmente, apenas como um juízo descritivo, como uma constatação neutra. É como – aduzindo um exemplo não-religioso – no caso da publicidade: quem não anuncia vai à falência. Ora, uma publicidade agressiva pode não ser muito simpática. Mas também de uma posição quieta e discreta podem partir impulsos. Quem passa adiante receitas culinárias está fazendo publicidade.⁴⁰⁹

Este argumento lembra as discussões sobre o conceito estático e dinâmico de cultura. Para a antropologia crítica, cultura é um conceito dinâmico e que está em permanente processo de vir a ser, construindo-se e transformando-se como ocorre com a própria dinâmica da vida, que está sempre aberta à realidade circundante. Mesmo comunidades minoritárias e que vivem em sistemas culturais mais ou menos fechados não deixam de aceitar impulsos que vem de fora e acabam assumindo-os em sua própria maneira de viver e compreender o mundo. Da mesma forma, em certos casos, seu modo de vida peculiar acaba por influenciar a outros.⁴¹⁰ Mas na citação de H. Brandt há outra intuição importante que vale destacar. Ao apontar para o ambiente da cozinha, do cotidiano, ele indica que a missão cristã não pode ser restringida a programas, a especialistas ou a estratégias institucionais. A missão como a fé está, em primeiro lugar, relacionada ao âmbito da vivência da mensagem evangélica, do cotidiano da vida de fé e ação.

No conceito de missão como dinamismo vivo de uma religião se pode detectar ainda duas perspectivas distintas, mas complementárias. Brandt defende que missão, enquanto uma realidade dinâmica e viva, está relacionada a impulsos para a mudança. Em outra formulação, ele escreveu: “missão é impulso para a transformação”.⁴¹¹ Pessoas podem passar por

⁴⁰⁹ BRANDT, 2002, p. 13s.

⁴¹⁰ Cf. LARAIA, Roque de Barros. **Cultura – um conceito antropológico**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. Ele afirma: “uma compreensão exata do conceito de cultura significa a compreensão da própria natureza humana, tema perene da incansável reflexão humana” (p. 65).

⁴¹¹ Cf. BRANDT, 2006a, p. 36.

mudanças “em sua convicção, em sua consciência da verdade e em sua concepção de salvação. Existem incontáveis possibilidades de como esse potencial de mudança se efetiva, de quem muda (ou não muda) a quem, através de que, quando e como”.⁴¹² Mas na missão cristã há duas formas pelas quais esta mudança pode ocorrer: uma primeira seria característica da missão intencional de conquistar novos adeptos. A isso Brandt chama de ação *missionante* (*missionierend*, no original alemão).⁴¹³ A história da missão cristã está repleta de exemplos dessa forma, particularmente, na América Latina. Não poucas vezes esta forma adquiriu uma expressão violenta: a missão pela espada, pela guerra justa, pela imposição de uma cultura estranha, por estímulos materiais, por discurso persuasivo. Dentro de sua visão geral, no entanto, Brandt faz questão de lembrar que este tipo de missão não é privilégio exclusivo do cristianismo, aparecendo no islamismo e no judaísmo, por exemplo. Segundo o rabino Leo Baeck, de Berlim, o judaísmo teria sido a primeira religião que fez missão a serviço de uma idéia, sendo justamente a propaganda judaica que preparou o caminho para a disseminação do cristianismo.⁴¹⁴

A segunda forma se apresenta pela simples existência da religião. Uma vez que a religião seja reconhecível ou aceita num certo meio social, ela pode ter um efeito *missionário* (*missionarisch*, no original alemão). Ou seja, a existência ou presença da religião pode ser uma proclamação. Claro que esta pode ser persuasiva ou não, pode ou não convencer outras pessoas. De qualquer forma, toda religião – e aí o cristianismo de um modo particular – tem um “rosto missionário”, mesmo que não faça missão ativamente, escreve Brandt, ou seja, atue de forma missionante.⁴¹⁵

Estes seriam argumentos gerais em favor de uma teologia da missão, considerando um ambiente multireligioso e pluricultural. Mas é necessário avançar mais no caso de uma fundamentação da missão e teologia cristãs. No III Simpósio sobre Identidade Evangélico-Luterana, realizado na EST, em abril de 2005, Brandt foi convidado para falar sobre o tema em conexão com três questões em debate na teologia de Martim Lutero: os campos da ética,

⁴¹² Cf. BRANDT, 2002, p. 13.

⁴¹³ Cf. BRANDT, 2003, p. 305s, também para o correspondente *missionário*.

⁴¹⁴ BRANDT, 2002, p. 14. Em carta pessoal de 13/03/2007, Brandt esclarece sobre a posição do rabino Baeck o seguinte: “Baeck argumenta assim: primeiro os Judeus inventaram a missão no sentido missionante (usando meus termos), depois, nas perseguições, não tiveram outra chance do que fazer missão ‘missionária’, não explícita”.

⁴¹⁵ BRANDT, 2002, p. 15.

da missão e do diálogo das religiões.⁴¹⁶ Inicialmente, o autor tratou de elucidar como entende a identidade luterana, tanto histórica quanto contemporaneamente. Sua conclusão aponta para uma identidade dinâmica que assume tanto a referência a Lutero quanto à sua causa, a causa do evangelho. A identidade luterana sobressai – considerando-se o contexto em que a Reforma surgiu e a perseguição a que deu origem – num momento histórico difícil e que trazia implícito a possibilidade de pagar com a vida a defesa da confissão. Nesse sentido, Brandt afirma que é “sob o signo da cruz que a identidade luterana pode ser reconhecida como cristã, e então também é defendida numa atitude de ofensiva”.⁴¹⁷ Lutero é entendido a como um teólogo da cruz e que, por isto mesmo, argumenta de forma contextual.

A palestra centraliza sua releitura dessa identidade no exame das marcas visíveis da igreja verdadeira para verificar se nelas aparecem as questões colocadas: ética, missão e diálogo das religiões.⁴¹⁸ Brandt parte de dois textos de Lutero, o primeiro de 1539, *Dos concílios e da igreja*,⁴¹⁹ e o escrito *Contra Hans Worst*,⁴²⁰ de 1541, a partir dos quais identifica duas séries de marcas ou *notae ecclesiae*:⁴²¹

1539

1. Palavra de Deus
2. Batismo
3. Sacramento do altar
4. Chaves
5. Servidores e ministérios da igreja instituídos por Cristo
6. Agradecimento e louvor públicos (credo, canto, oração)
7. Santa cruz: sofrimento, infortúnio, perseguição, tribulação, desprezo, fraqueza.

1541

1. Batismo
2. Sacramento do altar
3. Chaves
4. Ministério da pregação
5. Credo
6. Pai Nosso
7. Honrar o governo secular
8. Matrimônio
9. Perseguição
10. Não à vingança, sim à intercessão pública pelos perseguidores.

⁴¹⁶ Cf. BRANDT, 2005, p. 45-67.

⁴¹⁷ BRANDT, 2005, p. 47.

⁴¹⁸ Marcas ou sinais da igreja (*notae ecclesiae*, no latim medieval) diz respeito aos elementos que são básicos para a vida histórica da igreja cristã como ela evoluiu até os dias de hoje. Lutero, por exemplo, escreveu que as marcas da igreja respondem à pergunta: “Em que quer ou pode um pobre homem, cheio de dúvidas, reconhecer onde no mundo existe tal santo povo cristão?” Cf. HEFFNER, Philip. A Igreja. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Eds.). **Dogmática cristã**. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1995. v. 2, p. 231.

⁴¹⁹ Cf. LUTERO, Martinho. *Dos concílios e da igreja*. In: *Obras selecionadas: Debates e controvérsias I*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1992, v. 3, p. 300-432.

⁴²⁰ Cf. WA 51, 469-572.

⁴²¹ Cf. BRANDT, 2005, p. 48s. Fiz uma reação a esta palestra na ocasião e observei que Brandt deixou fora uma das marcas presentes no texto de Lutero de 1541, isto é, o jejum ou a fome. Cf. ZWETSCH, Roberto E. Identidade luterana: contexto, afirmação e compromisso com a mudança na tensão criativa do evangelho. Observações para o debate da Conferência de Hermann Brandt “Identidade luterana: ética, missão e diálogo das religiões”. In: WALCHHOLZ, Wilhelm (Coord.), 2005, p. 68-78.

Na primeira coluna temos sete sinais ou marcas, enquanto na segunda aparecem aqui dez marcas. Em ambas, o ponto em comum é que estas marcas são visíveis e, portanto, “católicas”, como Lutero faz questão de enfatizar, de modo provocativo. Para Lutero estas e outras marcas possíveis, como ele o afirma no escrito de 1541, não são inventadas pela Reforma, mas são comuns à cristandade, de modo que também os adeptos da Reforma podem chamar-se cristãos e igreja cristã. Não há aqui nada de novo, “nada que não tenha sido mantido na igreja antiga e reta do tempo dos apóstolos” (Lutero). Brandt conclui que nestas marcas, num exame superficial, faltam os temas da ética, da missão e do diálogo das religiões. Como eles poderiam estar presentes? Sua questão é, então, verificar como Lutero resolve a tensão entre as duas séries de marcas, uma vez que ele não tem uma posição fechada sobre o tema. No escrito de 1539, Lutero afirma: “além desses sete artigos principais ainda existem mais outros sinais externos, pelos quais se pode reconhecer a santa igreja cristã, pois o Espírito Santo também nos santifica no que diz respeito à segunda tábua de Moisés”.⁴²² Quer dizer, para Brandt Lutero resolve a tensão entre as duas séries pneumatologicamente. Como estas marcas tem por base o Decálogo e este nos ajuda a reconhecer a ação santificadora do Espírito Santo em nossas vidas (Lutero), a ampliação das marcas ou sua contextualização, para falar em termos atuais, ajuda a comunidade cristã a crescer em santificação ou a pessoa de fé a ser nova criatura em Cristo.⁴²³ Este é o trabalho do Espírito e a tarefa da teologia é ajudar nesse discernimento.

Essa releitura de Lutero permite a Brandt afirmar o seguinte: 1) a abertura que se encontra nas marcas da igreja verdadeira conforme Lutero pode servir como estímulo ou encorajamento para que, também hoje, se formulem características da igreja de acordo com os novos contextos, situações e problemas; 2) é característica central da palavra de Deus testemunhada nas Escrituras impulsionar a busca por novos critérios para a ética, a missão e o diálogo das religiões; 3) desde a perspectiva pneumatológica, é o Espírito Santo que abre a possibilidade de tratar desses temas de tal modo que sejamos conduzidos, hoje, “a toda verdade” (João 16.13).⁴²⁴

Com isto, estamos já no centro do tema, e não mais nas justificativas gerais da missão. Mesmo assim, na própria teologia evangélica há controvérsias sobre a possibilidade de uma

⁴²² Dos concílios e da igreja, p. 422. Ap. BRANDT, 2005, p. 50.

⁴²³ BRANDT, 2005, p. 51.

⁴²⁴ BRANDT, 2005, p. 52-53.

teologia da missão no próprio Lutero. Já fiz referência nesta tese à posição negativa de G. Warneck a este respeito. Entretanto, é possível encontrar no pensamento de Lutero uma *dimensão missionária* e isto sem malabarismos teológicos extemporâneos. Brandt nos ajuda mais uma vez. Ele destaca os seguintes cinco pontos:⁴²⁵

- O impulso missionário está fundamentado na dinâmica da própria palavra de Deus. Pode-se mesmo dizer que **a palavra de Deus contém a missão como *nota ecclesiae***. E isto porque a palavra de Deus é viva como o próprio Deus e, nesse sentido, ela se dirige a todos os povos. O sujeito da missão é Deus mesmo em sua palavra. Nesse sentido, pode-se considerar Lutero como um precursor da tese da *missio Dei*.⁴²⁶
- Encontramos no pensamento de Lutero uma tendência centrífuga da palavra de Deus, justamente, ali onde ele trata de questões internas da vida da igreja como: reforma do culto, novos hinos, prédicas. Para ele o evangelho deve ultrapassar os limites das paróquias, das línguas, dos estados nacionais. O reino de Deus deve ser aumentado de tal modo que todas as pessoas possam ouvir o evangelho.
- Os pregadores não precisam nem devem exercer coerção nem manipulação sobre os ouvintes, pois a força para a conversão é inerente ao próprio evangelho. É o evangelho que converte, e não nós. Isto significa que os destinatários ficam livres em sua decisão ou resposta. Lutero chegou a dizer: “Quem crê, creia; quem vier, venha; quem ficar de fora, que fique [...]”.⁴²⁷
- Isto significa que as pessoas encarregadas da incumbência missionária podem trabalhar de modo “sereno”. Esta serenidade ou realismo de Lutero vem de sua convicção básica na força da palavra de Deus e de sua teologia da cruz.
- A portadora da missão não é uma elite de combatentes individuais, mas a comunidade cristã (apesar de encontrarmos exemplos de indivíduos cristãos que dão seu testemunho missionário como prisioneiros de guerra ou em outras profissões). Isto significa dizer que – enquanto empreendimento humano – a missão é obra da igreja “católica”.⁴²⁸

Para Brandt, justamente estes pontos, que poderiam ser tidos como pontos fracos que comprovariam a debilidade da compreensão missionária da teologia luterana, podem ser assumidos como pontos fortes. E nesse caso, o que diferencia esta posição é o fato de que, a partir de Lutero, o tema da missão depende da cristologia.⁴²⁹ Ou seja, a missão é uma expressão da identidade luterana na medida em que está fundamentada na fé em Cristo

⁴²⁵ BRANDT, 2005, p. 56.

⁴²⁶ BRANDT, 2006a, p. 57.

⁴²⁷ Brandt aqui se refere a WA 10/III, 139.

⁴²⁸ Abordei a relação entre missão e ecumenismo num artigo recente: cf. ZWETSCH, Roberto E. Missão e ecumenismo: desafios e compromissos. **Caminhando com o Itepa**, Passo Fundo, v. XX, n. 71, p.12-31, dezembro 2003.

⁴²⁹ BRANDT, 2005, p. 57.

crucificado, que veio historicamente e que continua a vir espiritualmente da mesma maneira como vem a nós a fé mediante a palavra do evangelho.⁴³⁰

No seu livro **O encanto da missão**, Brandt desdobra esta tese numa série de ensaios. No ensaio sobre Missão como marca da Igreja (*nota ecclesiae*),⁴³¹ o autor apresenta vários dos argumentos acima resumidos, considerando problemas específicos das igrejas evangélicas alemãs. O que importa aqui é destacar tópicos que se tornam relevantes na busca por uma teologia da missão que seja contextual e crítica, ao mesmo tempo.

Brandt destaca a visibilidade da palavra de Deus. Já a Confissão de Augsburgo, um dos documentos normativos das igrejas luteranas, acentuara: “Sem a palavra física do evangelho” (*sine verbo externo*) (Confissão de Augsburgo - CA, artigo V), não recebemos o Espírito Santo. Para Oswald Bayer, a expressão “palavra física” seria o “centro da teologia da Lutero e da confissão luterana”.⁴³² Não é por acaso, assim, que os sinais externos sejam considerados em tão alta conta na igreja luterana como se pôde ver na lista das marcas acima analisadas. Ora, a igreja que se crê apresenta características visíveis. É claro que são necessários critérios para avaliar estas marcas. Critérios bíblicos mas também oriundos da teologia sistemática, portanto, argumentos que procedem da tradição viva da teologia cristã.

Importa destacar que entre as marcas antes mencionadas, algumas são bem importantes para o contexto latino-americano, quais sejam: a pregação, os sacramentos, as chaves (o ministério da confissão) e o perdão, a oração (Pai nosso) e o louvor público de Deus (Credo e culto), o sofrimento e a perseguição por causa de Cristo. Estas são marcas da igreja instituídas por Deus em Cristo. Pode-se afirmar que são, portanto, mandato ou mandamento de Deus. Mas justamente por serem instituídas por Deus, estão a seu serviço. São como seus “instrumentos” por meio dos quais ele dá o seu Espírito Santo que, este sim, “opera nos ouvintes do evangelho a fé, a saber, ‘onde e quando lhe apraz’ (*ubi et quando visum est deo*, cf. Artigo V da CA)”.⁴³³ Polemicamente, Lutero enfatizou esta visão contra os carismáticos que, na época, combatiam as instituições eclesiais, até com certa razão, mas acabaram se

⁴³⁰ BRANDT, 2005, p. 57.

⁴³¹ Cf. BRANDT, 2006a, p. 44-69. O capítulo apresenta o seguinte subtítulo: A contribuição da missão luterana para a edificação de comunidade. Refere-se a uma conferência proferida em novembro de 2000 no Simpósio Ludwig Harms, realizado na Missão de Hermannsburg.

⁴³² Ap. BRANDT, 2006a, p. 50.

⁴³³ BRANDT, 2006a, p. 52.

equivocando ao abandonarem princípios centrais da fé cristã, como a **encarnação** da palavra viva de Deus, o que significa dizer, igreja visível, instituições humanas, leis e outras conseqüências. Não são disposições internas do coração que poderiam tornar-se critério para se avaliar a visibilidade da palavra de Deus ou da atuação do seu Espírito. Para Lutero, “os elementos exteriores devem e precisam preceder [...] porque ele decidiu não conceder os elementos interiores a pessoa alguma sem os elementos exteriores”.⁴³⁴ Para Lutero, Deus é o autor tanto do exterior quanto do interior, seja em relação ao sacramento do batismo, seja com qualquer dos outros sinais. E entre os elementos exteriores, sem dúvida alguma, a palavra de Deus e a dinâmica do Espírito que nela encontramos são as marcas mais importantes, para não dizer, as marcas das quais decorrem todas as demais. Pois sem a palavra não temos batismo, santa ceia, chaves, perseguição ou o que quer que seja, pois não temos a igreja. Esta foi dada juntamente com a palavra. Lutero mesmo afirmou que o que o constitui a igreja são “os cordeirinhos que ouvem a voz do seu pastor”.⁴³⁵

Como foi dito acima, Brandt entende que são as aparentes fraquezas da concepção luterana de missão que podem tornar-se sua força e novidade em tempos atuais. Diante dessas fraquezas, ele expõe em que consistiria tal força como impulso missionário atual:⁴³⁶

- Parece fraqueza considerar Deus e sua palavra o sujeito da missão. Por isto, indivíduos e instituições humanas entendem que precisam reforçar o impulso missionário de Deus. No passado, a potência colonial servia de respaldo à missão cristã, geralmente também com suas armas! Há que abrir mão do poder sobre outros para compartilhar o evangelho.
- O potencial conflito do evangelho de validade universal e com o qual todos devem ser confrontados é diminuído com as tentativas de demonstrar a relevância do cristianismo em termos sociais, éticos e em relação ao diálogo entre as religiões. A conversão, nesse caso, seria um tema ausente.

⁴³⁴ Ap. BRANDT, 2006a, p. 52s.

⁴³⁵ Cf. LUTERO, Martinho. Os Artigos de Esmalcalde de 1537. In: **Livro de Concórdia**, artigo 12, p. 338. Brandt faz referência à interpretação de Lutero do texto de João 1.14, na qual o reformador alude ao obscurecimento da Sagrada Escritura na vida da igreja de sua época, mas ao mesmo tempo demonstra como esta palavra permaneceu viva, por exemplo, ao ser exaltada na liturgia. “Assim também esta palavra ‘E o Verbo se fez carne’ manteve-se muito prestigiada, tendo sido diariamente cantada em todas as missas, e com grande beleza, com notas longas e de maneira diferente das outras palavras, de modo que, ao se cantar ‘Da virgem Maria, e se tornou ser humano’, todos se ajoelhavam e tiravam o chapéu” (WA 46, 624s). Cf. BRANDT, 2006a, p. 130. Dessa citação Brandt conclui: “Escritura e rito [...] não precisam representar rigidez ou formalismo, mas podem ser representantes do evangelho. A manutenção do texto da Sagrada Escritura e a transmissão da liturgia são condições de possibilidade para que o evangelho vivo não seja definitivamente extinto” (p. 130).

⁴³⁶ Cf. BRANDT, 2006a, p. 58s.

- Outra “fraqueza” seria a proibição de qualquer tipo de coação para converter alguém à fé cristã. As pessoas devem permanecer livres em sua decisão e não sujeitas a qualquer tipo de estratégias de missão que encurtem este caminho.
- O fato de que para Lutero os cristãos sejam uma minoria e assim continuarão por causa da cruz, para muitos representa um sinal de derrota, diante do qual é preciso reagir com demonstração visível de êxitos missionários.⁴³⁷
- A fraqueza da comunidade local como veículo da missão deve ser compensada pela montagem de estruturas “competentes”, por gerenciamento que traga resultados e pela exaltação de “estrelas” missionárias individuais.

Essas fraquezas, entre as quais evidentemente há elementos que precisam passar pela crítica histórica, podem tornar-se a força da concepção missionária luterana. Pois, como dizia o apóstolo Paulo, é na fraqueza que o poder se aperfeiçoa. É nela e a partir dela que melhor entendemos o que vem a ser a graça de Deus (2 Coríntios 12.9). A fraqueza remete a outro argumento central de Paulo: a “teologia da cruz” (a palavra da cruz é loucura e escândalo, 1 Co 1.18). Em 1 Coríntios 1.27s Paulo inverte as posições ao declarar que “Deus escolheu as cousas loucas do mundo para envergonhar os sábios, e escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar os fortes; e Deus escolheu as cousas humildes do mundo, e as desprezadas, e aquelas que não são, para reduzir a nada as que são”.

Numa metáfora muito sugestiva, Brandt compara a missão ao sal que se coloca na sopa. É a mesma concepção defendida por Zinzendorf e os morávios ao afirmarem que a missão está permanentemente sujeita a passar despercebida e nem ser ouvida. Brandt menciona uma imagem que vem do ambiente dos palácios e que foi utilizada por Zinzendorf. Escreve este: “Fazemos como os cortesãos que se aproximam de um aposento de um grande senhor e não ousam bater, mas apenas arranham de leve, para que quem não estiver longe da porta, se quiser, possa ouvir e abrir, mas se não quiser, possa fazer de conta que não ouviu [...]”.⁴³⁸

Para Brandt, esta concepção de missão, que orientou por muito tempo a prática missionária dos irmãos moravianos, pode corresponder à “fraqueza” na abordagem de Lutero.

⁴³⁷ É interessante como este argumento reapareceu no debate da Teologia da Libertação, nos anos de 1970. Cf. SEGUNDO, Juan Luis. **Masas y minorías**: en la dialéctica divina de la liberación. Buenos Aires: La Aurora, 1973. Segundo, contra outros teólogos latino-americanos mais voltados para a *teologia popular*, defendeu que os cristãos seriam minorias atuantes e conscientes, quase ao modo das minorias abraâmicas de que falava Dom Hélder Câmara, mas ao mesmo tempo, deveriam aprender a se articular com processos sociais mais amplos, massivos, que afinal regem a vida das sociedades, para além da boa ou má vontade de alguns.

⁴³⁸ Apud BRANDT, 2006a, p. 59s. Na exposição que fiz da contribuição de Valdir Steuernagel (cf. 3.1), também ele tece elogios à teologia da missão de N. von Zinzendorf.

Mesmo assim, para ele a invisibilidade do sal não exclui a perceptibilidade da igreja. Pois ali onde o sal é saboreado, se pode oferecê-lo a quem o desejar degustar. Ora, a pregação do evangelho e a ministração dos sacramentos, ou seja, aquilo que constitui a igreja visível, pode ser perfeitamente enxergado. Mas a relevância de tal concepção de igreja, em situações históricas adversas impostas por governantes, pode ser ocasião para chamar a atenção de quem ainda não compartilha a fé. E isto justamente por causa do testemunho que a presença e a ousadia de uma distância crítica ou profética proporciona. No caso de igrejas que se posicionaram criticamente frente ao Estado, a missão cristã fez com que os membros dessas comunidades fossem percebidos como transgressores da ordem estatal. Nos tempos do nazismo, a existência da Igreja Confessante é um exemplo na Alemanha. No caso da América Latina, sua história recente registra igrejas e pessoas perseguidas, presas, condenadas e mesmo assassinadas por causa da fé no evangelho e da resistência ao arbítrio dos poderosos.⁴³⁹

Aquilo que aparentemente separa ao chamar a atenção para a exclusividade de um grupo ou comunidade, conclui Brandt, é precisamente o que causa atração. O sal pode, então, se tornar salsa na sopa, visível e demonstrável. Em resumo, ele afirma que:

a palavra física, corpórea, externa-se nas marcas da igreja; nelas a palavra física atua como palavra exteriormente perceptível [...]. Nas marcas revela-se a força de irradiação missionária da palavra e da comunidade cristã que dela vive. Assim sendo, as marcas têm um dinamismo missionário, e nesse sentido a missão é uma marca da igreja. A própria palavra física possui força missionária. Daí segue que onde quer que a palavra física configure uma comunidade, também ela terá atuação missionária.⁴⁴⁰

Aqui se poderia perguntar: como a missão cristã qualifica a transformação, que é objeto de busca e anúncio na missão? Aqui entram as teses sobre a *missio Dei* que Brandt reinterpreta a partir do que foi acima exposto. Para ele, só se pode falar de *missio Dei* como *missio Dei* recebida. Segundo a tradição luterana mais antiga, esta é uma das principais ênfases da teologia reformada: Deus nos libertou, ele nos conquistou para si e nos fez ser seu

⁴³⁹ Cf. SOUZA, Luiz Alberto Gomes de; BOFF, Leonardo (Orgs.). **D. Oscar Romero, bispo e mártir: homilias. Poesia de D. Pedro Casaldáliga**. Petrópolis: Vozes, 1980. CASALDÁLIGA, D. Pedro. **Creio na justiça e na esperança**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. Recentemente várias igrejas cristãs evangélicas e católica se uniram para questionar um projeto governamental de construção de indústrias de celulose às margens do Rio Uruguai, na fronteira entre Argentina e Uruguai e por isto sofrendo pressões dos interesses econômicos e políticos (notícias in: <www.cetela.com.br>, 18/01/2007 e 07/02/2007).

⁴⁴⁰ Cf. BRANDT, 2006a, p. 62.

povo.⁴⁴¹ Seu domínio ou soberania sobre nós é diferente da dominação que sofremos como cidadãos deste mundo. A tese da *missio Dei*, lembra Brandt, nos coloca no âmbito de uma experiência de liberdade recebida. Que conseqüências isto implica?

Brandt anota alguns pontos:⁴⁴² a) aceitar a tese da *missio Dei* significa confiar que Deus é e continua a ser o sujeito da missão, o que proporciona liberdade para confiar em sua ação primeira; b) isto coloca em segundo plano as igrejas, instituições e agências que surgiram para dar cabo da missão cristã; c) a tese da *missio Dei* mantém abertura para o alvo da missão, o que implica a não aceitação de alvos arbitrários (como, por exemplo, “evangelizar o mundo nesta geração”) ou o recorrente triunfalismo missionário; d) implica ainda a tarefa de resgatar a dimensão pneumatológica e escatológica da missão. Quando Paulo afirma em Romanos 11.32 que, no fim, haverá de prevalecer a misericórdia de Deus sobre **todos**, isto significa que “a plenitude escatológica da riqueza de Deus somente pode ser antecipada no louvor que deixa Deus ser Deus e que nos arrebatava de toda transitoriedade”; e) a partir desse louvor da missão recebida, louvor que liberta, podemos “entrar no mercado” da concorrência religiosa, afirma Brandt, o que pode implicar aceitação ou confrontação. Desta condição histórica a missão cristã não pode fugir, mas o faz em atitude de louvor, confiança e liberdade que alivia mente e coração; f) por último Brandt menciona uma conseqüência fundamental para as igrejas da América Latina: a possibilidade do martírio.

Seu testemunho rompe o horizontalismo inter-religioso. [...] O testemunho dos mártires aponta para a realidade última e única. A ela tudo é confiado, inclusive o futuro da missão. [...] a morte dos mártires ter efeito missionário faz parte da diversidade de impulsos missionários [...] O foco nos mártires conduz, entretanto, principalmente ao âmbito da fé e ao mistério que a sustenta: o fim da testemunha não é o fim do evangelho. Por isso essa fé dos mártires pode deixar a missão, em última análise, apenas por conta de Deus.⁴⁴³

Ao voltar-se para a América Latina, Brandt faz uma releitura da história da missão nesse continente e elabora teses que passo a analisar. Inicialmente, registra as diferenças da

⁴⁴¹ Cf. **Livro de Concórdia**, p. 450.

⁴⁴² Cf. BRANDT, 2006a, p. 40-43.

⁴⁴³ BRANDT, 2006a, p. 42. Cf. acima nota 446, onde menciono exemplos de mártires da igreja latino-americana. Em 04/11/2006 um casal de pastores da Igreja Luterana de El Salvador foi assassinado, possivelmente, por seu trabalho em prol da defesa dos direitos humanos das pessoas mais pobres da província onde serviam. Cf. notícias publicadas in: <www.cetela.com.br> em 08/11/2006, 09/11/2006. Carta de solidariedade de CETELA, de 07/11/2006.

situação do mercado de livros teológicos na Europa e na América Latina, retoma aspectos do debate em torno dos 500 anos da chegada de Cristóvão Colombo à América Central (1492-1992), para afirmar que, não obstante a visão crítica necessária ao desastre que foi a missão cristã nessa parte do mundo, ainda assim isto não “impediu o surgimento de comunidades vivas e autoconfiantes” no continente.⁴⁴⁴ Este é o ponto de vista que ele assume, provocativamente, para discutir os seguintes temas: missão e poder, missão como agressão, missão e emancipação, prática e teoria da missão, e missão não-verbal.

Quanto à questão do exercício do poder, diferentemente da visão européia, na América Latina isto parece não ser tabu. O poder faz parte da vida cotidiana, ele é exercido em todos os momentos. Por isto, relevante é o fato de como é exercido. Faz-se uma distinção entre o poder como um fim em si mesmo e o poder como serviço libertador. Quando o poder serve à dominação ele se torna violento, nega a identidade do outro e com isso prepara a autodestruição de quem o exerce. Brandt afirma com propriedade: “Ao destruir o mundo dos índios, os conquistadores perderam também o seu próprio rosto. O conquistador não tem mais um rosto, ele é a espada”. Desse ponto de vista, missão significaria ao menos duas coisas: a) expressão de auto-afirmação ou da identidade; b) a partir da história latino-americana, a missão “aprendeu que Deus exerce sua (oni)potência de tal maneira que os estranhos/estrangeiros (nós todos!) não percamos o rosto; e justamente assim Deus preserva seu rosto perante nós. Mas [...] também essa teoria e prática da missão é um fator de poder, assim como a presença de toda e qualquer convicção”.⁴⁴⁵

Missão tem a ver com os diferentes rostos humanos e o rosto de Deus que se coloca diante de nós. Mas é significativo que na teologia latino-americana este rosto divino aparece diante de nós na pessoa do pobre, dos povos indígenas, do povo negro que resistiu à escravidão, das mulheres, das crianças, isto é, do outro/outra que se torna assim uma permanente interpelação à nossa fé e à nossa humanidade incompleta. Brandt examinou esta questão com profundidade em sua obra **Gottes Gegenwart in Lateinamerika**, tanto a partir da **Pedagogia do Oprimido**, de Paulo Freire, quanto da **Teologia da Libertação**, de Gustavo Gutiérrez.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ BRANDT, 2006a, p. 108.

⁴⁴⁵ BRANDT, 2006a, p. 109s.

⁴⁴⁶ BRANDT, 1992, p. 15-36.

Ao examinar a missão como agressão, Brandt aponta para a forma agressiva e midiática assumida pela pregação neopentecostal na América Latina e no Brasil, em particular. Ele faz referência à prática da Igreja Universal do Reino de Deus que não só apresenta uma forma espetacular de se inserir no mercado religioso, mas também selecionou alguns inimigos preferenciais como a umbanda, o espiritismo e o catolicismo popular. Nesse sentido, adota uma prática de guerra espiritual. A prática do exorcismo denota, pois, um tipo de exclusivismo cristão que não admite diálogo ou qualquer tolerância.⁴⁴⁷ O que impressiona, no entanto, é a força que este tipo de apelo representa para multidões de pessoas que acorrem aos templos dessa e outras igrejas que adotam prática missionária semelhante.

Ainda assim, há que considerar que mesmo nesses casos, há quem consiga ver nessas igrejas espaços de reconstituição da vida de pessoas pobres, a partir da fé em Jesus, de tal modo que podem aspirar a uma vida melhor já neste mundo. Segundo André Corten, o original da abordagem da questão feita por Waldo César e Richard Shaull foi juntar o olhar sociológico com o olhar teológico, do qual resulta uma leitura, no mínimo, desafiadora para as igrejas históricas que se encontram numa posição defensiva diante da agressividade da performance religiosa neopentecostal. Ele resume a tese desse livro como segue:

A tese é que a experiência religiosa do poder do Espírito Santo é feita na vida cotidiana das pessoas, dessas pessoas que não têm nenhum projeto, pois a vida não reserva nada para elas. A experiência do poder do Espírito Santo é uma resposta ao sofrimento. Às mulheres e aos homens dá uma energia e uma alegria que lhes permite “reconstruir” sua vida, uma vida onde o espiritual e o material não estão mais separados. [...] Quando se convertem e se encontram com Deus, não abandonam a sua vida de pecado nem sua vida sem esperança [...]. Mas desde que “aceitaram Jesus”, essas mulheres e esses homens não são mais “pobres” no mesmo sentido. Com o poder do Espírito Santo, a sua vida encheu-se de sentido e de alegria. O pentecostalismo, igualmente, evita pretender ser uma religião de “pobres”. Ao contrário, neste livro [...] pretende-se continuar a empregar o termo “pobres”. De fato, um pobre “conscientizado” continua sendo um pobre. Mas é um pobre articulado para uma transformação social. O “pobre que se torna não-pobre” do pentecostalismo é o equivalente desse “pobre” conscientizado da teologia da libertação?⁴⁴⁸

⁴⁴⁷ BRANDT, 2006a, p. 110s.

⁴⁴⁸ Cf. CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs**: promessas e desafios. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 9-15, prefácio. Cesar e Shaull se mostram entusiasmados com o que colheram ao ouvir o povo das igrejas neopentecostais, mas não chegam a tratar criticamente as conseqüências conservadoras das práticas autoritárias e mercadológicas desse tipo de igreja.

A referência de Brandt é digna de nota ao ressaltar um aspecto da realidade religiosa e da missão na América Latina, mas talvez não apreenda a questão que me parece mais crucial no debate com as igrejas neopentecostais, isto é, como se lida com o poder ou a falta de poder na vida cotidiana e na sociedade. Além desse aspecto sociológico, que o pentecostalismo resolve com a presença poderosa do Espírito Santo acessível às pessoas individuais, mediante a participação nos ritos e nos custos desses ritos, este tipo de igreja soube se inserir no mundo mágico-religioso que caracteriza a sociedade brasileira. É fato conhecido que, do ponto de vista das pessoas comuns, o mundo das realidades visíveis não abarca o todo da realidade, pois esta é povoada de espíritos. E esta “cultura mediúnica” – como a caracteriza Corten –, não é negada pelo neopentecostalismo. Estas igrejas simplesmente aceitam o fato de que as pessoas vivem imersas num mundo regido por diferentes e contraditórias forças espirituais. O que as diferencia é que insistem em que a força de Deus é mais poderosa do que aquelas. A fé é crer nessa força de Deus.⁴⁴⁹

Esta experiência que se traduz numa nova autocompreensão modifica a forma como as pessoas se entendem a si mesmas, o que acaba repercutindo na maneira como participam ou deixam de participar na vida da sociedade.

Evidentemente, a tese precisa ser discutida, o que escapa ao foco desta pesquisa. Apenas queria ter apontado para o fato de que o exame da realidade missionária na América Latina não é fácil, admite diferentes leituras e exige pensar as diversas possibilidades que se abrem para uma nova compreensão da missão que atenda tanto aos critérios evangélicos, quanto às dores e desafios que a realidade da vida coloca e na qual este evangelho se encarna.

Voltando aos temas arrolados por Brandt, ele destaca a relação entre missão e emancipação. Ele distingue entre um processo de emancipação *não-intencional* que teria ocorrido na realidade brasileira, apesar da missão imposta e que não respeitou culturas ou individualidades. Um exemplo entre muitos seria a presença de paráfrases do Pai nosso, a principal oração cristã, nos meios populares, e que denotam uma força “emancipadora” que “não pode [...] ser simplesmente atribuída aos missionários. Essa força foi maior do que as interações e práticas antievangélicas da missão cristã. Conteúdos transmitidos pela missão

⁴⁴⁹ CESAR; SHAULL, 1999, p. 14s. Cf. BOBSIN, Oneide. **Correntes religiosas e globalização**. São Leopoldo: PPL, Cebi, IEPG, 2002, p. 13-63.

tiveram efeito emancipador. A palavra bíblica foi mais forte do que os missionários que a trouxeram”⁴⁵⁰.

A segunda forma seria a emancipação intencional. Neste caso, igrejas e instituições missionárias explicitamente adotam práticas e programas que tem em vista a emancipação de grupos sociais normalmente em situação de risco, oprimidos ou marginalizados, como são as comunidades indígenas, grupos de trabalhadores sem terra, comunidades quilombolas e outros. Nesse caso, ao colocar-se ao lado de grupos vulneráveis, missionários são, muitas vezes, hostilizados por representantes da ordem estabelecida, sejam governos ou outras instâncias de poder. Por outro lado, precisamente nessa situação são reconhecidos como a presença da “missão” ao lado dos desfavorecidos.

Brandt, então se pergunta, qual teologia da missão serviria de base para a compreensão da missão como instrumento consciente de emancipação ou de libertação, se eu pudesse sugerir a emenda. Desde a análise do que percebeu na prática da missão na América Latina, Brandt reafirma que nessa teologia os conceitos não se apresentam como meros jogos de palavras, mas são vivenciados concretamente. Como tais, então, precisam ser considerados como contribuições para a teoria da missão em geral. Ele aponta quatro tópicos:⁴⁵¹

- Convivência – é a existência missionária que se dá, por exemplo, em comunidade indígenas, com exigências próprias como aprendizado da língua, costumes e ritos, por longo tempo e sem precondições. A convivência tem por princípio um aprendizado que não tem prazo para acabar.⁴⁵²
- Inserção – seria a tentativa de implantar-se, enxertar-se, radicar-se numa cultura indígena, por exemplo. É um termo complementar da convivência. Um não existe sem o outro. Para Brandt, a inserção designa uma prática missionária que supõe um entregar-se sem reservas ao outro, à comunidade receptora. Numa outra acepção, a inserção pode ser o reencontrar-se ou constituir o próprio ser na vida dos outros, quer dizer, a construção de uma nova identidade. Ele traz um exemplo a partir da vida do missionário jesuíta Tomás de Aquino Lisboa que recebeu o nome indígena de Iaúca, dado pelo povo Münkü (Mato Grosso), com quem viveu por muitos anos, numa experiência de convivência e inserção quase radicais. Tomás chegou até mesmo a casar-se com uma moça da tribo, escolhida pela comunidade, e com quem teve um

⁴⁵⁰ Cf. BRANDT, 2006a, p. 112.

⁴⁵¹ BRANDT, 2006a, p. 113-115.

⁴⁵² Brandt cita aqui ALTMANN, Lori. **Convivência e solidariedade**: uma experiência pastoral entre os Kulina (Madija). Cuiabá: GTME; São Leopoldo: Comin, 1990, além de vários textos em que este conceito foi introduzido no debate da missiologia alemã. Merece destaque a sua constatação de que um dos primeiros a utilizar este termo com o sentido em uso foi Paulo Freire em sua **Pedagogia do oprimido**. Cf. BRANDT, 1992, p. 19-19, especialmente 21ss.

filho. Atualmente, ele vive em Cuiabá, restabelecendo-se de uma enfermidade que abalou seriamente a sua saúde.⁴⁵³

- Permeabilidade – Esta atitude missionária, segundo Brandt, ressalta mais uma vez que nesses conceitos a ênfase não está no dar, mas no receber. Nesse sentido, as comunidades e religiões indígenas são as que dão ou oferecem uma nova oportunidade de ver de outra forma a si mesmo. A permeabilidade denota o fato de que o missionário como agente externo está sujeito a se deixar embeber por impulsos que vem de sua inserção social e cultural no meio de uma outra sociedade, resguardada a recepção desses impulsos a partir de uma perspectiva cristã. Brandt vê aqui uma inversão da direção missionária. Missão não mais como ação sobre o outro, mas como “paixão”.⁴⁵⁴
- Atualização do evangelho – Este conceito diz respeito à forma como o evangelho está sendo incorporado e reinterpretado em outras culturas, como a andina, por exemplo. Há uma gama de experiências de releitura bíblica por toda a América Latina. Faço menção de um trabalho bem recente publicado pelo ISEAT – Instituto Superior Ecumênico Andino de Teologia, de La Paz, Bolívia, sob o título **Teología Andina**, uma pesquisa coletiva ainda em processo. Mas é importante registrar que já existe uma extensa bibliografia sobre este assunto, o que demonstra uma nova percepção da fé cristã pelos povos ameríndios, comunidades negras e outros setores das camadas empobrecidas da sociedade latino-americana e caribenha.⁴⁵⁵

⁴⁵³ Sobre as conseqüências dessa prática missionária, vale registrar aqui as reflexões do sociólogo OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. O lugar social do missionário. In: VV. AA. **Inculturação e libertação**: Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 18-26. Sobre as dificuldades vividas por Tomás Lisboa, valho-me aqui de informações atualizadas que me foram confidenciais por um amigo comum de longa data. Sobre a experiência própria, cf. LISBÔA, Thomaz de Aquino. **Entre os índios Münkü**: a resistência de um povo. São Paulo: Loyola, 1979. Chama a atenção o fato de que Brandt evita usar o conceito “inculturação” que nesse contexto é central para a teologia missionária praticada em muitos lugares da América Latina. Inculturação é mais do que inserção, embora esta esteja implícita naquela. Para a discussão sobre a teologia da inculturação no âmbito católico-romano, cf. SUESS, Paulo. **Evangelizar a partir dos projetos históricos do outros**: ensaios de missiologia. São Paulo: Paulus, 1995, p.167-193; 213-237. Cf. ainda ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). **Inculturação: desafios de hoje**. Petrópolis: Vozes, Soter, 1994. Id. (Org.). **Teologia da inculturação e inculturação da teologia**. Petrópolis: Vozes, Soter, 1995. Cf. também BRANDT, Hermann. Zur Inkulturation in Brasilien. **Theologische Literaturzeitung**, Leipzig, ano 129, n. 4, p. 348-360, April 2004. Nesse artigo o autor repassa o que importantes enciclopédias alemãs publicam sob o verbete inculturação e avalia as posições de teólogos como Leonardo Boff, Paulo Suess e José Comblin, que escrevem a partir da experiência latino-americana.

⁴⁵⁴ Para esse conceito, Brandt faz referência à minha dissertação de mestrado, onde destaquei a *permeabilidade* como um dos componentes da pastoral da convivência enquanto “fator comunicativo”. Cf. ZWETSCH, Roberto E. **Com as melhores intenções**: trajetórias missionárias luteranas diante do desafio das comunidades indígenas (1960-1990). São Paulo: Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção, 1993, p. 473-475.

⁴⁵⁵ Sobre este tópico, eu acrescento que o que atualmente tem se desenvolvido em toda a América Latina é mais do que uma “atualização do evangelho”, e sim um ingente esforço de reinterpretação a partir de novas percepções culturais e teológicas. Cf. ESTERMANN, Josef (Coord.). **Teología andina**: el tejido diverso de la fe indígena. Tomos I e II. La Paz: ISEAT, Plural, 2006. RAMOS SALAZAR, Humberto. **Hacia una teología aymara**: “Desde la identidad cultural y la vida cotidiana”. La Paz: CTP-CMI, 1997. SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). **Existe um pensar teológico negro?** São Paulo: Paulinas, 1998. MENA LÓPEZ, Maricel; NASH, Peter Theodore (Orgs.). **Abrindo sulcos**: para uma teologia afro-americana e caribenha. São Leopoldo: EST, 2003. ZWETSCH, Roberto E. O olhar indígena da bíblia. In: REIMER, Ivoni Richter. **Leitura da Bíblia em 500 anos de Brasil**. São Leopoldo: CEBI, 2000 (A Palavra na vida, n. 149/150), p. 41-55. Em carta pessoal de 13/03/2007, Brandt esclarece o seguinte sobre a expressão atualização: “para evitar um mal-entendimento, quis dizer: representar, fazer presente o Evangelho, na própria pessoa do missionário, não uma atualização na escriturinha”.

Sobre o tema da missão sem palavras ou missão *calada*, como por vezes se encontra em testemunhos de missionárias e missionários latino-americanos, Brandt tece considerações a partir de como tais práticas são avaliadas pelas igrejas da Europa, particularmente aquelas que na Alemanha mantém relações de parceria com igrejas da América Latina.⁴⁵⁶ Há entre parceiros do hemisfério norte resistência quanto a práticas missionárias que não redundam na formação de novas comunidades cristãs. Brandt apela aqui novamente para a ciência da comunicação, da qual a Teologia Prática faria bem se fosse aprendiz. A questão é saber se há algo a aprender de uma missão não-verbal, principalmente tendo em vista o que foi exposto acima, isto é, a importância da palavra e da pregação do evangelho na tradição evangélico-luterana. A questão seria: onde fica a “palavra” nessa prática missionária?

Brandt entende que, de fato, estamos diante de uma prática que, com certo exagero, se poderia traduzir como uma missão “sem uso da força, sem palavra”. Nesse caso, ele entende que a confrontação se dá diante da possibilidade de uma dimensão *não-verbal* do evangelho vivido. Sua conclusão é a seguinte: “Aí importa primeiro agüentar e não se tranqüilizar com o fato de que as mencionadas formas de expressão da missão na América Latina não querem excluir a “palavra” por princípio. Isso está correto, mas ainda não chegou o tempo para uma missão verbal”.⁴⁵⁷

Sobre estas questões e outras afins, concluo este item com a seguinte reflexão de Hermann Brandt. Embora a história da missão na América latina traga as marcas de uma violência estrutural e cruel, ainda assim há o que resgatar dessa história. E se algo podemos aprender hoje seria a “recusa a todo e qualquer uso da violência” ou qualquer outra forma de opressão, manipulação ou imposição alienantes. Brandt não apenas olha para a América Latina nesse caso. Ele também sabe o que a violência, a coação e o aliciamento sutil causou

⁴⁵⁶ BRANDT, 2006a, p. 115s.

⁴⁵⁷ BRANDT, 2006a, p. 116. Entendo que o autor trabalha aqui com a palavra como *proclamação*, como explicitação audível do evangelho de Cristo. Esta explicitação acontece em algum momento, mas em muitas situações é preciso calar e aguardar o momento oportuno. É interessante comparar esta prática missionária, mais encontrável no âmbito da missão católica romana e também em trabalhos missionários da IECLB, com uma experiência *sui generis* acontecida na Amazônia brasileira, com o povo Baniwa, evangelizado muito rapidamente por uma missionária norte-americana de nome Sophie Muller. O povo indígena recebeu o evangelho numa situação de opressão e perseguição, reinterpretando-o em categorias da cultura e cosmovisão religiosa baniwa, fazendo surgir no interior da Amazônia uma comunidade evangélica baniwa com características próprias e sem dependências externas. Cf. WRIGHT, Robin M. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Ed. Unicamp, 1999, p. 155-216. Cf. BRANDT, 2006a, p. 23s, onde o autor se refere à experiência evangelizadora dos cristãos maias (presbiterianos).

no contexto europeu, particularmente, em relação ao povo judeu. De qualquer forma, ele entende que somente “renunciando à violência é que a missão pode começar a mostrar seu verdadeiro semblante, para que apareça o espírito com que ela é e pretende ser feita”.

Então, porém, a missão, missão no espírito de Jesus Cristo, será não um “embaraçoso resquício terreno”, que seria melhor descartar, e sim uma confissão da força beatífica de Deus. É preciso, sim, envergonhar-se das atrocidades perpetradas em nome da difusão do evangelho, mas, assim como Paulo, não se envergonhar do evangelho de Cristo (Rm 1.16). Eu professo a ausência da vergonha cristã que permanece impotente e livre, por não se confundir com a força e o poder de Deus, e sou fortalecido nesse sentido por uma reflexão feita no Brasil sobre “A missão do povo que sofre”, onde consta: “O próprio Deus se fez a minha força” (conforme Is 49.1ss), e por uma pequena canção intitulada “Jesus Cristo”:

Não te envergonhes nunca
de proclamar seu Nome
deletreado em vida.

Mostra seu Rosto glorioso
no fulgor dos teus olhos calcinados.

Exibe a garantia do seu Sangue
na hora do combate e da derrota,
na hora da Esperança.

Comunga seu Espírito
na Hóstia,
no Silêncio
e no Grito dos Pobres.

Abraça-o em toda Carne Humana.

E espera seu Retorno, seguro, imprevisível,
enfincando teus pés no dia a dia.⁴⁵⁸

Brandt é leitor atento da poesia e da literatura que nascem num contexto de miséria e esperança, cheio de exemplos de fé e luta pela vida, como destaquei acima. Tornou-se assim um intérprete autorizado, um parceiro teológico que assume os desafios do nosso contexto, mas também tem a coragem de propor e abrir para novas possibilidades que perscruta a partir de sua visão singular. Uma de suas contribuições é a tese a respeito do caráter aberto, variável e inconcluso das marcas da igreja de Cristo neste mundo. Este caráter presente na transmissão

⁴⁵⁸ O poema é de CASALDÁLIGA, Pedro. **Cantigas menores**. 2. ed. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2003, p. 42. A citação anterior é de MESTERS, Carlos. **A missão do povo que sofre**: os cânticos do servo de Deus no livro do Profeta Isaías. Petrópolis: Vozes, 1981. Cf. BRANDT, 2006a, p. 29s.

da própria mensagem evangélica contém, a seu ver, uma tarefa e um encorajamento para a continuidade da reflexão teológica e para a própria missão cristã.

Considerando que a busca pela reafirmação da identidade cristã é algo comum a todas as igrejas e teologias que professam Jesus como o Cristo de Deus, Brandt sugere que a tarefa de uma teologia cristã (ou de uma teologia da missão, eu diria) está implicada na aceitação alegre e comprometida de uma tensão particular e indissolúvel seja no passado, no presente ou no futuro da igreja cristã:

Em outras palavras: deve-se sustentar a tensão entre a fidelidade ao *proprium* cristão e a disposição para a comunicação voltada para fora, entre a resistência contra a assimilação niveladora e a abertura para tratar sobre o evangelho com todas as pessoas. Portanto, não se trata de recuar para a própria fortaleza nem de negar o escândalo cristão. Esta tensão é indissolúvel. Têm validade tanto o manifesto paulino no sentido de não se envergonhar do evangelho (Rm 1.16) quanto a orientação apostólica de estar sempre preparado para prestar contas de nossa esperança diante de qualquer pessoa (1 Pe 3.15). O que está em pauta, afinal, é o caráter reconhecível da identidade cristã ao longo dos tempos, mas, com isso, também um oferecimento não-reduzido e não-velado dirigido a nossos semelhantes. Quando os convidamos para virem a nós, deveria estar claro para eles com que estão se envolvendo. Isso é um imperativo não só de honestidade, mas também da experiência: a identidade torna-se atraente justamente como alternativa, como contraste com o usual.⁴⁵⁹

Com isto passo ao último item dessa contribuição à teologia da missão. Nele vou expor como Brandt vê a missão diante do debate instituído pelo crescente pluralismo religioso que vigora nas sociedades contemporâneas, considerando o diálogo com as ciências da religião e a teologia pluralista da religião.

3.2.3. *Missão cristã num mundo pluralista*

Um dos resultados inesperados da globalização da economia mundial foi, sem dúvida, a crescente perda de hegemonia do cristianismo no mundo. Mesmo que se registre um

⁴⁵⁹ Cf. BRANDT, 2005, p. 66. É interessante acentuar aqui que na missão da América Latina o movimento é muito mais o de ir ao encontro do outro do que esperar que o outro venha a nós. Este é um aprendizado que muitas das igrejas evangélicas históricas estão aprendendo de outras igrejas cristãs, especialmente pentecostais. Cf. SCHLIEPER, Ernesto Th. **Testemunho evangélico na América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, 1974, p. 169 e 176, onde o primeiro Pastor Presidente da IECLB reafirma, a partir de Mateus 25.40, que é “Cristo quem nos espera por detrás do semblante do irmão, e isso quer dizer em primeiro lugar: do irmão que sofre, que é oprimido, que necessita de alguém que lhe seja irmão”. Cf. BOSCH, 2002, p. 29. Bosch também utiliza o termo tensão para descrever o sim e o não de Deus neste mundo.

crescimento vigoroso em certas partes como na África ou mesmo na Ásia e até na América Latina, e que a atual configuração mundial confirme que o cristianismo se torna cada vez mais uma religião do Hemisfério Sul, ainda assim temos de reconhecer que o cristianismo é minoria. Brandt anota que só 30% dos adeptos de uma religião são cristãos no mundo. Esta situação repercutiu na teologia e nas ciências humanas em geral. Depois da sociologia, da antropologia e da psicanálise, a fenomenologia das religiões e ciências afins colocaram em questão a exclusividade do cristianismo. Tal exclusividade se reporta a ditos bíblicos como os de João 14.6, onde Jesus declara: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim”; ou a declaração de Pedro em Jerusalém: “Este Jesus é a pedra rejeitada por vós, os construtores, a qual se tornou a pedra angular. E não há salvação em nenhum outro; porque abaixo do céu não existe nenhum outro nome, dado entre os homens pelo qual importa que sejamos salvos” (Atos 14.11s). Tal exclusividade – ao menos a partir de um entendimento literal – não combina mais com o pluralismo contemporâneo.⁴⁶⁰

Como docente de missiologia, mas também de ciências da religião, Hermann Brandt enfrentou este debate com ousadia. Vou reportar-me aqui a uma síntese de suas teses como um desafio à elaboração de uma teologia da missão nos dias de hoje. Brandt se posiciona diante da teologia pluralista das religiões, de acordo com sua formulação tanto no âmbito anglo-americano quanto alemão. A pergunta que organiza este candente debate é a seguinte: como definir o relacionamento mútuo das religiões, e assim procedendo, como defini-lo de uma forma teologicamente sustentável?⁴⁶¹

Três posições têm se apresentado e correspondem a práticas religiosas concomitantes. A primeira, chamada de exclusivista, afirma que apenas uma religião é verdadeira e conduz à salvação. Seria o caso do cristianismo e sua mensagem de salvação exclusiva por meio de Jesus Cristo. A segunda posição, chamada inclusivista, é mais aberta no confronto com outras religiões. É um modelo que se originou, em grande medida, na teologia católica romana e remontaria aos pais da igreja dos primeiros séculos do cristianismo. O modelo inclusivista

⁴⁶⁰ Cf. TEIXEIRA, Faustino. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo religioso. In: TOMITA, Luiza E. et al. **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 149-167.

⁴⁶¹ Cf. BRANDT, 2002, p. 5-22 e para o que segue, p. 7-12. No Brasil este debate vem acontecendo com mais intensidade a partir dos anos de 1990. Cf. TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993, com artigos tanto teológicos quanto sociológicos e do ponto de vista da ciência das religiões. TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das religiões: uma visão panorâmica**. São Paulo: Paulinas, 1995.

reconhece certa verdade nas outras religiões e isto deve ser considerado pelo cristianismo e sua teologia. Como no modelo anterior, este também encontra apoio bíblico no Novo Testamento, por exemplo, a palavra de Jesus dirigida a um escriba judaico: “Não estás longe do reino de Deus” (Marcos 12.34); ou ainda a famosa passagem de Paulo pelo areópago de Atenas: “Passando e observando os objetos de vosso culto, encontrei também um altar no qual está inscrito: ao Deus desconhecido. Pois esse que adorais sem conhecer é precisamente aquele que eu vos anuncio” (Atos 17.23). Não por acaso, em muitos textos onde se discute a relação com pessoas de outros credos, também a citação de Paulo de um poeta da época é aduzida como argumento a favor do outro: “Pois nele vivemos, e nos movemos, e existimos, como alguns dos vossos poetas têm dito: Porque dele também somos geração” (Atos 17. 28). Ou seja, no modelo inclusivista o olhar atento ao modo do outro articular sua fé é componente imprescindível da reflexão teológica cristã.

A terceira posição, chamada pluralista, defendida pela teologia pluralista das religiões, parte do princípio da equivalência de todas as religiões. É ponto de partida dessa teologia o reconhecimento da unidade das religiões numa proclamada unidade reconciliada, considerando-se principalmente as grandes religiões do mundo como o hinduísmo, o budismo, o islamismo, o judaísmo e o cristianismo. Também esta posição, em princípio, encontra testemunhos bíblicos que a sustentam, como é o caso da história do profeta Jonas, no Antigo Testamento, ou certos argumentos do próprio apóstolo Paulo, como o pluralismo negativo de Romanos 1.18ss: “A ira de Deus se revela do céu contra toda a impiedade e perversão dos homens que detêm a verdade pela injustiça, porquanto o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou”. De outro lado, mesmo Paulo nos poderia fornecer um argumento a favor de um pluralismo positivo, como encontramos no seu debate com o judaísmo em Romanos 9 a 11. Ali, ao final, Paulo se rende à misericórdia de Deus: “Porque Deus a todos encerrou na desobediência, a fim de usar de misericórdia para com todos” (Romanos 11.32). Se isto vale para o judaísmo, por que não valeria para outras religiões?

Assim descrito o contexto do debate, Brandt reconhece primeiro que a bíblia não pode ser reduzida a um dos modelos em causa. Como tais, eles são construções hermenêuticas e por isto cada qual traz consigo vantagens e limitações evidentes. Importa, pois, verificar a que respondem estas tentativas de trabalhar com o novo momento histórico em que o cristianismo é questionado radicalmente, e isto se deve principalmente porque outras religiões conquistaram o direito de também exercerem o seu mandato missionário!

Brandt encontra dois motivos importantes que justificam o modelo pluralista: um seria o fim das guerras de religião. Só um modelo pluralista, tolerante, serve à paz entre as religiões. Só dessa forma se pode estabelecer um diálogo de igual para igual entre as religiões, contribuindo desta forma para a distensão num mundo crescentemente dominado por guerras e conflitos excludentes. Um segundo motivo se relaciona com o secular debate entre ciência e fé, ciência e religião. O modelo pluralista – enquanto uma aliança das religiões – questiona a compreensão estreita e positivista da realidade, como em grande medida ainda é praticada pelas ciências físicas e naturais. Crescentemente, as religiões são desafiadas a entenderem que suas respostas aos problemas da humanidade são todas, em última instância, “respostas humanas a uma realidade divina ou transcendente”, que, em si mesma, é inapreensível, inefável, sagrada. Mas esta mesma realidade inefável questiona igualmente as respostas e aporias das ciências.⁴⁶²

Brandt, em sua análise crítica dessas propostas teológicas, reconhece que a teologia pluralista está dando passos importantes. Primeiro, ao enfatizar que é preciso conhecer a religião do outro, reconhece também que cada religião reivindica para si exclusividade como caminho de salvação ou de verdade. Desta forma o cristianismo é colocado em pé de igualdade com outras religiões, também ele entendido como religião. Mas como distinguir uma teologia das religiões da ciência das religiões? Aqui aparece um distintivo que separa uma da outra, pois, a pergunta que precisa ser respondida é se a teologia de que se trata é ainda teologia cristã e se quem faz ciência das religiões é ou não pessoa cristã, pessoa de fé, portanto.

Brandt observa um dado interessante do debate que, geralmente, passa despercebido. Nesse debate, a maior parte dos cientistas e teólogos envolvidos na reflexão são cristãos. Ele então pergunta: “Mas será que teólogos cristãos podem fazer algo que não seja ver e avaliar

⁴⁶² BRANDT, 2002, p. 9. O tema do pluralismo esta cada vez mais presente na teologia latino-americana, como um desdobramento das teologias negra e indígena. A ASETT – Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo – Região América Latina é uma das instituições que vem abrindo espaço para o aprofundamento dessas pesquisas. Cf. VV. AA. **Pelos muitos caminhos de Deus:** desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação. Goiás: Rede, 2003. VV. AA. **Pluralismo e libertação:** por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola, 2005. TOMITA, Luiz Etsuko; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. **Teologia latino-americana pluralista da libertação.** São Paulo: Paulinas, 2006.

outras religiões a partir de sua própria religião e tradição cristã? Enquanto forem cristãos, eles não terão de continuar sendo ‘inclusivistas’ [...]?”⁴⁶³

A pergunta é interessante porque dificilmente se pode avaliar a religião do outro de forma completamente isenta. O problema do modelo pluralista é que ele parte de uma posição teórica, como se fosse possível colocar-se acima das religiões concretas. E que com este modelo se resolveria, em princípio, os problemas levantados pelo fundamentalismo religioso e os diferentes nacionalismos. Mas, a meu ver, a crítica mais forte que Brandt levanta a este modelo é sua pergunta em relação à concepção de religião. Afirma ele: “Chama a atenção [...] quão estática é sua visão do relacionamento entre as religiões. Isto já se evidencia no emprego abstrato do termo ‘modelo’ na escola de Hick, emprego esse que desconsidera a autocompreensão concreta das religiões e sua prática”.⁴⁶⁴

Fiel ao seu método, Brandt quer saber qual é a questão prática envolvida no debate. Só a partir daí pode-se considerar a validade do argumento colocado. A seu ver, é justamente nesse momento que o modelo pluralista se rompe, pois ele acaba trabalhando as religiões como se fossem “sistemas fechados”, de tal modo que as religiões deveriam continuar sendo historicamente aquilo que são e como são. Sua conclusão é questionadora:

Reconhecimento mútuo – sim! Mas nada de influência mútua e muito menos conversão de uma a outra. A rejeição decidida de uma troca de religião é a comprovação mais clara dessa definição estática. Afinal, a troca de religião pressupõe que a pessoa convertida encontrou na ‘nova’ religião a verdade e a salvação que a religião anterior não mediava. Com isso o modelo pluralista se rompe. Por isso, não é acaso que Hick, p. ex., minimize estatisticamente a importância das conversões [...]. Com esse argumento se desconsideram os processos vivos, os movimentos variegados da história das religiões, e também as mudanças que um diálogo inter-religioso pode desencadear nos participantes, ou seja, numa palavra: desconsidera-se a dinâmica das religiões vivas.⁴⁶⁵

⁴⁶³ Cf. BRANDT, 2002, p. 11.

⁴⁶⁴ Cf. BRANDT, 2002, p. 12. O autor aqui faz referência à obra de John HICK. **Religion: Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod**. München, 1996, p. 254-373, nas quais Hick apresenta sua “hipótese pluralista”.

⁴⁶⁵ Cf. BRANDT, 2002, p. 12. Diferente é a posição de TEIXEIRA, Faustino. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. In: VV. AA. **Pelos caminhos de Deus**, 2003, p. 65-84. Para uma posição crítica desde a América Latina, cf. COMBLIN, José. A teologia das religiões a partir da América Latina. In: TOMITA, et al., 2005, p. 47-70. Cf. ainda LIENEMANN-PERRIN, Christine. **Missão e diálogo inter-religioso**. São Leopoldo: EST, Sinodal, CEBI, 2005. Id. Conversão no contexto inter-religioso: uma perspectiva missiológica. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 45, n. 2, p. 61-80, 2005. Para a autora, o

A partir do argumento que aponta para o exame da “dinâmica das religiões vivas”, passo a analisar outro ensaio de Hermann Brandt, no qual ele aborda a posição de um missiólogo luterano muito conhecido na Alemanha, mas cuja posição normalmente é considerada tradicional.⁴⁶⁶ Trata-se da tese de George F. Vicedom sobre “A missão das religiões mundiais”, escrito em 1959.⁴⁶⁷ Nesse escrito, Vicedom assume uma posição diferente daquela que havia defendido no livro **Missio Dei** (1958), um ano antes. Vicedom enfatiza a necessidade de se conhecer a fundo as religiões do mundo. Mas ele observa que houve uma inversão de posições, pois crescentemente no Ocidente é o cristianismo que se torna objeto da missão das outras religiões. Ele se refere de modo especial ao hinduísmo, ao budismo e ao islamismo. É, pois, digno de nota que neste livro o conceito missão migrou para as religiões, pois ele define missão como atividade das outras religiões mundiais que, notadamente, têm como alvo pessoas cristãs. Ele evita o uso desse conceito para descrever a posição cristã! Só isto já seria um bom motivo para considerar esta contribuição nos debates atuais. Para Vicedom a questão que se coloca é esta: diante do desafio e da confrontação das outras religiões, qual deve ser a resposta cristã?⁴⁶⁸

Essa resposta só será possível no contexto de um diálogo autêntico e respeitoso. Brandt faz referência a uma idéia incomum de Vicedom. Ele alude a uma espécie de colegiado de missionários de diversas religiões. No contexto do debate desse grupo, a esperança manifesta por Vicedom é que, no futuro, as outras religiões pudessem chegar a um juízo mais justo do trabalho missionário cristão. E isto seria fruto de uma relação mais compreensiva entre esses missionários que, de certa forma, pertencem a religiões concorrentes.⁴⁶⁹ Brandt esclarece porque Vicedom evita falar da “missão cristã” e prefere falar

diálogo é uma necessidade tanto interna ao cristianismo quanto em relação a adeptos de outras religiões. Mas missiologia não pode abrir mão do conceito de conversão, devendo assumi-lo na tensão entre julgar e abster-se de julgar a religião alheia.

⁴⁶⁶ Cf. BRANDT, Hermann. Vicedom como precursor da teologia pluralista da religião? Uma recordação de seu escrito “A missão das religiões mundiais”. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 40, n. 3, p. 41-60, 2000.

⁴⁶⁷ Cf. VICEDOM, George F. **Die Mission der Weltreligionen**. München, 1959. É interessante notar que Vicedom escreve este livro um ano depois de **Missio Dei** (München, 1958), em que defende uma concepção de teologia da missão a partir da justificação pela fé, a serviço da soberania de Deus em Cristo e em prol do seu reino neste mundo. A missão da igreja só faz sentido se está a serviço da *missio Dei* e não o contrário. Esta é a relação correta em relação ao envio de Deus que começa com o envio do seu próprio filho e que continua através do envio do seu Espírito Santo. A *missio Dei* questiona as religiões e a própria igreja cristã. Cf. VICEDOM, George F. **A missão como obra de Deus**: introdução à teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1996. Albérico Baeske e eu escrevemos uma apresentação à edição brasileira dessa obra em que comentamos a posição de Vicedom (p. 11s).

⁴⁶⁸ Cf. BRANDT, 2000, p. 43.

⁴⁶⁹ BRANDT, 2000, p. 44.

em termos de uma resposta. Para Brandt o motivo está no fato de que essa não pode ser apenas uma questão teórica ou abstrata. Vicedom sentia que, diante da nova situação, a única alternativa viável seria “conclamar para o *testemunho* cristão em face da missão das religiões mundiais”. O testemunho do evangelho é o conceito cristão de missão e este testemunho deve tornar-se “testemunho de vida”, uma ação que se torne expressão do evangelho vivido. Aí se encontra a maior debilidade do Ocidente cristão, pois falhamos justamente no testemunho da vida concreta. Segundo Vicedom, os cristãos são derrotados freqüentemente com suas próprias armas. Para ele, o juízo das religiões sobre o Ocidente e os cristãos se mede por seu comportamento contraditório em relação ao evangelho de Cristo. Segundo esta medida, o que resta, normalmente e com as exceções de regra, é um tremendo fracasso moral. Este juízo não é apenas fruto de uma prática moral isolada, mas surge da comparação da vida dos cristãos com a doutrina de Cristo.⁴⁷⁰ Desta maneira, a missão das religiões mundiais se torna um chamado à penitência, enquanto desmascara a perda da autenticidade da fé de cristãos e comunidades. Quer dizer, as religiões acabam por levar cristãos a uma séria autocrítica e, quem sabe, a uma nova reforma.

Nesse contexto, uma distinção é importante. Vicedom trabalha com dois conceitos que não se correspondem, necessariamente: cristianismo e evangelho. Para ele, cristianismo denota uma posição crítica em relação a todo o complexo da civilização, da cultura e da eclesialidade cristãs. Assim, cristianismo não necessariamente representa a mensagem de que ele diz ser portador. Este seria, pois, o segundo conceito em questão. O evangelho é a “mensagem da cristandade”. Ele constitui e dá origem à resposta cristã diante da interpelação das religiões. Mas aí está o diferencial: a resposta cristã só pode ser conduzida “a partir do evangelho”. Com essa posição, Vicedom consegue tirar duas conseqüências dignas de nota: 1) acolhe a crítica das religiões à forma como o cristianismo se apresenta no mundo bem como a crítica à mensagem que oferece; 2) a razão de ser das religiões é examinada com base no evangelho, um critério que também atinge os cristãos. Assim, conclui Brandt, a crítica ao cristianismo se dá a partir do próprio evangelho. Brandt lembra a regra de ouro de Jesus: “Com a medida com que tiverdes medido vos medirão também” (Marcos 4.24; Mateus 7.2). Brandt afirma que, com tais argumentos, Vicedom traduz percepções teológicas instigantes

⁴⁷⁰ BRANDT, 2000, p. 45. É bem conhecido o apreço de Gandhi por Jesus e sua posição crítica em relação aos cristãos e ao cristianismo. Cf. MERTON, Thomas. **Gandhi e a não-violência**: textos selecionados dos escritos de Mahatma Gandhi. Petrópolis: Vozes, 1967.

para o diálogo com as religiões: a) ele ensina a dar ouvido às religiões; b) propõe que é necessário “deixar-se medir de novo” pelo “próprio evangelho”. Com isso, percebeu o desafio de fundamentar uma nova concepção de missão como tarefa vital da igreja. Para tanto, a distinção entre cristianismo e evangelho foi significativa.⁴⁷¹

Examinando a ambivalência no uso do conceito de religião para descrever o cristianismo, Vicedom concede que, como empreendimento humano, efetivamente o cristianismo se apresenta como “religião”. Mas no seu interior o evangelho é a instância crítica. Assim, o cristianismo se torna resposta humana ao evangelho, portanto, sujeito ao exame de sua existência a partir desse mesmo evangelho. Vicedom conclui que é preciso permanentemente descobrir o que é realmente cristão no cristianismo. E a resposta é que vai nos dizer o que procede ou não do evangelho. Pois este é, simultaneamente, a mensagem a ser anunciada e a crítica ao cristianismo que o anuncia. É por isto que diante das religiões não se pode contrapor o cristianismo, mas somente o evangelho, diante do qual quem deve responder em primeiro lugar são precisamente os cristãos e a igreja cristã. Brandt expõe este ponto como segue: “A crítica à religião fundamentada no evangelho é, em primeiro lugar, autocrítica cristã. É, sobretudo, contra a superorganização do cristianismo que Vicedom dirige esta crítica [...], ‘vejam o aparato administrativo que a Igreja tem’”. A voz viva do evangelho (*viva vox evangelii*) foi substituída pelo “culto cristão”. Por isto, Brandt pode concluir: missionar não significa “cristianizar”. O que vale é o evangelho e como as pessoas reagem a ele.

A tese da igualdade das religiões e a compreensão de que diante do evangelho efetivamente todas as religiões estão em pé de igualdade se complementam. Brandt mostra como Vicedom entendeu isso. Para este último, as religiões se assemelham num ponto: todas expressam, simultaneamente, um anseio por Deus e um afastamento de Deus. Por isso, quando prestamos atenção ao evangelho, percebemos que este é uma crítica tanto ao cristianismo quanto às demais religiões. Pois estas, em suma, seriam “tentativas humanas de auto-redenção”.⁴⁷²

Mas então é preciso responder como se pode ter um acesso a este evangelho, pois nós não o conhecemos a não ser por meio de suas testemunhas. Brandt está consciente disso e anota: “O evangelho quer ser ‘testemunhado’. Ele não pode ser dividido em essência ‘pura’ e

⁴⁷¹ BRANDT, 2000, p. 47.

⁴⁷² BRANDT, 2000, p. 53.

concretização ‘impura’. Vicedom é por demais missionário para cair na armadilha docética”.⁴⁷³ Nesse sentido, Vicedom é bastante concreto. Em primeiro lugar, o testemunho há de ser sem violência; em segundo lugar, deve excluir qualquer possibilidade de manipulação do outro; em terceiro lugar, deve haver uma plena coincidência entre testemunho verbal e a ação. Para Vicedom, em sua época, tal testemunho já não mais se encontrava nas igrejas do Ocidente, mas justamente nas novas igrejas da África e Ásia, pois seriam elas as que estariam praticando a missão como testemunho fidedigno de acordo com o evangelho. Com isso, seriam estas igrejas que estariam confrontando as igrejas “antigas” com suas deficiências, porque são minoria e conhecem o que significa o ataque das outras religiões. Nesse sentido, já não se trata mais de discutir a exclusividade cristã, pois, em uma situação de confronto, a preservação e a defesa da diferença é questão prática concreta, uma necessidade para a própria sobrevivência. Mas como se trata de uma situação em que as comunidades cristãs não se confundem com uma cultura geral nem com o poder que governa a sociedade, elas se tornam “testemunhas e advogadas do evangelho, que não é vivido de modo introvertido, e, sim, extrovertido”, afirma Brandt. Ele deduz daí uma tese verdadeiramente provocativa, considerando os debates atuais em face do pluralismo religioso e da teologia cristã pluralista: “a exclusividade do evangelho é a condição da possibilidade de um comportamento não-exclusivo das comunidades em relação às outras religiões”.⁴⁷⁴

Para olhos e ouvidos contemporâneos, a linguagem da “confrontação” utilizada por Vicedom parece agressiva e fora de lugar. Se em seu lugar, aparecessem palavras como aproximação, diálogo ou cooperação, certamente, haveria maior ressonância de suas teses. De qualquer forma, para Brandt, importante é destacar que Vicedom, ao acolher a crítica das religiões e aceitar colocar-se no mesmo patamar delas (todas as religiões estão em pé de igualdade diante do evangelho), não elimina o fato de que é teólogo cristão e, como tal, coloca na mesa das discussões a pergunta pela verdade e a resposta que o evangelho oferece. E isto, desde uma posição pluralista que acolhe o outro, mas não lhe nega o testemunho de vida. Esta tese possivelmente só poderia vir de um missionário, portanto, alguém provado na luta e no sofrimento da caminhada do evangelho.⁴⁷⁵

⁴⁷³ BRANDT, 2000, p. 54.

⁴⁷⁴ BRANDT, 2000, p. 55.

⁴⁷⁵ BRANDT, 2000, p. 58. Cf. o comentário do autor: “O fato de Vicedom dar tanto espaço à sua experiência, o fato de se deixar envolver em contradições por ela e de não se deixar seduzir ao docetismo [...] fundamenta-se

Tal exemplo de uma atitude teológica de diálogo e afirmação me leva ao último ponto das observações a partir da teologia de Hermann Brandt. Ao discutir o conceito de exclusividade, ele estabelece uma distinção afirmando que exclusivo não é o cristianismo (pois teria de se apontar qual deles seria a medida), mas aquele que o evangelho de João confessa como o caminho, a verdade e a vida.⁴⁷⁶ Com essa distinção provocadora para a teologia pluralista das religiões, Brandt estabelece uma relação entre dois posicionamentos que parecem se excluir na prática: o diálogo e a confissão a Jesus Cristo. Ao argumentar sobre este ponto, Brandt faz referência à pergunta cristológica central do Novo Testamento: “Mas vós, quem dizeis que eu sou?” (Mateus 16.15; Marcos 8.29). A resposta de Pedro é conhecida: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo”. Ele lembra também a palavra de Jesus em João 14.1ss e explica: estas respostas de Jesus acontecem num contexto de diálogo. Há nesses textos uma estrutura dialógica e não doutrinal para a confissão. Brandt explica:

Caminho, verdade e vida permanecem vinculados ao “eu” de Jesus. ‘Ao percorrer-se o caminho se chega ao destino’. Com isso se expressa a experiência da fé cristã: só *nele* temos a Deus. Mas temo-lo só nele como o caminho que cada pessoa precisa percorrer mesma. Não existe, portanto, “acesso abreviado”. [...] O discípulo que pergunta não recebe uma resposta que ele possa levar preto no branco para casa (na forma de modelos de teologia das religiões, p. ex.), mas é remetido de volta à sua existência. A ele não são dadas soluções prontas, mas lhe é dito: Só ao percorreres o caminho, ao arriscares crer naquele que é o caminho, só ao esperares tudo dele irás experimentar a realidade de Deus. A exclusividade da confissão de Cristo (portanto, não do cristianismo!) é atestada pelas pessoas que fizeram a *experiência* de que unicamente em Cristo como caminho nos encontramos com Deus, temos acesso a Deus, à sua verdade revelada e à sua realidade viva. Afirmo, então: quem como cristão exclui essa experiência não promove o diálogo com as religiões, mas sequer pode travá-lo. [...] Um diálogo genuíno não poderá deixar fora as afirmações sobre as quais provavelmente não haverá consenso, mas nas quais pulsa justamente o coração das religiões. [...] Corresponde ao sentido daquela afirmação ‘exclusiva’ do Evangelho de João o fato de ela, tendo surgido do diálogo, levar novamente ao diálogo como prestação de contas da esperança que há em nós (1 Pedro 3.15), como testemunho da incomparável experiência de Cristo como o acesso para Deus, mas levar também à prática: como defesa dos direitos humanos, como engajamento concreto pela liberdade religiosa também das outras pessoas, [...] como interesse admirado pelas pessoas que

nessa primazia do empirismo”, o que impediria de transformá-lo tanto num “barthiano” quanto num “teórico da estratégia missionária evangélica”. Para Brandt, o forte dessa posição é que ele fornece os argumentos que servem para criticar a sua própria teologia!

⁴⁷⁶ Cf. BRANDT, 2002, p. 18-20.

crêem e vivem de maneira diferente de nós, como conhecimento dos pontos fortes das outras e das próprias debilidades.⁴⁷⁷

Brandt conclui esta explicação de como entende o diálogo das religiões, contando um fato que vivenciou numa de suas viagens à Tanzânia. Naquele país, faz parte das perguntas com que se dá início a uma conversa cotidiana, na rua ou em outro lugar, não só informações como: De onde vens? Ou: Qual é o teu trabalho? Mas também a pergunta: Qual é o teu local de oração? Para Brandt, a resposta a tal pergunta pode dar início ao diálogo das religiões.⁴⁷⁸ Isso significa que o verdadeiro diálogo não acontece em salas bem iluminadas e protegidas, mas nas ruas, nos ambientes de trabalho, nas vilas, lá onde pulsa a vida e a vivência religiosa das pessoas. Nesse contexto vivencial, as perguntas serão desafios concretos e inadiáveis. A missão cristã que se esquivar desse confronto com a realidade das pessoas, não acertará o alvo e ficará devendo explicações. O mesmo vale para a teologia. É para este diálogo concreto que temos de estar preparados.

Restaria ainda abordar um tema importante, do ponto de vista da realidade religiosa latino-americana: a relação entre missão e sincretismo. Leonardo Boff dedicou um capítulo de sua obra **Igreja: carisma e poder** à discussão do sincretismo como parte da própria história do cristianismo.⁴⁷⁹ Para ele, o sincretismo tem um valor positivo, desde que o entendamos sob uma ótica crítica, superando uma recepção superficial e harmonizadora de um processo que é vital na vida das religiões. “Nossa tarefa é mostrar a legitimidade do sincretismo como

⁴⁷⁷ BRANDT, 2002, p. 19. O missionário da Congregação do Verbo Divino Christian TAUCHNER, que trabalhou muitos anos no Equador, expressa idéia semelhante ao escrever a propósito da centralidade do *testemunho* como parte da identidade cristã e missionária (cf. Papa PAULO VI, **Evangelii nuntiandi**, n. 41). Reportando-se a textos bíblicos como 1 Pedro 3.15 e Zacarias 8.23, escreve: “Tratar-se-ia da vida de alguém que, certamente, tem sua esperança em YHWH, mas que não vem proclamar suas doutrinas, embora oriente o sentido de sua vida nesta fé e possa dar as respostas a quem lhe perguntar. Parece-me que essa refundação da missão, sem dúvida, está pendente”. Cf. TAUCHNER, Christian. A tarefa missionária com base na teologia pluralista da libertação. In: TOMITA, et al., 2006, p. 169-190, aqui p. 185.

⁴⁷⁸ Cf. BRANDT, 2002, p. 22. Aqui caberia acrescentar outra idéia que o autor lançou em sua vinda ao Brasil em 2005, por ocasião do III Simpósio sobre Identidade Evangélico-Luterana, realizado em São Leopoldo. Na palestra então proferida ele reportou-se às posições de Lutero sobre o Credo e o caráter da confissão ao Deus triúno como centro da identidade cristã. Atualizando a contribuição de Lutero para o diálogo das religiões, Brandt afirma que este hoje só poderia ser feito *com* as religiões e não mais *frente* a elas. Cf. BRANDT, 2005, p. 63.

⁴⁷⁹ Cf. BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1981. Foi este livro que causou o processo contra Boff e a pena de “silêncio obsequioso” imposta pela Sagrada Congregação da Fé, dirigida à época pelo Cardeal Joseph Ratzinger, atual Papa Bento XVI, motivando a saída de Boff da Ordem Franciscana e sua opção pela vida leiga e pelo matrimônio. Sobre o sincretismo a tese de Boff é que ele faz parte da própria história do cristianismo: “o cristianismo é um grande sincretismo”. Daí seu apelo “em favor do sincretismo” e de uma “pedagogia da condescendência” (p. 145-171).

processo de vida de uma religião”, afirma Boff, para completar: “O sincretismo [...] não constitui um mal necessário nem representa uma patologia da religião pura. É sua normalidade como momento de encarnação, expressão e objetivação de uma fé ou experiência religiosa. Pode [...] apresentar patologias. Mas fundamentalmente emerge como fenômeno universal constitutivo de toda expressão religiosa”.⁴⁸⁰ Por isto mesmo, há um sincretismo aceitável a partir da fé cristã: “tudo aquilo que ajuda a liberdade, o amor, a fé e a esperança teologais, isso representa um sincretismo verdadeiro e encarna na história a mensagem libertadora de Deus”.⁴⁸¹

Queremos salientar dois critérios fundamentais presentes nas Escrituras e assumidos também por Jesus Cristo. Além de conservar a identidade da experiência cristã que no fundo é a experiência do Mistério absoluto que se comunicou em graça, amor e perdão ao homem na própria realidade do homem (encarnação), faz-se mister expressar isso nos parâmetros de um culto espiritual e num engajamento ético que testemunhe na vida a verdade da compreensão. [...] Verdadeiro culto e engajamento ético formam uma unidade. [...] Uma religião que convive com a miséria injusta e com o pisoteamento dos direitos humanos não pode mais expressar a fé verdadeira, não é mais a projeção de uma experiência com o Divino.⁴⁸²

Brandt dialogou com Boff a respeito de sincretismo num artigo escrito em 1986 e que consta do livro **O encanto da missão**.⁴⁸³ Seu ponto de partida é o sentimento anti-ecumênico que ele encontra em representantes da teologia acadêmica européia que vive da suspeita de que, na formulação de convergências ecumênicas, a posição reformatória estaria sendo pragmaticamente distorcida em prol do alvo da unidade.⁴⁸⁴ Digno de nota é assinalar que, nesse caso, há uma coincidência de posições entre teólogos acadêmicos e evangélicos ligados ao Movimento de Lausanne, pois ambos, por mais indesejável que esta vizinhança possa

⁴⁸⁰ Cf. BOFF, 1981, p. 151. Chamo a atenção para a opinião de um sociólogo pentecostal vinculado à Assembléia de Deus, Gedeon Freire de Alencar, para quem o “protestantismo brasileiro é sincrético”. Cf. entrevista publicada em: <www.cetela.com.br>, no link da 8ª Jornada Teológica de CETELA, texto 2. Cf. ALENCAR, Gedeon Freire de. **Protestantismo tupiniquim**. São Paulo: Arte Editorial, 2006.

⁴⁸¹ Cf. BOFF, 1981, p. 167s.

⁴⁸² Cf. BOFF, 1981, p. 168s.

⁴⁸³ Cf. BRANDT, 2006a, p. 139-154. Na perspectiva da ciência das religiões, o autor tratou do tema do sincretismo num estudo sobre a devoção à Santa Bárbara no Brasil: cf. BRANDT, Hermann. **Die heilige Barbara in Brasilien: Synkretismus und Kulturtransfer**. Erlangen, 2003. Id. Die Vermischung von Religion und Kultur in Brasilien – am Beispiel der hl. Barbara. In: Id. **Spiritualität und Protest: Religion und Theologie in Lateinamerika**. Erlangen: Erlanger Verlag, 2005, p. 71-87.

⁴⁸⁴ Cf. BRANDT, 2006a, p. 143.

parecer, levantam a suspeita de sincretismo contra a ecumene.⁴⁸⁵ Este argumento, a meu ver, se pode encontrar com relativa frequência também na América Latina.

Recorrendo ao livro de L. Boff antes mencionado, Brandt, que já se posicionara criticamente ao livro **Jesus Cristo Libertador**, nos anos de 1970,⁴⁸⁶ reconhece aqui a validade da proposta de Boff de um sincretismo positivo como expressão de uma religião viva ou como “refundição do cristianismo”. Brandt explica: “a capacidade que o cristianismo tem para o sincretismo o conserva vivo, justamente quando modifica sua forma histórica num novo contexto”.⁴⁸⁷ No entanto, o sincretismo encontra sua legitimidade sempre que, no processo sincrético de sua refundição em outras culturas e contextos, se orienta por critérios oriundos de sua própria identidade.⁴⁸⁸ Para Boff, refundir não é simplesmente assumir a religião do outro na própria. O processo pode levar a momentos de indefinição e indeterminação, durante os quais não se sabe se a identidade foi salvaguardada. Nesse sentido, continua Boff, o “processo histórico desempenha um fator decisivo, permitindo que o etos básico da religião dominante consiga ‘digerir’ os elementos adventícios e fazê-los seus. [...] Não só receber; trabalha o que recebe e lhe confere a marca de sua identidade”.⁴⁸⁹

Hermann Brandt, ao refletir sobre a presença de elementos sincréticos na fé cristã, afirma que toda missão ou encarnação do evangelho sob novas condições históricas, culturais, religiosas, exige um novo sincretismo da igreja. Mais ainda, este seria um verdadeiro teste para a missão.⁴⁹⁰ É, pois, em virtude da encarnação que a igreja se torna, por definição, “sincrética”, explica Brandt, pois é ela que, humanamente, “formula, objetiva e tradicionaliza a fé ou a experiência religiosa. Com isso ela segue a encarnação: assim como Deus se submeteu às condições da história e a uma situação histórica concreta, da mesma forma a Igreja

⁴⁸⁵ Em relação ao sincretismo, uma posição conservadora representativa de boa parte da teologia cristã se encontra no estudo de W. A. VISSER'T HOOFT. **Cristianismo e outras religiões** (1963). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

⁴⁸⁶ Cf. BRANDT, Hermann. **Jesus Cristo Libertador**: quanto à compreensão da “cristologia crítica” em Leonardo Boff. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 14, n. 2, 1974, p. 36-55, onde, apesar da crítica, reconhece o traço “protestante” já presente em Boff como um desafio às igrejas evangélicas e sua precária inserção na realidade latino-americana (p. 53-56).

⁴⁸⁷ Cf. BRANDT, 2006a, p. 145.

⁴⁸⁸ BRANDT, 2006a, p. 146.

⁴⁸⁹ BOFF, 1981, p. 149.

⁴⁹⁰ Cf. SCHULTZ, Adilson. **Deus está presente – o diabo está no meio**: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário. Tese de doutorado. São Leopoldo: EST, IEPG, 2005. O autor traça uma visão provocativa da inserção do protestantismo no Brasil, de suas ambigüidades e das possibilidades missionárias que se abrem a partir da abertura para com as culturas populares e de uma relação construtiva com as mesmas.

testemunha, ‘no seguimento da encarnação’, o Evangelho universal sob as condições da existência terrena”.⁴⁹¹ Em sua análise, o posicionamento de Boff visa “uma compreensão de Igreja francamente reformatória”.⁴⁹² Como assim? Brandt responde afirmando que encontra uma dupla intenção nesse discurso sobre o sincretismo. Em primeiro lugar, no que concerne à igreja e sua missão, nenhuma mediação do evangelho é livre do pecado. A igreja é diferente de Jesus Cristo, sendo correto afirmar que ela é simultaneamente santa e pecadora. Temos aqui ressonâncias da teologia de Lutero bem como de um conceito caro a Paul Tillich, quando Boff descreve o sincretismo em termos de ambigüidade.⁴⁹³ Em virtude disso, ele atribui à teologia a tarefa autocrítica de realçar os elementos concretos que contradizem o evangelho na igreja. Brandt afirma, entretanto, que este seria apenas um aspecto da função reformatória contida no conceito de sincretismo. O outro diz respeito à capacidade de a igreja se concretizar como “universal”, católica, em igrejas particulares.⁴⁹⁴ Seria justamente este caráter sincrético da igreja que constitui a condição de possibilidade para que ela se encarne verdadeiramente em um respectivo contexto, sem perder a identidade, como enfatiza Boff o tempo todo em seu livro.

Brandt conclui que o acolhimento positivo do conceito de sincretismo é uma expressão da exigência de uma teologia e igreja de cunho “inconfundivelmente latino-americano”. A seu ver,

este “novo sincretismo” implica decisão missionária e evangelística no sentido de provocar a conversão a Jesus Cristo e, nessa medida, também uma delimitação frente a outras religiões. O novo sincretismo não visa uma mistura das religiões. A tarefa missionária pressupõe, isto sim, o abandono do sincretismo herdado: ‘Essa conversão só é possível se a fé cristã tiver a coragem de renunciar ao seu próprio sincretismo, com as glórias culturais e teológicas que acumulou e se arriscar a um novo sincretismo, assumindo, assimilando, integrando, purificando os valores das religiões afro-brasileiras’ (Boff, p. 170). Para que a Igreja possa ganhar uma forma nova [...] é necessária uma ‘pedagogia da condescendência’. Ao introduzir este conceito, Boff faz referência expressa ao termo *katábasis*, à condescendência

⁴⁹¹ Cf. BRANDT, 2006a, p. 147. Nesse sentido, cf. SOARES, Afonso M. L. **Interfaces da revelação:** pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2003, no qual o autor propõe que o catolicismo brasileiro assuma o catolicismo sincrético positivamente, p. 31-121.

⁴⁹² Cf. SINNER, Rudolf von. Leonardo Boff – um católico protestante. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 46, n. 1, p. 153-173, 2006. O autor propõe uma recepção crítica, mas construtiva, das idéias do “católico protestante” L. Boff, que resgata dimensões originais de ambos os termos, principalmente nos campos da eclesiologia (Cebs), Trindade e doxologia.

⁴⁹³ Cf. TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 5. ed. revista. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2005, p. 774-781; 811-821.

⁴⁹⁴ Cf. BRANDT, 2006a, p. 148.

de Deus, em uso na cristologia da Igreja antiga nos séculos IV e V. [...] A nova Igreja na América Latina quer corresponder a essa condescendência de Deus em Cristo e, com isso, encorajar a Igreja toda [...]”.⁴⁹⁵

Para Brandt, portanto, a missão exige a disposição para a contextualização tanto do evangelho quanto da igreja. Daí também a necessidade para o sincretismo. O sincretismo é consequência da encarnação. Em correspondência à condescendência de Deus, esta abertura ao sincretismo leva a teologia latino-americana a uma nova compreensão de missão, ou seja, de que a missão ou a encarnação do evangelho sob novas condições históricas, culturais, religiosas, exige esse novo sincretismo. Em termos de uma teologia evangélica, a conclusão de Brandt é a seguinte: “a missão exige a disposição para optar por um novo sincretismo ou [...] a disposição para a reforma da Igreja”. Quanto aos critérios para avaliar este novo sincretismo, ele anota o seguinte: “abertura para a presença do Espírito libertador de Deus nos pobres e oprimidos, a entrega aos fracos e aos grupos marginais em correspondência ao modelo de Jesus, e uma estrutura eclesiástica determinada funcional, não ontologicamente, que tenha seu fundamento na paternidade de Deus, da qual resulta a fraternidade entre os seres humanos”.⁴⁹⁶

Não aceitar este processo, evidentemente complicado, exigente e que traz insegurança, representaria a recusa de se deixar questionar. Argumentar com a verdade de Jesus Cristo, com o senhorio único de Jesus Cristo ou com base em confissões das igrejas pode representar uma forma de eximir-se de um debate real e inescapável. Segundo Brandt, já existem iniciativas nessa direção e algumas delas foram citadas acima nas notas referente, por exemplo, às últimas publicações de ASETT na América Latina. Brandt reconhece que, nesse debate, existe um tipo de relação com o contexto em que se pode perder a identidade. Mas adverte, “esse perigo é perfeitamente reconhecido por representantes da teologia da libertação, por exemplo”. O debate sobre o sincretismo nos leva ao tema da relatividade das instituições eclesiásticas, conseqüentemente, nos desafia a experimentar o evangelho na forma como ele é

⁴⁹⁵ BRANDT, 2006a, p. 148s.

⁴⁹⁶ Cf. BRANDT, 2006a, p. 152. Ele refere-se aqui a um estudo do catolicismo brasileiro feito por Eduardo HOORNAERT. **Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1974, onde o autor apresenta três tipos assumidos pelo catolicismo no Brasil: 1) catolicismo guerreiro; 2) catolicismo patriarcal; 3) catolicismo popular. Também para Hoornaert, o sincretismo é uma exigência da própria ação missionária.

vivenciado por igrejas e comunidades e como tais experiências animam e desafiam a reflexão teológica.⁴⁹⁷

3.2.4. Síntese e questões para debate

Após o exame de uma boa parte dos escritos de H. Brandt que trataram explicitamente da questão da missão e a reflexão teológica que ela exige, passo a sintetizar o que encontrei:

1. Para Hermann Brandt a missão, em sentido propositivo, diz respeito à vitalidade da fé cristã e representa um impulso para transformação, tanto das pessoas de fé quanto da realidade em que a fé está inserida. A palavra viva de Deus se apresenta, historicamente, como experiência encarnada de liberdade e libertação a partir de Cristo. Nesse sentido, missão cristã será sempre um fator de desinstalação, crítico tanto em relação à vida da igreja quanto em relação à realidade do mundo e até mesmo no nível da existência pessoal.

2. Ao mesmo tempo, missão assume um sentido de diálogo e confissão comprometida com a vida do outro. Se, por um lado, separa ao afirmar a fé no caminho que reconhece em Jesus o Senhor e Libertador da humanidade, por outro, justamente a fé em Cristo só se concretiza numa relação de amor e condescendência para com o outro, o que significa concretamente assumir a luta pela defesa da vida do outro, contra as injustiças que o desumanizam e violentam. Nesse sentido, a fé cristã é missionária mesmo quando não pode articular explicitamente as razões da sua esperança. Nesse sentido, a experiência “missionária” do povo judeu na diáspora foi um antecedente da prática missionária cristã que acontece mais pela convivência do que pela proclamação. Em relação à cristianização colonialista da América Latina, Brandt chega a mencionar um programa de “descolonização do testemunho do evangelho” ou até mesmo de “desevangelização”, o que pode significar abrir mão de qualquer forma de poder em prol da liberdade do evangelho.⁴⁹⁸

3. A missão é, portanto, uma resposta da fé que se dá na vida cotidiana. Brandt é crítico às teologias que se distanciam das pessoas comuns e dos problemas que a vida mesma coloca para elas ou para as comunidades de fé. O diálogo com a América Latina realça

⁴⁹⁷ Cf. BRANDT, 2006a, p. 154.

⁴⁹⁸ Cf. BRANDT, 2006a, p. 22. Aqui como em outros trabalhos é digno de nota como o autor se vale da poesia cristã oriunda das comunidades de base no Brasil, com destaque para a de Dom Pedro CASALDÁLIGA.

justamente esta característica da teologia da libertação: sua busca por tornar-se relevante na caminhada com o povo sofredor, a partir de uma fé encarnada na sua história de vida e esperanças.

Considerando estes três aspectos que me parecem claros na exposição acima, creio que valeria a pena abordar, para a continuação do debate, as seguintes questões:

1. Será preciso trabalhar mais concretamente a relação entre encarnação, vivência da fé e missão como anúncio profético e serviço desinteressado. O diálogo que Brandt propôs no seu livro **Gottes Gegenwart in Lateinamerika**, que teve continuidade com suas pesquisas sobre o sincretismo no Brasil, principalmente a partir do estudo da devoção à Santa Bárbara, uma presença importante no panteão do candomblé, aponta para esta possibilidade. É preciso avançar nesse caminho e destrinchar pautas para a teologia prática em relação com a vivência comunitária. De certa forma, ao trabalhar a mentalidade religiosa das pessoas num artigo sobre a teologia na estrada, Brandt aponta um possível rumo para esta reflexão que ainda está por ser feita, uma vez que existem muitos aspectos da vivência cotidiana da fé, ainda pouco explorados, seja no Brasil ou na Europa.⁴⁹⁹ Penso, por exemplo, que é urgente refletir sobre a questão da violência na vida cotidiana, principalmente, naquilo que afeta a vida de mulheres, crianças e adolescentes, e como esta situação geral influencia a vivência da fé cristã na América Latina. No caso da Europa, há o enorme desafio quanto aos imigrantes, seus filhos e filhas que de certa forma acabam não tendo mais pátria e vivem num ambiente de indefinição que pode gerar um nível insuspeito de violência social. Como lidar com esta questão do ponto de vista da missão e da diaconia cristãs?

2. Pareceu-me que Brandt traduziu, a seu modo, a difícil relação entre missiologia e ciências da religião.⁵⁰⁰ O que me pergunto é se é possível assumir ambos os papéis ou se não seria melhor deixar que pessoas diferentes assumam papéis específicos quanto a estas disciplinas. Em diferentes âmbitos na América Latina, mas também na Ásia e África, os conceitos que começam a se tornar aceitos e desafiam a reflexão teológica são:

⁴⁹⁹ Cf. BRANDT, 2006a, p. 155-175. O capítulo tem por título: “Teologia na estrada – percepção do humilde”, e nele o autor faz uma leitura teológica de frases colocadas na traseira dos muitos caminhões que trafegam pelas estradas do Brasil e que revelam um tipo de teologia *sui generis* da mentalidade popular.

⁵⁰⁰ Isto ficou ainda mais claro num artigo recente do autor: cf. BRANDT, Hermann. As ciências da religião numa perspectiva intercultural: a percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. **Estudos Teológicos**, ano 46, n. 1, p. 122-151, 2006.

interdisciplinaridade, transdisciplinaridade, interreligiosidade e interculturalidade.⁵⁰¹ Como docentes do ensino superior estamos permanentemente diante de um grande dilema: justificar a fé com argumentos racionais. Pergunto-me se na América Latina não estaríamos nos encaminhando para uma situação semelhante à de universidades européias, principalmente depois do reconhecimento da teologia no ensino universitário como integrando o campo das “ciências humanas e da filosofia”, além do crescente número de cursos de pós-graduação em ciências da religião. A marginalidade da missiologia na educação teológica da América Latina precisaria, portanto, ser revista com urgência. Se a missiologia não puder articular-se também nesse diálogo amplo da universidade ela ficará reduzida a um papel intra-eclésiástico com pouca ou nenhuma repercussão no âmbito da vida pública.

3. Por fim, caberia perguntar como a teologia defendida por H. Brandt repercute no contexto europeu, seja no âmbito eclesial ou acadêmico. Sem dúvida, estamos diante de um teólogo criativo, que não teme expor seu pensamento e sua percepção “latino-americana” da teologia da missão em diálogo com a ciência da religião. Mas como articular este diálogo num contexto em que a igreja cristã se apresenta em franco recuo diante do avanço tanto do secularismo quanto de outras religiões? Como fazer a ponte entre a teologia enquanto reflexão sistemática e a vida comunitária que nem sempre está disposta ao diálogo com o outro como Brandt o imagina em sua abordagem? De qualquer forma, me parece que sua contribuição é um bom exemplo de como se pode chegar a um diálogo teológico promissor entre realidades tão diferentes como sejam a Alemanha e a América Latina neste século, sem necessidade de abrir mão de convicções ou de metodologias de pesquisa.

⁵⁰¹ Cf. BOBSIN, Oneide. **Correntes religiosas e globalização**. São Leopoldo: IEPG, Cebi; Palmitos: PPL, 2002. FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Religião e interculturalidade**. São Leopoldo: Nova Harmonia, Sinodal, 2007. SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006.

CAPÍTULO 4. MISSÃO COMO COM-PAIXÃO: PARA UMA TEOLOGIA DA MISSÃO CRISTÃ EM PERSPECTIVA LATINO-AMERICANA

4.1. Missão como com-paixão: o evangelho para o século 21

Com-paixão pode ser uma expressão chave que resume em nossos dias o evangelho de Deus, encarnado em Jesus de Nazaré, para o bem da humanidade de todos os tempos. Sempre é temerário resumir, abreviar, concentrar. Corre-se o risco de reduzir o que não é passível de caber num conceito. Mesmo assim, arrisco-me a afirmar que a missão de Deus encontra nesta palavra-expressão um ponto alto, uma experiência que transcende tempo e espaço, conceito e história.

Deus se compadeceu de nós. E se solidarizou definitivamente com o nosso extravio. Em Jesus de Nazaré, ele se aproximou para sempre do seu povo que caminha neste mundo para conduzir-nos ao seu reino de amor, justiça e bem-aventurança. E isto em e através do tempo e não de maneira ahistórica.

A compaixão de Deus poderia ser a tradução da sua *missio* para os tempos modernos ou pós-modernos.⁵⁰² Vivemos num tempo em que impera a objetividade do processo histórico, a insensatez da corrida pelo lucro a qualquer custo, o descalabro da destruição da natureza, a insensibilidade pelo sofrimento de milhões de pessoas, que não encontra limites ou remédio. Vivemos tempos incompassivos, duros, cruéis, como a última edição do Fórum Social

⁵⁰² Cf. ESCOBAR, Samuel. Missiologia evangélica: olhando para o futuro na virada do século. In: TAYLOR, William D. **Missiologia global para o século XXI**. A Consulta de Foz do Iguaçu. Londrina: Descoberta, 2001, p. 164. O autor coloca lado a lado a conversão a Jesus Cristo e a compaixão como dimensões centrais da missão cristã. Cf. ainda BOSCH, David J. **Missão transformadora**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2002, p. 348-353. Nos séculos 18 e 19 o “motivo do amor” tornou-se um “vigoroso incentivo” para o despertar missionário. Mais tarde a questão foi superar o paternalismo missionário que redundou do legítimo motivo original do amor. Conforme Bosch, “compaixão e solidariedade haviam sido substituídas por dó e condescendência” (p. 352).

Mundial realizada em Nairóbi, Quênia (fevereiro de 2007), o atestou novamente. Diante dessa situação, que alternativa(s) se anuncia possível e viável, diante das inseguranças e aporias do futuro neste século 21? Esta busca não é apenas de ordem política, econômica e social. Ela também desafia as igrejas e suas teologias frente aos sinais dos tempos. Daí a importância de pensar missão e teologia a partir da com-paixão.⁵⁰³

Não será tarefa fácil acreditar na compaixão divina se considerarmos apenas o testemunho das igrejas cristãs. Sua divisão histórica, a inconsistência de seu testemunho, a guerra provocada pela concorrência religiosa, os escândalos que solapam a credibilidade do evangelho da paz, da justiça e da reconciliação, todos estes são motivos suficientes para desfigurar a promessa do evangelho. Na verdade, fazem tremer os alicerces das igrejas que confessam ser Jesus Cristo seu Senhor, compassivo e desafiador, cujo espírito nos envia a proclamar as virtudes daquele que nos chamou das trevas para uma nova vida. Por isto, sem a presença do Espírito Santo que sopra onde quer e transforma pessoas e instituições, haveria pouco o que fazer. Como escreveu José Comblin, é no poder do Espírito que a igreja cumpre sua missão.

O Espírito prepara a Igreja no meio das nações. [...] Por isso não precisamos partir para a missão já com um projeto de Igreja, nem com um projeto de evangelho elaborado. [...] O Espírito é quem revela Cristo às nações. Nós o anunciamos, mas não sabemos como vão conhecê-lo. O que importa é a apresentação de Cristo assim como ele se apresentou: pelos caminhos da humildade e da cruz. Cristo parte da pobreza, dos meios pobres. Apresenta-se como sem poder. A revelação de Cristo é a revelação da sua cruz vivida como real caminho. [...] O Cristo da missão não será um discurso humano sobre Cristo, mas uma presença viva e real de Jesus feito homem pobre e sem poder, de uma maneira capaz de tocar no coração dos pobres das nações. Desse modo, Cristo e o Espírito estão unidos também na missão e somente a sua unidade torna possível a missão nesta hora do mundo.⁵⁰⁴

Sem este poder do Espírito libertador de Cristo, a igreja permanece uma instituição puramente humana e limitada em sua perspectiva histórica. Ela não dará conta da vocação a que foi chamada.

⁵⁰³ Cf. BOFF, Leonardo; MÜLLER, Werner. **Princípio de compaixão e cuidado**. Petrópolis: Vozes, 2001. Boff e Müller resgatam o princípio com-paixão, encontrável em todos os povos e culturas, como uma resposta necessária e urgente diante do mundo atual.

⁵⁰⁴ Cf. COMBLIN, José. **O Espírito Santo e a libertação**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 202s.

Entretanto, este é o desafio da *missio Dei*.⁵⁰⁵

Ainda ressoa em minha mente e coração a palavra *compassion* proferida no discurso do Dalai Lama, o líder espiritual do Budismo, na Vigília das Religiões, durante a ECO 92, na praia do Flamengo, Rio de Janeiro. O Dalai Lama proclamou que o mundo inteiro necessita de compaixão. E não só o mundo, as pessoas, os povos. O meio ambiente, o cosmos inteiro clama por compaixão. Desde então, esta palavra não saiu mais da minha mente e com frequência retorna como um pensamento que precisa ser traduzido em prática de vida, em programas de ação, em alternativas de sobrevivência, para que outro mundo seja possível e a humanidade consiga respirar novamente em mútua solidariedade. Entendo que o desafio do budismo não pode ser desconsiderado pela teologia cristã. É preciso levá-lo a sério e procurar nas raízes da teologia cristã como relacionar a compaixão de Deus com esta proposta de uma compaixão que mobilize os corações humanos em vista de uma nova humanidade.

O mundo atual é o da concorrência, da corrida de quem chega primeiro em todos os setores da vida e da sociedade. Que o digam os executivos de empresas e bancos, estes os maiores beneficiários da financeirização do mundo desde meados do século passado, mas cujo sucesso só agora começa a ser sentido em todo o seu peso. De certa forma, o mundo depende do sucesso dos grandes negócios nas bolsas das principais cidades do planeta. Mas é de se perguntar se esta é a única lei possível. Ou pelo menos, se ao seu lado não devem vigorar outras metas que, em contraponto, propugnem a reciprocidade como critério para a convivência humana e equilibrem a balança do capital para resguardar o direito à vida, hoje comprometido para mais de dois terços da humanidade.

Nesse contexto, a palavra compaixão encontra um solo fértil para frutificar. Evidentemente, ela por si só não garante nada. A compaixão precisa ser desdobrada em atos de vontade, em propostas concretas. Do contrário, fica como um horizonte de boas intenções,

⁵⁰⁵ Cf. BAESKE, Albérico. Testemunhando a Jesus Cristo em nossos dias. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 42, n. 2, p. 85-107, 2002. Escreve o autor: “A fé no Deus da revelação bíblica anunciada confessa a ‘*missio Dei*’, que termina na ‘*actio Dei*’. *Missio* é a autocomunicação de Deus, ‘onde e quando lhe apraz’, em meio à criação, toda sua, embora rebelde. Mediante a sua ação integral [...] Deus liberta, de vez, a sua criação da rebeldia, solapando-a e transladando-a para dentro da sua nova criação” (p. 87). Sobre a ação de Deus em Jesus Cristo e as formas como ele mesmo realiza sua contínua *contextualização* no mundo, o autor escreve que é preciso: “aceitar novas formas de autocontextualização de Jesus Cristo para dentro do pensar, querer e desejar de indivíduos e povos. Ele próprio, Jesus Cristo, [...] aprofunda, recoloca, liberta, sacia, excede e recria esses pensamentos, querenças e desejos” (p. 91). Ao fim, a autêntica fé evangélica será aquela que aprende a gritar: “Eu creio, ajuda-me na minha falta de fé” (Marcos 9.24) (p. 92).

sem incidência histórica e perspectiva de futuro. Por isto, estou de acordo com quem defende que a compaixão divina só se torna concreta historicamente quando associada à outra palavra-realidade central no testemunho bíblico, sobretudo, em sua veia profética. A compaixão de Deus é irmã da justiça. O Deus bíblico é o Deus da justiça. Assim como não há paz sem justiça, também não compreendemos a compaixão de Deus se nos esquecermos de relacioná-la com sua justiça. Estas duas realidades traduzem, a meu ver, o que podemos entender por amor de Deus ou *hesed*, palavra central da mensagem do profeta Oséias.⁵⁰⁶ Aliada à compaixão de Deus, a justiça representa a dimensão profética da *missio Dei*.

A palavra hebraica *rahmim*, que se pode traduzir como ter misericórdia ou o revolver das entranhas por amor de alguém, se encontra no mesmo campo semântico de *hesed*.⁵⁰⁷ Segundo Stoebe, o vocábulo hebraico *rahm* significa seio materno, entranhas, cuja derivação ter misericórdia se localiza nesta parte do corpo. Dessa palavra procedem *rahamim*, ter misericórdia, o adjetivo *rahum*, misericordioso, e o termo aramaizante *rahamani*, que se traduz por misericordioso. Outra derivação é o termo *rehem*, que designa o seio materno, de onde procede toda a vida humana e animal. A maioria das afirmações com *rehem* supõe Javé como o senhor sobre o nascimento e a vida. Estes vocábulos em Oséias 11.8 são sinônimos de *nihumim*, compaixão! Javé faz com que alguém encontre misericórdia diante de alguém (Gênesis 43.14). *Rahamim*, portanto, é um sentimento ou atitude que tende a manifestar-se de forma concreta. Em Lamentações 4.10 o termo aparece em referência a “sentimentos maternos”. Mas em Isaías 49.15, o profeta mostra como o amor de Javé transcende toda possibilidade humana comparável.⁵⁰⁸ São verbos afins desse conceito *hanan*, ser clemente com alguém; *merahem*, misericordioso; *hamal*, sentir compaixão, tratar bem, respeitar; *hus*, estar afligido, ter misericórdia, respeitar; e ainda *naham*, consolar; *ysch*, ajudar. Enquanto *raham* pode traduzir-se por fazer sentir a alguém a própria misericórdia, o sentimento expressado por *hamal* se dirige por meio de expressões em forma absoluta. O que significa que *hamal* traduz a atitude de pôr a salvo alguém que está sob ameaça ou de um castigo que

⁵⁰⁶ Cf. ZWETSCH, Roberto E. “Misericórdia quero!” **Mosaicos da Bíblia**, n. 5, São Paulo, Rio de Janeiro: CEDI, 1992.

⁵⁰⁷ STOEBE, H. J. verbete *rahm*, tener misericordia. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (Eds.). **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985, p. 957-966 para o que segue.

⁵⁰⁸ O liturgista católico-romano Reginaldo VELOSO traduziu todo este poema de Isaías de forma muito plástica num hino popular muito apreciado em diversas igrejas e comunidades cristãs do Brasil: “Dizei aos cativos, saí!”: cf. PASTORAL POPULAR LUTERANA. **O povo canta**. Palmitos, 1994, p. 92s.

pesa sobre esta pessoa. Este sentimento ou atitude, portanto, se pode entender, em último termo, como **compaixão, misericórdia**.

Nessa consulta às fontes do profetismo bíblico, há que mencionar aqui o seguinte: quatro quintas partes dos textos com o termo *rahami* apresentam Deus como sujeito. Os textos de Oséias revelam que a atuação de Javé descrita com *raham* significa o estabelecimento (ou restabelecimento) de uma relação de filiação (Oséias 1.6; 2.6, 25) que não é sentimental, mas real. Na época do exílio babilônico, a restauração, expressa por *raham*, da destruição da relação com Deus se manifesta no retorno à terra prometida ou na permanência nela, e igualmente na reconstrução de uma cidade destruída. Por outro lado, *raham* está em oposição exclusiva com a cólera de Deus ou, em certos casos, em seu lugar. É que a cólera ou ira de Deus efetivamente suspende a verdadeira relação do povo com Deus. Nesse contexto, *merahem*, misericordioso, chega a ser, em textos recentes, **predicado absoluto de Deus** (Isaías 49.10; 54.10; Salmo 103; Salmo 116.5). Em geral, o verbo *raham* aparece, nas afirmações sobre Deus, unido a outros termos teológicos que tornam possíveis afirmações muito mais densas. Assim, em alguns textos o perdão é pressuposto para a comunhão com Deus perdida por causa do pecado; isto é expresso com a palavra *raham* (Isaías 55.7). Por último, cabe mencionar que pertence a este grupo de palavras o termo *hesed*, graça, do que se pode concluir que a disposição de Deus para a *hesed* é, obviamente, o pressuposto para o exercício da misericórdia. Em conjunto com o termo *hanan*, *raham* designa o sentido de ser compassivo com alguém. Esta proximidade semântica é um forte argumento para se afirmar que *rahamim* caracteriza globalmente a atitude ou sentimento de misericórdia que impulsiona a vida (Isaías 63.7). Esta é a razão pela qual *rahamim* pode, em última instância, converter-se diretamente em uma espécie de hipóstase (Salmo 79.8).⁵⁰⁹

Uma última informação que interessa aqui é apontar que o termo oposto a *hamal* é *hamas*, violência. *Hamas* designa originalmente o delito que pesa como um objeto sobre o país e que distorce sua relação e a de seus habitantes com Deus, de forma que todo aquele que conhece tal delito deve comparecer como acusador perante a comunidade para evitar as

⁵⁰⁹ Nesse contexto é significativo que o **Alcorão** inicie a 1ª surata da Abertura (*Al Fátiha*) da seguinte forma: “Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso. Louvado seja Allah, Senhor do Universo. O Clemente, o Misericordioso. Soberano do Dia do Juízo. Só a Ti adoramos e só de Ti imploramos ajuda! Guia-nos à senda reta. À senda dos que agraciaste, não à dos abominados, nem à dos extraviados”. Cf. in: **O significado dos versículos do Alcorão sagrado**. 11. ed. São Paulo: Marsa 2001, p. 20. Agradeço ao Dr. Nelson Kilpp por esta referência!

conseqüências da ação de *hamas*. Quando o país está cheio de *hamas*, segue-se para os seus habitantes castigo e destruição. No extremo, se *hamas* vem do próprio Javé (Jó 19.7), então não há nada a fazer. Em certo sentido, *hamas* termina por designar a realidade do pecado (Ezequiel 7.11; Jonas 3.8).

Os termos correspondentes no Novo Testamento em grego são *oiktírein* ou *eleein*, dos quais se derivam os artigos *éleos* ou *oiktíro*,⁵¹⁰ ou ainda *splanchnon*.⁵¹¹ Bultmann afirma que *oiktíro* na LXX denota a compaixão humana, mas na maioria dos casos a referência bíblica remete à compaixão divina. Nos escritos do Novo Testamento *oiktírein* aparece uma só vez em Romanos 9.15 (ref. a Êxodo 33.19), referindo-se à misericórdia livre de Deus. O termo é sinônimo de *eleein*. Já o termo *oiktirmós* aparece cinco vezes e em duas delas significa o mesmo que *rahamim* no Antigo Testamento (Romanos 12.1; 2 Coríntios 1.3) Em Filipenses 2.1 denota o afeto ou sentimento benigno humano para com outra pessoa. Já os termos *éleos* ou *eleéo* são mais comuns e denotam a atitude inter-humana requerida por Deus. Mateus 9.13 registra um dito de Jesus que cita Oséias 6.6 em sua pregação. Nessa citação é precisamente a misericórdia que é pedida a quem segue ao Deus de Jesus: “Misericórdia quero, e não holocaustos; pois não vim chamar justos, e, sim, pecadores [ao arrependimento]”. A palavra aqui tem o mesmo sentido da acusação feita contra escribas e fariseus em Mateus 23.23: “Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! Porque dais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, e tendes negligenciado os preceitos mais importantes da lei, a justiça, a misericórdia e a fé: devíeis, porém, fazer estas cousas, sem omitir aquelas”. O mesmo sentido do termo aparece na parábola do credor incompassivo (Mateus 18.33). *Éleos* pode não se restringir à misericórdia, mas incluir também o amor, a ternura, a gentileza (Romanos 12.8). Os cânticos de Lucas 1 estão cheios da graça misericordiosa de Deus, seguindo o sentido dos termos do Antigo Testamento (1.58). Efésios 2.4 descreve igualmente Deus como aquele que “é rico em misericórdia” ou ainda 1 Pedro 1.3. Paulo em Romanos 9. 23 fala dos “vasos de misericórdia” de Deus que ele preparou para quem ele chamou a si. Em Tito 3.5, Deus salva “segundo sua misericórdia”, mediante o lavar regenerador e renovador do Espírito Santo, texto central na explicação do batismo de Lutero no seu **Catecismo menor**. Em Gálatas 6.16, o termo denota

⁵¹⁰ BULTMANN, Rudolf. *Oiktíro*. In: FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Vol. V. 4ª ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1973, p. 159-161. BULTMANN, Rudolf. *Éleos*. In: KITTEL, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Vol. II. 4ª ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1971, p. 477-487.

⁵¹¹ Cf. KÖSTER, Helmuth. *Splanchnon*. In: FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Vol. VII. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1971, p. 548-559.

a graça de Deus. Paulo deseja aos membros da comunidade, “a todos quantos andarem de conformidade com esta regra, paz e misericórdia sejam sobre eles e sobre o Israel de Deus”.

Nessa breve incursão sobre os dois testamentos, 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 desta 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 historicamente. E a justiça de Deus, do ponto de vista da teologia bíblica, reúne duas dimensões inseparáveis: é juízo e graça, condenação e redenção, morte e vida. Morte ao pecado que destrói a convivência humana e ressurreição para uma nova vida, em graça e verdade libertadoras.⁵¹² O juízo revela a profundidade do pecado humano e sua separação da fonte da vida e de tudo o que é sagrado (Amós 5.14-24; Miquéias 6.8). O apóstolo Paulo escreveu: “porque o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus nosso Senhor” (Romanos 6.23). A graça é a resposta amorosa de Deus que não deixou a morte ser a última palavra, reconciliando, por meio de Cristo, a humanidade consigo mesmo, abrindo as portas da história para o novo, o inaudito, a experiência da vida em plenitude (Romanos 11.32). Por isto, em muitos textos bíblicos, diante da experiência da misericórdia e compaixão divinas, só resta uma atitude: ou a do publicano que pede clemência: “Ó Deus, sê propício a mim, pecador!” (Lucas 18.13), ou a doxologia como o faz Paulo em Romanos 12.33-36.

Com-paixão traduz estas duas dimensões da *missio Dei*. Outra dimensão inerente a esta palavra-expressão diz respeito ao sofrimento, *passio*, que na teologia cristã nos remete à paixão de Cristo e, por extensão, à paixão dos crucificados ontem e hoje. Há um tipo de sofrimento que não tem sentido, cuja reflexão levaria ao absurdo. Mas haveria um sofrimento libertador? É isto que o evangelho de Cristo anuncia: em seu sofrimento há, precisamente, um dom e uma promessa. Com a ressurreição Deus o resgatou da morte injusta e fez com que o justo triunfasse fazendo brotar novamente a semente da esperança. Mas apesar disso, a cruz é

⁵¹² Cf. ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão**. O paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Sören Kierkegaard. Tese de doutorado. São Leopoldo: IEPG, EST, 2007. Nesta tese, a partir da teologia de Kierkegaard, o autor ressalta estas duas partes inseparáveis do amor de Deus: juízo e graça, como dinâmica paradoxal e insuperável da teologia cristã.

e continuará a ser escândalo. Em termos teológicos, jamais poderá ser suprimida ou diminuída. Por isto, a teologia cristã é paradoxal. Leonardo Boff chamou a atenção para este aspecto:

Deus deve ser buscado *sub contrario*. Lá onde parece não haver Deus, lá onde parece que ele se retirou: lá está maximamente Deus. Essa lógica contradiz a lógica da razão, mas é a lógica da cruz. Essa lógica da cruz é escândalo para a razão e deve ser assim mantida, porque só assim temos um acesso a Deus que de outra maneira jamais teríamos. A razão busca a causa da dor, as razões do mal. A cruz não busca causa nenhuma: aí mesmo na dor Deus está maximamente. [...] [a cruz] deve se manter como cruz, como uma treva diante da luz da razão e da sabedoria deste mundo.⁵¹³

Esta reflexão sobre a cruz e o sofrimento é importante no contexto da com-paixão porque facilmente se poderia cair no *dolorismo* típico da religiosidade latino-americana. A aceitação do sofrimento não significa masoquismo, mas, em boa tradição cristã, significa luta contra o mal e resistência ao pecado e à fatalidade da vida. Nesse sentido, a fé cristã é contrária ao destino como algo já prescrito para qualquer pessoa. Não por acaso, na oração que aprendemos de Jesus está dito: “E não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do mal”. A tentação do conformismo, da entrega ao sem sentido do sofrimento e da dor é real. A oração de Jesus não nos promete viver sem tentações, mas nos ensina justamente a não cair diante delas. Ele espera que resistamos ao mal. E para isto nos envia o seu Espírito.

Leonardo Boff demonstra duas coisas, a meu ver, com esta reflexão e assim acrescenta mais um sentido à compaixão. Primeiro, que Deus ao assumir o sofrimento e o absurdo da cruz, não aceitou esta absurdez como seu limite. Ele assume o absurdo

não para divinizar-lo, não para eternizar-lo, mas para revelar as dimensões de sua glória que ultrapassam qualquer luz que venha do logos humano e qualquer escuridão que venha do coração. Deus assume a cruz em solidariedade e amor com os crucificados, com aqueles que sofrem a cruz. Diz-lhes: embora absurda, a cruz pode ser caminho de uma grande libertação. Contanto que tu a assumas na liberdade e no amor.⁵¹⁴

A segunda observação de L. Boff trata do sofrimento que nasce da luta contra o sofrimento, quando a experiência da fé se dá no contexto do mistério da *passio liberationis*. O

⁵¹³ Cf. BOFF, Leonardo. **Paixão de Cristo – paixão do mundo**. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 136.

⁵¹⁴ Cf. BOFF, 1978, p. 143s.

sofrimento que se sofre na luta contra a opressão e as injustiças, no compromisso com a libertação dos empobrecidos deste mundo, vítimas de um sistema no qual eles não têm mais lugar, este sofrimento apresenta um nível de dignidade humana incomparável. O mesmo se poderia dizer do sofrimento de quem é perseguido por causa do evangelho e do anúncio do amor de Deus. Este tipo de sofrimento tem a capacidade de denunciar o mal do sistema que domina o mundo, tem a estranha força de negar o sistema porque vive da realidade do amor divino, da sua gratuidade e da força do reino que procede de Deus e para ele conduz.

Por isso o sofredor, vítima da violência do sistema, é livre e jovial, tomado do Absoluto verdadeiro que confere sentido à perseguição e à morte. O mundo que Deus prometeu [...] é tão real, tão verdadeiro, tão plenificador que nenhuma morte por mais violenta, nenhum suplício por mais excogitado e inumano que se apresente, é sofrido como destruidor. Tal atitude livre e libertadora exaspera os agentes do sistema [...].⁵¹⁵

O encontro com o Deus crucificado em sua paixão propicia uma verdadeira experiência de conversão, por meio da qual a vida toda é reavaliada e ganha nova direção. Esta é uma experiência de graça e perdão, esperança e liberdade que livra as pessoas de um passado que escraviza, proporcionando simultaneamente um redirecionar da vida em novas bases.⁵¹⁶ Noutro livro, L. Boff explica melhor esta experiência como um radicalizar-se em Deus como fundamento do novo ser, como aconteceu na vida de Jesus. Tal processo de conversão jamais acaba, pois que sujeito à dialética do pecador-justo/justificado. A teologia luterana chama a isto de *sola gratia, sola fide*, que se traduz na vivência histórica como o ser oprimido que se torna liberto e libertador. L. Boff definiu este aspecto da vida de fé como segue: *homo simul iustus et liberatus, semper liberandus*.⁵¹⁷ O ser humano é simultaneamente justo e

⁵¹⁵ Cf. BOFF, 1978, p. 152.

⁵¹⁶ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. **A fonte da vida**. O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002. No primeiro capítulo, Moltmann faz um relato autobiográfico de sua prisão após a Segunda Grande Guerra e o aprendizado teológico que vivenciou em North Camp, Inglaterra. Ele narra com que profunda vergonha ele e seus companheiros de infortúnio tomaram conhecimento das atrocidades do nazismo em Auschwitz e outros campos de extermínio judeu. Mas também lá ele leu a bíblia pela primeira vez, num exemplar recebido de um capelão militar. Ele escreveu; “Quando li o grito de Jesus ao morrer: ‘Meu Deus, por que me abandonaste?’, soube com certeza: está ali o único que me compreende. Comecei a compreender o Cristo atribulado, porque sentia que era compreendido por ele: o irmão divino na aflição, que leva consigo os cativos em seu caminho para a ressurreição. Recobrei o ânimo de viver. Fui tomado de uma grande esperança” (p. 12s).

⁵¹⁷ Cf. BOFF, Leonardo. **A graça libertadora do mundo**. Petrópolis, Lisboa: Vozes, Multinova, 1976, p. 187. Cf. ainda ZWETSCH, Roberto E. Espiritualidade e antropologia: um diálogo com Leonardo Boff. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 38, n. 2, p. 141-155, 1998c. Para uma visão sistemática da cristologia de L. Boff sob este aspecto, cf. SANDER, Luís Marcos. **Jesus, o libertador**. A cristologia da libertação de Leonardo Boff. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

libertado, sempre libertador, a partir da cruz e da esperança que dela nasce. “Porque na esperança fomos salvos”, escreveu o apóstolo Paulo (Romanos 8.24).

Mas há ainda outro aspecto na palavra com-paixão que cabe apontar. A missão de Deus comporta uma luta pela vida. A resistência contra o amor de Deus é permanente neste mundo. Tanto nas estruturas objetivas quanto em nossas vidas individuais, tanto nas instituições – mesmo as igrejas – quanto nos bons propósitos que as pessoas assumem. A dialética da vida é feita de sombras e luzes, de pecado e graça, de tal modo que, pela fé, somos simultaneamente justos e pecadores. Por isto, é necessário deixar-se apaixonar pela misericórdia de Deus. Na linguagem profética do Antigo Testamento, a idéia vem com a metáfora de um “mover-se desde as entranhas”. É possível afirmar que Deus ama a humanidade como uma mãe que desde as suas entranhas luta por seus filhos e filhas. Somente os misericordiosos e limpos de coração conhecerão a Deus, afirmou Jesus (Mateus 5.7s). Com-paixão é uma tentativa de demonstrar que missão diz respeito ao ser inteiro das pessoas e da igreja de Deus. Missão como com-paixão é um lema e um programa, um alerta e um desafio. É um reconhecimento e uma esperança. Com-paixão pode ser uma autêntica reinterpretação do evangelho para o século 21.

Nas últimas décadas, na América Latina, muitas igrejas têm vivido tempos obscuros, de renovação e de perseguição. Pode-se afirmar que houve uma redescoberta do poder transformador do evangelho em termos de libertação numa experiência histórica de cativo e impasses históricos. Nesse sentido, a missão que não encontra resistências, que atrai multidões sem que a cruz da paixão cobre sua mais dura realidade, possivelmente está desconhecendo uma dimensão central da experiência da fé cristã. Não há ressurreição sem cruz, nem glória que não passe pelo vale da sombra da morte. De certa forma, é possível afirmar que a renovação da missão se dá justamente nos períodos de crise, nos momentos de cruz em que experimentamos, como pessoas e igrejas, os limites da nossa paixão e da nossa infidelidade.⁵¹⁸

⁵¹⁸ Cf. DREHER, Martin N. **A igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 182, onde o autor faz uma referência à igreja alemã do período do nacional socialismo. Ele escreveu que a igreja foi a organização que por mais tempo resistiu ao nacional-socialismo, mas que, com as exceções de D. Bonhoeffer, M. Niehöller e muitos outros cristãos anônimos, as igrejas de um modo geral estiveram preocupadas consigo mesmas. Na Declaração de culpa que a Igreja Evangélica da Alemanha publicou em outubro de 1945, se pode ler: “Nós lutamos por muitos anos em nome de Jesus Cristo contra o espírito que encontrou expressão terrificante no nome nacional-socialismo; mas nós nos acusamos por não havermos

A esperança cristã que nasce da cruz e recebe sua marca específica no brilho daquela manhã extraordinária da ressurreição não padece de ilusões. Aliás, a fé cristã se caracteriza como uma fé sem ilusões ou falsas promessas. Jesus mesmo não deixou dúvidas a este respeito: “Não é o servo maior do que seu senhor. Se me perseguiram a mim, também perseguirão a vós outros” (João 15.20; cf. Mateus 5.10ss).

Missão como com-paixão precisa, portanto, ser desdobrada. No que segue vou expor aspectos dessa compreensão que me parecem irrenunciáveis para uma teologia da missão que parta dos crucificados dos nossos dias, das vítimas da grande tribulação que clamam e erguem sua voz ao Deus que escuta os clamores do seu povo (Êxodo 3.7-9; 1 Reis 8.30; Salmo 116.1; Mateus 7.7; Tiago 5.16). Primeiramente, é preciso considerar a relação entre missão e contexto, o que exige a abordagem de uma hermenêutica missionária. Em seguida, passo a refletir sobre a dimensão libertadora da missão cristã em suas relações com as culturas e a pedagogia da esperança. Adiante, procuro esclarecer a dimensão eclesiológica da teologia da missão. Missão é tarefa central da igreja e sua vocação primeira. É urgente resgatar esta dimensão por vezes esquecida do ser da igreja numa sociedade marcada pela concorrência religiosa, já que a meu ver missão não é proselitismo. Segue-se uma reflexão a partir da perspectiva ecumênica como aquela que deverá prevalecer no futuro, se dermos ouvidos à oração de Jesus em João 17.21. Missão em perspectiva ecumênica diz respeito à credibilidade do testemunho do evangelho. Se não soubermos assumir este desafio, podemos pôr a perder os esforços que diferentes igrejas cristãs e instituições realizam em prol da propagação das boas novas. Num passo seguinte, procuro enfatizar uma dimensão esquecida por muito tempo na missão cristã, mas que desde os anos de 1970 vem ganhando espaço e desafiando as igrejas: a luta pela preservação da natureza, isto é, a sustentabilidade do mundo em que vivemos face às perspectivas sombrias apresentadas por organismos internacionais no que diz respeito ao aquecimento global, ao efeito estufa e às catástrofes ambientais que este século irá enfrentar, com terríveis conseqüências, sobretudo, para os países mais pobres e setores mais vulneráveis das populações do mundo. Segue uma reflexão sobre o compromisso acadêmico da teologia da missão e o desafio de trazer à pesquisa teológica a permanente e irritante pergunta pela dimensão missionária da teologia. Concluo este capítulo com uma síntese em

que vou resgatar as principais idéias expostas relacionando-as com a tese da missão como com-paixão do ponto de vista de uma espiritualidade missionária.⁵¹⁹

4.2. Missão e contexto: hermenêutica da missão

No capítulo sobre a história da Teologia Prática que apresenta o projeto de uma concepção plausível de Teologia Prática em perspectiva latino-americana, Christoph Schneider-Harpprecht faz uma afirmação que mereceria uma reflexão atenta, mas também crítica. Escreve ele:

Um passo importante para iniciar este caminho é a discussão sobre concepções atuais da Teologia Prática elaboradas no contexto do Primeiro Mundo. Não pretendemos simplesmente transferir e adaptar resultados continuando assim com uma história de dependência e dominação teológica. Portanto, não podemos negar que na Teologia Prática de fato dependemos da herança européia.⁵²⁰

Como participei do projeto desse livro, me dou conta que, mesmo nos debates prévios a sua publicação, não chegamos a questionar esta “dependência da herança européia” naquele momento, ao menos, com a devida cautela e criticidade que se espera de pessoas que fazem teologia a partir da América Latina. Relendo várias vezes o texto, comecei a me perguntar: será mesmo? Ou, se o autor tiver em parte razão, em que sentido ainda estaríamos dependendo daquelas concepções oriundas de outro contexto e época?

Estas questões têm me acompanhado ao longo desta tese, cujo foco é a teologia da missão. Nos capítulos anteriores espero ter conseguido demonstrar que a teologia na América Latina, ao contrário do que a afirmação parece concluir, tem feito um inegável esforço para

⁵¹⁹ Neste capítulo dialogo mais uma vez com a obra de David J. BOSCH, **Missão Transformadora**, especialmente a terceira parte, p. 419-619. Quando a referência for literal, ela será devidamente anotada. Ao tratar da missão na era do iluminismo, Bosch assinala como o antigo motivo do amor e da compaixão de Deus evocados no século 18, no século seguinte redundou numa mudança preocupante: “se produzira uma mudança nada sutil no motivo original do amor; compaixão e solidariedade haviam sido substituídas por dó e condescendência. [...] O amor deteriorara em caridade complacente. [...] Quase imperceptivelmente, o amor constrangedor de Cristo (2 Coríntios 5.14) transformou-se em sentimento de superioridade espiritual entre missionários ocidentais e em uma atitude de benevolência condescendente frente a cristãos de outras culturas. O coração de muitos destes tornou-se ‘o palco de uma guerra entre gratidão, polidez e ressentimento’” (p. 352, e ainda p. 348-353). O que aqui apresento é uma proposta bastante diferente em relação àquela experiência passada, portanto, crítica e construtiva.

⁵²⁰ Cf. SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Aspectos históricos e concepções contemporâneas da teologia prática. SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. (Org.) **Teologia prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, ASTE, 1998, p. 36.

desvencilhar-se de concepções alheias de missão para chegar a uma formulação que faça justiça tanto à história da missão cristã neste contexto, quanto aos desafios que se originaram do confronto entre a fé cristã e a situação concreta, as culturas e religiões que aqui existiam ou vieram a se organizar.

Entendo que a teologia da missão está inserida no grande espaço aberto pela teologia prática, ainda que sua formulação enquanto discurso teológico seja eminentemente interdisciplinar e dialógica. No capítulo 1 (item 1.2), fiz um apanhado da relação entre teologia prática e missão, onde afirmei que a teologia da missão na América Latina nasceu com o próprio movimento missionário ibérico, espanhol e português. Evidentemente, a teologia católica é privilegiada com um grande acervo de fontes do período colonial. Normalmente, aquela teologia procurou justificar em seus escritos as razões da missão cristã e as dificuldades que os povos nativos lhes apresentaram nesse mister. Os poucos evangélicos que por aqui passaram no período colonial também trataram de justificar sua fé e a necessidade de passá-la adiante como foi o caso do pastor Jean de Léry, enviado de Calvino ao Brasil seiscentista.⁵²¹ Não foi diferente o que aconteceu aos negros trazidos da África, cristianizados à força, à revelia de suas consciências, culturas, religiões e necessidades humanas mais elementares. Livros como a **Conquista espiritual** (1639), de Antonio Ruiz de Montoya, para a questão indígena, e **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos** (1705), de Jorge Benci, ou o **Etiópe resgatado** (1758), de Manoel Ribeiro Rocha, para a questão negra, apenas atestam que a teologia se viu desafiada a refletir sistematicamente a partir de uma experiência missionária que não satisfazia plenamente aos seus missionários. Ao mesmo tempo, demonstra seu fracasso. Ou como afirmou Paulo Suess na apresentação à nova edição de o **Etiópe resgatado**:

Ribeiro Rocha tentou ampliar o espaço da legalidade e traçou horizontes de uma justiça possível no interior do sistema colonial e escravocrata. Mas, na esquina da justiça possível, a *utopia* do Evangelho é sujeita à *topia* das conveniências do mais forte e às exigências da *Realpolitik*. A Igreja do século XVIII [...] é uma Igreja muito introvertida, portanto pouco missionária. É uma Igreja com poucos profetas e poucos mártires.⁵²²

⁵²¹ LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. São Paulo: Itatiaia, 1980.

⁵²² Cf. SUESS, Paulo. Introdução crítica. ROCHA, Manoel Ribeiro. **Etiópe resgatado**, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. Discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1992, p. XLVI.

Nesse sentido, acredito que somos devedores – ainda que críticos – dessa tradição nascida, muitas vezes no calor da hora, em terras ameríndias, mesmo que isto implique considerar a “herança européia” visivelmente presente naquelas obras, como tentativas de uma reflexão teológica que respondesse aos impasses vividos na nova prática missionária. Sou de opinião, portanto, que há muito caminho a percorrer na Teologia Prática para que formemos um quadro mais completo do campo conceitual que se está elaborando a duras penas na teologia da América Latina. Desde meados do século 20 podemos constatar uma guinada na teologia que serviu de base para a práxis eclesial latino-americana. Tanto na teologia católico-romana quanto na teologia protestante, há uma assumida busca por reflexão autóctone, reflexão que, nascida da prática, nem por isso foi menos rigorosa, procurando inovar na metodologia e na escolha dos temas a serem estudados e aprofundados.⁵²³ Nos capítulos anteriores procurei demonstrar isto ao analisar as obras de José Míguez Bonino, René Padilla, Valdir Steuernagel, nas quais o princípio da *contextualidade* da teologia é condição para o seu exercício.⁵²⁴ A análise da obra de Hermann Brandt serve como um contraponto ao diálogo frutífero que se estabeleceu desde os anos de 1970 entre a teologia européia e a teologia latino-americana.

Uma das constatações mais importantes nessa busca por uma teologia relevante para as igrejas e pessoas de fé na América Latina é assumir a imprescindível relação entre teologia e contexto. É o contexto em que a vida se desenrola que surge como um ponto de partida

⁵²³ Como exemplos para a teologia evangélica, menciono: BRAGA, Erasmo. **The Future of the Church in Latin America**. Manuscrito no Arquivo Presbiteriano de Campinas, cerca de 1930 (apud ALVES, Rubem, 1979). PEREIRA, Eduardo Carlos. **O problema religioso da América Latina**. São Paulo: Brasileira, 1920. SCHLIEPER, Ernesto Th. **Testemunho evangélico na América Latina**. Palestras e prédicas (1950-1968). Editado por Joachim Fischer. São Leopoldo: Sinodal, 1974. BENNET, John (Ed.). **O cristão e a política**. Rio de Janeiro: CEB – Comissão de Igreja e Sociedade, 1957. CEB. **Cristo e o processo revolucionário brasileiro**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Setor de Responsabilidade Social da Igreja, 1962. CESAR, Waldo A. et alii. **Protestantismo e imperialismo na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1968. SHAULL, Richard. **O cristianismo e a revolução social**. São Paulo: UCEB, 1953. SHAULL, Richard. **Alternativa ao desespero**. Rio de Janeiro: CEB; São Paulo: UCEB, 1962. SHAULL, Richard. **As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica**. Petrópolis: Vozes, 1966. ALVES, Rubem. **Función ideológica y posibilidades utópicas del protestantismo latinoamericano**. In: ALVES, Rubem et alii. **De la iglesia y la sociedad**. Montevideo: Tierra Nueva, 1971, p. 1-21. ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979. Para a América espanhola, cf. BÁEZ-CAMARGO, Gonzalo. **Hacia la renovación religiosa en Hispanoamérica**: resumen e interpretación del Congreso Evangélico Hispanoamericano de La Habana. México: Casa Unida de Publicaciones, 1930. MACKAY, Juan. **El otro Cristo español** (1932). Un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica. México, Buenos Aires, Guatemala: CUPSA, La Aurora, Semilla, 1988. Para uma visão panorâmica do protestantismo latino-americano e a busca por uma teologia autóctone desde o Congresso do Panamá em 1916, cf. VV.AA. **Oaxtepec 1978**. Unidad y misión en América Latina. San José, Costa Rica: CLAI (en formación), 1980.

⁵²⁴ Cf. CALDAS, Carlos, 2007, que escreveu um capítulo exatamente sobre a teologia da evangelização *contextual* desenvolvida por Orlando Costas, p. 178-202.

fundamental para uma reflexão que se quer teologicamente fundamentada, culturalmente desafiadora e eclesialmente propositiva.⁵²⁵

Concordo com Schneider-Harpprecht quando ele afirma que temos de conhecer a herança presente na missão colonial do catolicismo romano e no protestantismo liberal do século XIX, herança que está sim presente nas diferentes formações que o catolicismo e o protestantismo construíram ao longo da história cristã nesta parte do mundo. Mas o que precisa ser resgatado é que não só de herança viveu a teologia do passado. É preciso considerar nessa avaliação aquilo que por aqui surgiu e que a herança não explica; isto é, considerar a realidade que obrigou a uma ousadia que o presente histórico nem sempre estava disposto a admitir e o passado e sua ciência não ajudava a resolver.

Quando se trabalha com o contexto, na verdade, se está em busca de uma chave de leitura ou uma hermenêutica que ajude a destrinchar a sua compreensão e permita encaminhar uma reflexão que supere a superficialidade de explicações prontas. Isto vale exemplarmente para a teologia da missão. Schneider-Harpprecht, ao tratar da construção de modelos teóricos para a teologia prática informa que há duas vertentes filosóficas a se considerar no que se refere à hermenêutica.⁵²⁶ A primeira seria a proposta por Hans G. Gadamer, para quem a linguagem e a temporalidade do ser fornecem as condições universais para interpretar a caminhada do ser humano. Escreve Schneider-Harpprecht: “Tudo o que pode ser conhecido aparece na linguagem. Fora da linguagem não há conhecimento. A linguagem medeia a consciência de nós mesmos como sujeitos e a consciência de pertencer ao mundo. [...] A linguagem torna necessária a interpretação”. A interpretação é o objeto da tarefa hermenêutica. Mas como a linguagem não se dá a conhecer senão nas ações de diferentes sujeitos, ela encontra seus limites justamente nas ações desses sujeitos que podem corresponder a processos libertadores ou alienantes. Aqui entra a segunda vertente filosófica,

⁵²⁵ CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. **Um tesouro em vasos de argila**. Instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica. São Paulo: Paulus, 2000. Documento de estudo da Comissão de Fé e Constituição do CMI, define a hermenêutica como a arte de interpretação e aplicação de textos, símbolos, costumes do presente e do passado, que supõe uma teoria sobre métodos de interpretação e aplicação. No documento, a expressão “vasos de barro” significa que a palavra divina do evangelho não nos é acessível diretamente, em forma pura, mas apenas mediada por palavras humanas proferidas por pessoas humanas que o proclamem. Cf. ainda SINNER, Rudolf von. *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural*. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 44, n.2, p. 26-57, 2004.

⁵²⁶ Cf. SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph, 1998, p. 58ss para o que segue. O autor remete à obra de GADAMER, Hans G. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997, para a primeira vertente. Sobre a segunda vertente, cf. a obra de Jürgen Habermas citada na nota seguinte.

com a crítica de Jürgen Habermas. A hermenêutica do sujeito precisa ser complementada por “uma análise crítica dos aspectos ideológicos e inconscientes no processo do discurso da sociedade. Segundo Habermas, o agir social não se reduz a atos de interpretação. Agir é mais do que falar, pois significa levar à consecução ações ou mudanças sociais através de atos de linguagem”, conclui Schneider-Harpprecht.⁵²⁷

Do diálogo com aqueles pensadores, Schneider-Harpprecht assume a idéia de que a hermenêutica e a dialética são os métodos mais apropriados para a teologia prática, uma vez que precisamente esta disciplina teológica parte de atos de interpretação e de um agir que visa comunicar uma mensagem. Ele menciona a idéia do círculo hermenêutico, presente na teologia de Juan Luis Segundo,⁵²⁸ e o descreve da seguinte maneira:

Ela [i.e, a Teologia Prática] se movimenta no círculo hermenêutico e interpreta a tradição e a situação atual com a finalidade de chegar a uma práxis eclesial diferente. A Teologia Prática [...] é ação comunicativa dos cristãos motivada pela fé. O seu objetivo é a libertação dos sujeitos, baseada na fé cristã, numa sociedade livre e justa, a edificação de uma Igreja solidária.⁵²⁹

Tradição e situação seriam os dois pólos para uma reflexão que parte da prática e leva a uma nova prática ou a uma práxis diferente. Para a teologia da missão isto é muito importante. A tradição cristã não é apenas aquilo que foi construído durante os séculos sobre o fundamento da mensagem evangélica. Entendo que o evangelho é, ao mesmo tempo, o elemento crítico da tradição, que julga o passado e projeta para o futuro as ações realizadas no presente. Nesse sentido, a tradição cristã está permanentemente em diálogo tenso com o evangelho e a práxis dele decorrente. Tal diálogo se dá *in situ*, ou seja, nos contextos vivenciais onde a comunidade de fé está presente e nos quais é porta-voz daquela tradição.⁵³⁰

⁵²⁷ O autor se refere à obra de HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Vol. 1. Madrid: Taurus, 1982. Sobre a aplicação desta teoria na escola, cf. GONÇALVES, Maria Augusta Salin. Teoria da ação comunicativa de Habermas: possibilidades de uma ação comunicativa de cunho interdisciplinar na escola. **Educação e Sociedade**, São Paulo, ano XX, n. 66, p. 125-140, abril 1999. Outro mestre da hermenêutica que não teve condições de analisar nesta tese é Paul RICOEUR. Cf. RICOEUR, Paul. **El lenguaje de la fe**. Buenos Aires: La Aurora, 1978. IDEM. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago, 1978. RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação**. Lisboa: Edições 70, 1987.

⁵²⁸ Cf. SEGUNDO, Juan Luis. **Liberación de la teología**. Buenos Aires, México: Carlos Lohlé, 1974, p. 11-45.

⁵²⁹ Cf. SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph, 1998, p. 59.

⁵³⁰ Cf. BEVANS, Stephen B. **Models of Contextual Theology**. Sixth Printing. Maryknoll, New York: Orbis, 1999. Atualmente a teologia precisa ser teologia contextual, uma vez pelo fato de o evangelho ser uma

A presença cristã, portanto, define um conteúdo do testemunho que oferece no lugar ou sociedade da qual faz parte. Uma comunidade cristã será sempre, sob este ponto de vista, uma janela aberta da missão no mundo. Pois missão não é apenas o que a igreja faz ou deixa de fazer. A missão é obra de Deus e a comunidade que está a serviço dessa obra geralmente encontra formas de pôr em prática aspectos do testemunho do evangelho. Quando isto não acontece ou quando a comunidade se torna um contra-testemunho, também estas ações repercutem no contexto. Daí por que nenhuma comunidade pode dispensar de dizer o seu “sim” ou o seu “não” à vocação para a qual existe.

A hermenêutica do contexto é uma prioridade em qualquer teologia da missão. Interpretar para saber agir. Agir para novamente interpretar e propor mudanças. Esta dinâmica nunca acaba. Mas importa destacar que a ação comunicativa do evangelho tem ou apresenta um diferencial: como uma ação que nasce da fé no poder transformador de Deus, ela pretende ser justa e justificadora, livre e libertadora, amorosa e curadora. A ação missionária cristã será reiteradamente objeto de consideração, revisão e crítica. Será também resposta a um amor recebido e a proposição de uma caminhada de vida nova e transformadora. Aí está sua força.

A teologia da missão, na América Latina, tem passado por uma verdadeira revisão crítica nas últimas décadas. Ela apresenta, em diferentes momentos e versões, uma capacidade para renovar seu quadro conceitual e criar uma nova linguagem que traduz as novas percepções que desafiam a práxis cristã e a elaboração da experiência teológica da fé e do testemunho. No campo protestante, a proposta da missão integral veio para estimular um conjunto de igrejas evangélicas que por muito tempo tiveram dificuldades para integrar em sua ação cristã a dimensão social da fé. Mas também surgiram outras visões que propuseram a inserção na sociedade e a luta por transformações profundas como requisitos para uma fé encarnada na história e crítica aos processos de alienação e opressão das camadas mais desfavorecidas da sociedade. É no contexto dessa segunda expressão da missão protestante que se apresentaram tanto uma teologia da revolução politicamente engajada, como os esboços da futura teologia da libertação. No campo católico romano, a teologia da ação católica deu origem ao que, mais tarde, se chamou de teologia do desenvolvimento que, por sua vez, deu origem à teologia da libertação, que desde os seus inícios visava precisamente

desencadear nas comunidades cristãs um movimento de evangelização embasado numa leitura da realidade com vistas à superação dos problemas sociais que mantinham as maiorias do povo submetidas a uma vida desumana e desumanizadora.

Quer dizer, nas origens estas reflexões teológicas latino-americanas ecumênicas buscaram tornar relevante o evangelho de Cristo no contexto latino-americano, assumindo com ousadia o desafio de encontrar respostas condizentes tanto com a tradição quanto com os clamores que advinham da vida concreta. Evidentemente, houve momentos de grandes tensões nas igrejas, sobretudo nos períodos das duas Grandes Guerras do século XX e depois diante das ditaduras militares dos anos de 1960 a 1980. Mesmo assim, tivemos aqui um momento exemplar de como o contexto e a maneira de responder a ele podem mudar o rumo da reflexão teológica, suas prioridades e métodos.

Importa assinalar mais um ponto fundamental dessa teologia que nasceu no período analisado e cujos reflexos se fizeram sentir na missão cristã. A relação com o contexto se deu a partir de uma opção fundamental. Tratava-se de aceder ao evangelho a partir dos pobres ou empobrecidos, a partir da práxis histórica em busca de libertação dos poderes que os oprimiam.⁵³¹ Foi a partir dessa opção que se passou a compreender a mensagem de Cristo e a própria pessoa de Jesus de Nazaré no contexto de uma “práxis transformadora” (José Míguez Bonino).⁵³² Houve um redescobrimento de uma intuição de Guamán Poma de Ayala, no século 17, para quem “há de se saber claramente com a fé que onde está o pobre está o próprio Jesus Cristo”.⁵³³ Necessariamente, esta releitura do evangelho exigiu uma nova

⁵³¹ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. Práxis de libertação. Teologia e anúncio. **Concilium**, Petrópolis, ano. 96, n. X (6), -. 735-752, 1974. MÍGUEZ BONINO, José. Visão de mudança social e de sua tarefas por parte das igrejas cristãs não-católicas. VV. AA. **Fé cristã e transformação social na América Latina**. Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 160-179.

⁵³² É possível observar a riqueza desse momento vivido nas igrejas e na reflexão teológica protestante acompanhando sua hinologia autóctone. Seguem exemplos de alguns hinos: **Que estou fazendo se sou cristão?** Letra de João Dias de Araújo (1967) e música de Décio E. Lauretti (1974), in MARASCHIN, Jaci C. (Ed.). **O novo canto da terra** (hinário). São Paulo: Instituto Anglicano de Estudos Teológicos, 1987, n. 160. Nesse hinário se encontram inúmeras canções compostas por Jaci Maraschin, teólogo, liturgista e musicista anglicano, organizador deste hinário. Cf. também PASTORAL POPULAR LUTERANA. **O povo canta**. Palmitos, 1994. Nesse hinário se encontram canções que se tornaram muito conhecidas no mundo ecumênico: **Jesus Cristo, esperança do mundo**, letra do pastor Silvio Meincke e música de Edmundo Reinhardt e João C. Gottinari; **Resistência**, letra e música do pastor Dr. Rodolfo Gaede Neto; **Senhor, se tu me chamas**, letra e música do frei Luis Carlos Susin.

⁵³³ Apud SOBRINO, Jon. **Jesus, o libertador**. I – A história de Jesus de Nazaré. São Paulo: Vozes, 1994, p. 25. Nos meios evangélicos nos anos de 1960, esta consciência para a presença de Cristo na realidade dos pobres, começou a se fazer sentir com evidência em vários setores do protestantismo. Cf. SCHLIEPER, Ernesto Th., 1974, p. 167-170.

crisologia, que em certos momentos foi causa de tensões nas igrejas e motivo para divisão e polarização.

Uma teologia da missão com vistas aos desafios do século 21 tem muito a aprender dessa caminhada já realizada na América Latina. Será um verdadeiro teste para a atual e as próximas gerações das igrejas cristãs encontrar caminhos plausíveis, bem como os instrumentos e meios adequados ao propósito de dar testemunho ao mundo das razões para crer no evangelho do reino, da justiça, paz e liberdade.⁵³⁴

No que segue vou apresentar desafios que me parecem centrais para uma teologia da missão que encare com seriedade o mundo atual e as possibilidades de mudança. Vou enfatizar perspectivas teológicas que traduzam a com-paixão como práxis missionária que, ao mesmo tempo, permita a autocrítica de propostas tanto eclesiais quanto sociais. O intuito é desafiar igrejas, comunidades e pessoas de fé para uma perspectiva missionária transformadora, solidária e crítica, holística e sensível ao sofrimento dos mais vulneráveis, numa palavra, uma missão compassiva porque libertadora.

4.3. Missão libertadora: libertação, inculturação e pedagogia da esperança

A proposta de uma missão encarnada na realidade de trabalhadores e trabalhadoras nos inícios do século 20 tem sua origem na ousadia de padres operários franceses que foram para as fábricas num momento em que a Igreja católica romana perdia influência sobre a classe operária. Esta proposta teve seus seguidores no Brasil a partir do final da década de 1950, continuando nas décadas posteriores. Seu instrumento foi o movimento da Ação Católica, que teve importância fundamental no catolicismo brasileiro depois da Segunda Guerra Mundial. Eu a conheci como estudante de teologia na década de 1970, quando fiz amizade com diversos padres que assumiram esta imersão no mundo desafiador da classe operária brasileira, principalmente em centros metropolitanos como São Paulo, Recife, Porto Alegre e outras cidades. Esta experiência pastoral-missionária teve sucedâneos em vários países da América Latina e, em certos lugares, contou também com tímida presença protestante.

⁵³⁴ Cf. ESCOBAR, Samuel. *La fe evangélica y las teologías de la liberación*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987.

Mais tarde vieram as experiências pastorais de inserção no mundo camponês que, no Nordeste, deu origem à teologia da enxada sob a inspiração solidária de teólogos comprometidos com a melhoria das condições de vida da população camponesa, secularmente explorada nos canaviais e latifúndios daquela região. Um dos mais importantes foi, sem dúvida, José Comblin que hoje ainda continua com sua teimosa aposta na educação cristã do povo das comunidades como a melhor forma de evangelização e missão que a igreja cristã pode realizar no contexto brasileiro. Foi Comblin que, com um grupo de seminaristas católicos no Recife, formulou a teologia da enxada, tentativa de estudar teologia a partir do trabalho duro da terra lado a lado com camponeses pobres, geralmente meeiros de terra alheia. Outros importantes teólogos que participaram do projeto foram Eduardo Hoornaert, historiador de CEHILA, o monge beneditino Marcelo Barros, frei Clodovis Boff, o padre Reginaldo Veloso, o padre e sociólogo Humberto Plummen, religiosas e agentes de pastoral, como Valéria Rezende, Ivone Gebara, e muitas pessoas anônimas, responsáveis por uma reviravolta nas bases do catolicismo tradicional brasileiro.

Importa mencionar também a participação de pastores e pastoras protestantes como Werner Fuchs, Günter Wolff, Louraini Christmann, luteranos, Fred Morris, Günter Barth e Scilla Franco, metodistas, além de pastores presbiterianos, anglicanos e outros, que assumiram o desafio de repensar a tradição evangélica a partir do contexto brasileiro e a religiosidade de sua gente. Um destaque neste movimento pastoral-missionário é a atuação de mulheres cristãs como pastoras protestantes que, a duras penas, abriram espaço para o ministério feminino nas suas igrejas, além de buscarem uma inserção eclesial e social a partir de uma nova visão da mulher na igreja e na sociedade, mais libertadora e comprometida com a dignidade de todas as mulheres. No caso da igreja católica romana, esta tarefa coube a teólogas e religiosas que, desde os anos de 1960, deixaram os conventos para se inserirem nas periferias das cidades e em comunidades rurais, assumindo as conseqüências por vezes radicais desse novo lugar social. Entre estas corajosas mulheres, várias sofreram perseguição e mesmo o martírio! O mesmo se pode dizer de padres, pastores, lideranças comunitárias e sindicais vinculadas a grupos de base das igrejas cristãs. Curioso é que este tipo de cristianismo, que alguns analistas julgavam superado, atualmente continua atuante, ainda que não freqüente mais as manchetes dos jornais ou da grande mídia. Um exemplo digno de nota no protestantismo foi recentemente resgatado em artigo publicado no livro **Vidas**

ecumênicas.⁵³⁵ Elinete W. P. Miller traça uma breve biografia da educadora presbiteriana (IPB) Billy Gammon (1916-1974), filha de um casal de missionários presbiterianos dos EUA, nascida em Lavras (MG), e que dedicou sua vida à educação e ao ecumenismo. A pesquisadora afirma que Billy Gammon foi uma mulher de vanguarda em questões sociais, eclesiais e ecumênicas, e que suas posições e sua prática chegaram a suscitar reações da direção conservadora de sua igreja. Ela dedicou-se especialmente aos jovens, à educação popular (introduzindo a dança na escola em que lecionava, numa época em que isto era quase uma heresia) e ao ecumenismo. Richard Shaull faz um elogio a ela em seu livro de memórias, como também o pastor João Dias de Araújo.⁵³⁶ Ela arriscou-se ao defender perseguidos políticos da Ditadura Militar. Sua morte em Brasília, em virtude de um acidente, em 1974, nunca foi suficientemente esclarecida.

Em suma, aqueles anos trouxeram à luz um movimento cristão e missionário, que ultrapassou os limites confessionais, dando origem a uma rede de pessoas, comunidades e organizações civis, as quais, com esforço e também equívocos, foram descobrindo novas formas de inserção da fé cristã no meio de um povo crente, oprimido e por vezes confuso, mas teimosamente lutador. Foi um tempo de crise, mas também de oportunidades que semearam novas práticas missionárias.

A meu ver, uma remota influência dessas opções pastorais e missionárias pode ser situada no movimento dos socialistas religiosos da Alemanha do século XIX (irmãos Blumhardt, por exemplo),⁵³⁷ que influenciou toda uma geração de teólogos da maior importância no século XX como Paul Tillich, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer e outros. Outra referência histórica são as comunidades de vida de origem pietista (comunidade de Herrnhut, por exemplo) ou mais recentemente a Comunidade ecumênica de Taizé (França), surgida em plena Segunda Guerra Mundial, sob a direção espiritual do Irmão Roger Schutz, de origem protestante. Muitas comunidades evangélicas deram origem a um vigoroso movimento missionário que, mais tarde, revelou também seus limites ao vincular-se ao sistema

⁵³⁵ Cf. SINNER, Rudolf von et alii (Orgs). **Vidas ecumênicas**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre; Padre Reus, 2006, p. 25-39.

⁵³⁶ SHAULL, Richard. **Surpreendido pela graça**. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 96-99. ARAÚJO, João Dias de. **Inquisição sem fogueiras**. Rio de Janeiro; ISER, 1982, p. 24s.

⁵³⁷ SCHUENEMANN, Rolf. **Piedade e socialismo em Christoph Blumhardt (1842-1919)**. Trabalho de conclusão do bacharelado em teologia. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, abril 1983.

colonialista dos países europeus de modo acríptico e uma visão ideológica estreita que comprometeu sua continuidade no futuro.⁵³⁸

Um caso específico de curta duração, mas que deixou sua marca, encontramos na experiência da comunidade teológica alternativa do Seminário da Igreja Confessante durante o regime nazista de Hitler, sob a liderança de Dietrich Bonhoeffer.⁵³⁹ Nesse caso, a teologia se tornou um elemento de resistência ao totalitarismo. No Brasil, um exemplo destacado pelo antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro foi o da comunidade das irmãs de Jesus, da congregação de Charles de Foucault, que começou sua experiência de vida entre o povo indígena Tapirapé, no Mato Grosso, em meados dos anos de 1950. Por toda a América Latina, pode-se colher um sem número de situações em que estas idéias e práticas missionárias impulsionaram um novo jeito de ser igreja e de vivenciar o evangelho de Jesus. Dom Pedro Casaldáliga, ex-bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, no Mato Grosso, enfatiza que esta proposta de ação missionária não se sustenta a não ser por meio de uma espiritualidade missionária cujas raízes estão

no mais profundo do ser da gente: as motivações últimas, o ideal, a utopia, a paixão, a mística pela qual vivemos e lutamos e com a qual contagiamos os outros. E essa profundidade vital, em nós, é o Evangelho: sua vivência e seu anúncio na missão. Não fazemos missão apenas, somos missão.⁵⁴⁰

Para Dom Pedro e muitos outros o evangelho de Jesus Cristo é fonte, motivação, conteúdo e meta da missão libertadora. Sem o evangelho, não basta o esforço e a boa vontade de um sem número de missionárias e missionários, muitos dos quais deram o último testemunho, a doação da própria vida em nome da fé e de suas conseqüências históricas. Como exemplo trago aqui a memória do missionário espanhol Vicente Cañas, jesuíta, que dedicou os últimos anos de sua vida ao povo indígena Enauenê-Nauê, do Mato Grosso, em

⁵³⁸ Para uma avaliação do Movimento pietista, cf. DREHER, Martin N. **A igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 120-127. STEUERNAGEL, Valdir. **Obediência missionária e prática histórica**. Em busca de modelos. São Paulo: ABU, 1993, p. 92-118. BOSCH, David J., 2002, p. 326-345.

⁵³⁹ Cf. BONHOEFFER, Dietrich. **Vida em comunhão**. 3. ed. revisada. São Leopoldo: Sinodal, 1997. Sobre a Igreja Confessante, cf. VALL, Héctor. **Iglesias e ideología nazi**. El Sínodo de Barmen (1934). Salamanca: Sígueme, 1976.

⁵⁴⁰ Cf. CASALDÁLIGA, Pedro. A espiritualidade missionária. CALIMAN, Cleto; PINHEIRO, J. Ernanne (Orgs.). **O evangelho nas culturas**. América Latina em missão. 5º Congresso Missionário Latino-Americano. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 132. Para uma visão protestante da espiritualidade, cf. BRANDT, Hermann. **Espiritualidade – vivência da graça**. 2. ed. revista. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2006b.

defesa de cujo território foi brutalmente assassinado a mando de latifundiários, em 1987. Até a presente data nenhum dos assassinos e mandantes foi condenado.⁵⁴¹

Uma característica dessas experiências missionárias é a **convivência** como método de trabalho e inserção na realidade local, observando costumes, regras culturais, religiosas, ideológicas. A proposta influenciou decisivamente setores das igrejas protestantes nos anos de 1970, como metodistas, luteranos e outros, tornando-se expressão de um tipo de ecumenismo de base.⁵⁴² O que orientou esta virada na prática missionária, em face dos métodos colonialistas da missão cristã no século anterior, foi, por um lado, a percepção crítica de que não era possível continuar na tradição recebida. Por outro lado, o reconhecimento de que a realidade das pessoas e grupos sociais vulneráveis ao sistema socioeconômico dominante exigia respostas novas a partir da solidariedade com os clamores e reivindicações desses grupos sociais. Estas respostas diziam respeito a uma percepção teológica que ajudasse a superar uma experiência individualista de salvação.

A proposta da inserção missionária no mundo do outro exigiu novos referenciais teológicos, seja em termos de classe social, seja na percepção de outra cultura. Lidar com esta alteridade tornou-se desafio tanto para a prática missionária quanto para a reflexão teológica. Se esta análise estiver correta, a teologia da libertação na América Latina é tributária desse amplo movimento eclesial e social que teve suas primeiras formulações teóricas mais consistentes no decorrer da década de 1960. Para mim, a teologia da libertação inicia como teologia da missão, como uma tentativa nova, mas vigorosa de responder contextualmente, portanto, missionariamente aos desafios da realidade das maiorias empobrecidas e marginalizadas dos processos socioeconômicos que determinavam a vida de pessoas e grupos sociais subalternos nos países latino-americanos. Ao mesmo tempo, ela procurou ser uma

⁵⁴¹ Cf. TABORDA, Francisco. Irmão Vicente Cañas SJ. Um mártir pela causa de fé e da justiça (paper, s/d).

⁵⁴² Cf. ZWETSCH, Roberto E. Evangelho, missão e culturas. O desafio do século XXI. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.), 1998b, p. 237. Para a discussão sobre a pastoral da convivência na teologia alemã dos anos 1980, cf. BRANDT, Hermann. In der Nachfolge der Inkarnation oder: Das "Auftauchen Gottes" in Lateinamerika. **Zeitschrift für Theologie und Kirche**, Tübingen, p. 367-389, September 1981. BRANDT, Hermann. **Gottes Gegenwart in Lateinamerika**. Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie. Hamburg: Steinmann & Steinmann, 1992. Brandt afirma que o conceito de *convivência* tem sua origem na pedagogia do oprimido de Paulo Freire e seu sentido é o de uma vida em comum e em profunda humildade com as pessoas oprimidas para uma comunhão na luta por libertação (p. 19-24). Cf. também SUNDERMEIER, Theo. Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute. In: HUBER, Wolfgang et alii. **Ökumenische Existenz heute**. München: Kaiser, 1986, p. 49-100. Para uma crítica do uso do conceito de convivência na teologia alemã, cf. BRANDT, Hermann. **O encanto da missão**. Ensaios de missiologia contemporânea. São Leopoldo: Sinodal, EST, Cebi, 2006a, p. 70-72.

resposta cristã em face dos movimentos de esquerda motivados por ideologias socialistas e francamente críticos à herança cristã.

A palavra libertação como termo chave e símbolo de uma luta mais ampla não surgiu por acaso. Ela responde a um contexto de transformações gerais da sociedade, mas também a uma nova percepção teológica desse momento histórico.⁵⁴³ Se a palavra desenvolvimento era o novo nome da paz, como afirmara o Papa Paulo VI no Vaticano II, e a paz parecia cada vez mais distante, descobriu-se que a proposta desenvolvimentista não solucionava pela base as causas do subdesenvolvimento e da crescente distância entre ricos e pobres, entre nações de primeiro e de terceiro mundo. Em meio a estes debates, sobressai nesse momento histórico o reencontro com a palavra criadora e transformadora de Deus, quer dizer, uma experiência espiritual de renovação da fé e da visão de mundo que orientava a prática da missão cristã. Libertação das muitas escravidões que desumanizam as pessoas, sobretudo aquelas que se encontram mais vulneráveis ao poder dominante, era objetivo e esperança. A releitura do texto do Êxodo recebeu uma atenção particular, como já foi destacado por inúmeros teólogos e teólogas.⁵⁴⁴ Mas também se buscava libertação das consciências presas a um tipo de cristianismo que mais servia para justificar a ordem existente do que para induzir sua transformação. Não por último, libertação do pecado que divide a humanidade e a separa da fonte e fundamento de sua existência. Pecado aqui entendido em sua dimensão pessoal, mas também em sua pertinência estrutural como instrumento de escravidão, injustiça e morte, sobretudo dos mais pobres e enfraquecidos.⁵⁴⁵

A proposta de uma missão libertadora significou uma reavaliação da presença das igrejas na realidade socioeconômica, política, ideológica e religiosa da América Latina. Ela mexeu com estruturas eclesiais sedimentadas e com concepções ortodoxas, contribuindo decisivamente para uma nova forma de ser igreja na sociedade, ainda que passível de crítica, sobretudo ao desconsiderar a pessoalidade da vivência cristã e o consolo mútuo.

⁵⁴³ Cf. DUSSEL, Enrique. **Teologia da libertação**. Um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999. Para uma avaliação da trajetória da teologia da libertação, cf. LIBÂNIO, João Batista; ANTONIAZZI, Alberto. **20 anos de teologia na América Latina e no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1994.

⁵⁴⁴ Cf. CROATTO, José Severino. **Êxodo: uma hermenêutica da liberdade**. São Paulo: Paulinas, 1981.

⁵⁴⁵ Cf. SOBRINO, Jon. **O princípio misericórdia**. Descer da cruz os povos crucificados. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 97-158. Cf. HOFSTAETTER, Leandro Otto. **A concepção de pecado na teologia da libertação**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.

De qualquer forma, é preciso reconhecer que a convivência solidária e comprometida com a busca por melhores condições de vida está na origem de novas percepções da fé cristã e de como ela pode se tornar estímulo de transformação social. Era preciso assumir uma nova atitude diante dos destinatários do evangelho de Jesus Cristo. Um dos textos bíblicos mais importantes nessa redescoberta passou a ser a pregação de Jesus na sinagoga de Nazaré, como relatado por Lucas 4.16ss, o programa de Nazaré, não por acaso baseado numa citação do livro do profeta Isaías. O anseio por libertação encontrava aí um fundamento bíblico da maior grandeza e não desconhecia o fato de que esta mensagem seria conflituosa e sujeita a resistências, perseguição e até ameaças de morte (cf. Lucas 4.23-30).

No caso das experiências junto a operários e camponeses, isto implicou assumir o trabalho desses setores como forma de vida. No caso da inserção entre comunidades indígenas, implicou o desafio da aprendizagem de outra cultura, cuja porta de entrada normalmente é o aprendizado da língua e do modo de vida do outro num processo de aproximação humana e cultural exigente que nunca termina. Estes processos sempre são inconclusos e, de certo modo, historicamente precários. Ainda assim, foram muito significativos e redundaram em mudanças teológico-pastorais que já duram décadas, notabilizando-se por impulsionar a auto-organização de um sem número de comunidades e grupos sociais vulneráveis. Lembro aqui as comunidades de seringueiros e povos da floresta, lideradas por Chico Mendes na Amazônia e o movimento do qual ele foi o maior líder, apoiado pela igreja católica do Acre, por grupos protestantes e setores da sociedade civil organizada. Mas é preciso reconhecer também que tal auto-organização se deve a fortes impulsos de movimentos políticos, geralmente de esquerda, e à própria luta desses setores sociais e culturais por sua autonomia e direito à vida. Digno de nota é que intelectuais de esquerda apenas recentemente começaram a reavaliar posições e a reconhecer a contribuição desse cristianismo de libertação, como o fez Michel Löwy.⁵⁴⁶

Em certo sentido, pode-se afirmar que foram tais experiências que desencadearam um verdadeiro processo de reeducação missionária.⁵⁴⁷ Tal processo trouxe consigo suas próprias exigências como a de se colocar no mundo do ponto de vista do outro, a aprendizagem da

⁵⁴⁶ Cf. LÖWY, Michel. **Marxismo de libertação**. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1991. LÖWY, Michel. **A guerra dos deuses**. Religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, CLACSO, LLP, 2000.

⁵⁴⁷ Cf. ALTMANN, Lori. **Convivência e solidariedade**. Uma experiência pastoral entre os Kulina (*Madija*). Cuiabá, São Leopoldo: GTME, Comin, 1990, p. 47.

língua, o apoio a esforços de autodeterminação, o respeito às diferenças sócio-culturais, a abertura para outra cosmovisão e vivência religiosa, a participação nas lutas por melhores condições de vida e trabalho, uma nova concepção de ecumenismo.

A pastoral missionária que daí resultou foi denominada acertadamente de *libertadora*. Tanto da opressão socioeconômica quanto da discriminação étnico-cultural que impunham minoridade aos setores oprimidos das sociedades nacionais e aos outros povos. Teologicamente, foi necessário retomar a perspectiva bíblica da salvação e reinterpretar a fonte de toda teologia cristã, a mensagem evangélica do reinado de Deus, as concepções proféticas da justiça e da paz. A redescoberta do Jesus histórico, a partir da América Latina, deu-se não como um processo meramente literário ou de debate acadêmico, mas partindo desse convívio com a realidade de grupos sociais, povos e culturas em situação de sofrimento, injustiça e morte prematura. Talvez esta seja uma das características mais expressivas que diferencia a teologia política surgida no mesmo período na Europa e a teologia da libertação na América Latina. É por isso que Gustavo Gutiérrez afirmou que a reflexão teológica na América Latina deu um passo decisivo ao tornar-se uma reflexão crítica sobre e a partir da práxis histórica de libertação. Mas o que deveria ser enfatizado, com igual força, é que esta práxis tem seu fundamento na redescoberta do amor como centro da vida cristã. É esta experiência que está na raiz de uma nova concepção e vivência da fé cristã na América Latina.

Esto ha llevado a ver la fe, más bíblicamente, como un acto de confianza, de salida de uno mismo; como un compromiso con Dios y con el prójimo, como una relación con los demás. Es en ese sentido que San Pablo nos dirá que la fe opera por la caridad. [...] Ese es el fundamento de la *praxis* del cristiano, de su presencia activa en la historia. Para la Biblia la fe es la respuesta total del hombre a Dios que salva por amor. En esta perspectiva, la inteligencia de la fe aparece como la inteligencia no de una simple afirmación [...] sino de un compromiso, de una actitud global, de una postura ante la vida.⁵⁴⁸

A proposta de libertação dos entraves a uma vida digna e humanamente suportável para imensas maiorias destituídas dos mais elementares direitos sociais e culturais, constituiu-se num projeto social e teológico, cujos desdobramentos nem de longe ainda alcançaram seus limites. No início do século 21, ainda vivemos sob a demanda de transformações sociais que custam a se realizar historicamente e que continuam como desafios no horizonte de imensas maiorias neste continente. Em certo sentido, as razões socioeconômicas e culturais que deram

⁵⁴⁸ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación**. Perspectivas. Lima: CEP, 1971, p. 21.

origem a este projeto ainda estão vigentes e sem solução de continuidade, embora as demandas tenham mudado a partir de novas formas de dominação e desenvolvimento. Os indicadores socioeconômicos, as mudanças políticas, a nova inserção dos países latino-americanos no mundo globalizado, ainda que apontem para mudanças alvissareiras, dão conta que, em contrapartida, a distância entre pobres e ricos tem aumentado nos países latino-americanos, a miséria mostra sua face das mais diferentes e absurdas formas, agravada agora por uma nova conjuntura internacional dominada por um sistema globalizado e cuja hegemonia está restrita ao capital volátil do sistema financeiro, sem compromissos as sociedades nacionais. Esta nova conjuntura desafia os governos democráticos eleitos nos anos subsequentes aos regimes militares. Ademais, há que considerar as dificuldades próprias das novas relações internacionais sob hegemonia norte-americana e seu projeto imperialista, e os prognósticos de uma crise ecológica de proporções imponderáveis nas próximas décadas.

A precarização das relações de trabalho, a terceirização praticada pelas empresas, a perda gradativa dos direitos a uma previdência social garantida e que permita uma aposentadoria digna, as exigências crescentes por qualificação profissional, um sistema educativo elitizante e pouco eficiente para as novas gerações, todos estes fatores e muitos outros apontam para uma realidade que interfere diretamente na prática eclesial e missionária. Não por acaso, as igrejas pentecostais vem se apresentando nesse complexo cenário com respostas imediatas para necessidades religiosas e simbólicas de grandes setores sociais que enfrentam a insegurança, a violência e a falta de perspectivas sem sinais de solução à vista. Numa avaliação superficial, se poderia imaginar que só convencem estas camadas ou setores sociais propostas religiosas que reforcem o seu imaginário e o combinem com resultados práticos imediatos e intransferíveis.

Se no passado recente a missão libertadora soube responder aos desafios dos sinais dos tempos, dando origem às comunidades eclesiais de base, que se fortaleceram a partir de uma nova leitura bíblica caracterizada pela relação dinâmica entre fé e vida, neste momento histórico ela se debate com novas questões para as quais ainda não apresenta respostas convincentes. Entre elas, a pergunta pela relação com a diversidade cultural, a busca por segurança e alternativas de vida, e a posição diante do pluralismo religioso, há muito presente na realidade latino-americana, mas só recentemente assumido como desafio que exige exame

e uma resposta pastoral e missionária mais adequada à complexidade do fenômeno religioso na América Latina.⁵⁴⁹

Em se tratando do desafio das culturas, uma resposta missionária importante consistiu na proposta da inculturação ou evangelização inculturada. Como Paulo Suess a definiu, em analogia com a encarnação do Filho de Deus, a inculturação é um processo de inserção sociocultural que visa uma “aproximação radical e crítica entre Evangelho e culturas”.⁵⁵⁰ Suess acrescenta que tal aproximação é um pressuposto para a comunicação da boa notícia do amor de Deus nas diferentes culturas e que nela se entrelaçam duas dimensões inseparáveis da missão cristã: meta e método, ou seja, o universal da salvação oferecida por Deus com o particular da presença missionária, sempre aquém do ideal imaginado.

A inculturação é necessária, imprescindível. Em outros lugares, ela recebeu diferentes nomes. Em documentos do CMI, aparecem os termos indigenização, tradução do evangelho para uma determinada cultura ou ainda endoculturação.⁵⁵¹ Mesmo que não seja possível justapor estes conceitos, importa enfatizar que eles expressam uma questão central da evangelização e missão nos tempos atuais: assumir criticamente a relação entre evangelho e culturas é condição para uma prática missionária que se pretenda libertadora e represente efetivamente uma nova experiência de Deus em cada contexto social ou cultural.

O mérito dessa proposta teológico-pastoral é ter demonstrado que o processo comunicativo do evangelho exige uma reinterpretação da fé e da própria história da missão cristã, de acordo com o contexto em que ela se insere. Ao mesmo tempo, desafiou para um testemunho evangélico profético e libertador, que se concretiza pela convivência, o serviço amoroso e o despertar de uma esperança que supera a aparente irreversibilidade de certos momentos históricos. Quer dizer, a inculturação libertadora é uma prática e uma metodologia que tem por fundamento o evangelho do reino anunciado por Jesus e por meta a esperança de novos céus e nova terra, outra forma de dizer reinado de Deus. Em suma, a inculturação, superando as propostas aculturativas e integracionistas, é um aproximar-se do outro, mediante a inserção, a convivência respeitosa, a valorização do outro, sem imposição de premissas externas ou exigências condicionais. A inculturação se dá no aproximar-se do outro, num

⁵⁴⁹ Cf. *Concilium*, 2007/1.

⁵⁵⁰ Cf. SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. Ensaios de missiologia. São Paulo: Paulus, 1995, p. 184.

⁵⁵¹ Cf. CMI. *Missão e evangelização: uma afirmação ecumênica* (1982). Rio de Janeiro: CEDI, 1983.

diálogo que se pretende simétrico e mutuamente enriquecedor. É uma proposta de duas vias, sendo, portanto, uma tentativa não etnocêntrica de se relacionar evangelicamente com povos e comunidades dominadas, que lutam por espaços de manifestação autônoma. Inculturação implica revisão da história da missão cristã, mas ao mesmo tempo uma mudança de mentalidade por parte de missionários e missionárias. E isto é assim porque ao assumir a relação com o outro como algo aberto e valioso, ao optar por uma aproximação permeável à cultura e ao modo de ser do outro, não se permanece mais o mesmo. Esta é a essência do diálogo. Este é o valor da inculturação como método missionário.⁵⁵²

Mas é necessário acrescentar outro dado da questão. Faz parte do processo acima descrito a inculturação do evangelho, enquanto palavra criadora de uma nova realidade, palavra que salva e liberta desde a raiz a humanidade enredada em sua própria teia de interesses. Tal inculturação ou recepção do evangelho no contexto local jamais será obra de quem anuncia ou testemunha a boa notícia. É tarefa que cabe precisamente ao ouvinte do evangelho. Historicamente, a missão cristã sempre precisou encontrar os caminhos da tradução do evangelho. Foi assim já na comunidade primitiva que registrou a mensagem na língua grega. Esta passagem da língua de Jesus para a língua grega representa a primeira inculturação. E é algo extraordinário aproximar-se do evangelho de Jesus a partir das primeiras testemunhas em categorias de pensamento e linguagem próprias do mundo grego, o que demonstra, simultaneamente, a força da palavra evangélica e a necessidade intrínseca de traduzir o evangelho em cada novo contexto em que é proclamado, ouvido e crido. Ora, este processo significou assumir o risco da reinterpretação e a ousadia da proclamação da mensagem recebida. Teologicamente, isto só pode ser obra do Espírito Santo. O mesmo Espírito que atua ao longo da história da missão cristã, impulsionando a concretização da mensagem e corrigindo erros e limitações humanas de toda ordem.

Cabe acrescentar outra dimensão da missão libertadora. Só se consegue compreender a relevância dessa mudança teológico-missionária levando em conta que ela aconteceu mediante uma prática pedagógica de libertação, pensada em seus inícios como pedagogia do oprimido e mais recentemente renomeada como pedagogia da esperança. Aqui evidentemente estou me referindo à contribuição do grande educador brasileiro Paulo Freire e de todos aqueles e aquelas que deram continuidade a uma prática pedagógica transformadora mediante

⁵⁵² Cf. ZWETSCH, Roberto E. **Com as melhores intenções**. São Paulo: FTNSA, 1993, p. 402ss; 413-449.

a conscientização e a mudança de mentalidade de milhões de pessoas e de milhares de grupos sociais e comunidades espalhadas por todo o continente. A pedagogia libertadora teve o mérito de demonstrar que ninguém educa ninguém e que ninguém se educa sozinho, mas que os seres humanos se educam em comunhão e que esta comunhão pode mudar situações aparentemente sem perspectivas de transformação.⁵⁵³

A pedagogia da esperança, como definida por Paulo Freire, é um reencontro com a pedagogia do oprimido, só que reavaliada a partir dos erros e inconsistências que aquela pedagogia foi demonstrando ao longo do tempo. Paulo Freire reconhece que, no domínio das estruturas socioeconômicas, “o conhecimento mais crítico da realidade, que adquirimos através de seu desvelamento, não opera, por si só, a mudança da realidade”.⁵⁵⁴ Quer dizer, a conscientização das pessoas sobre sua real situação, ainda que esta seja um primeiro e importante passo, não basta. Pois, mesmo que consigam compreender criticamente as raízes de sua opressão, as pessoas ainda não deram o passo para superá-la. E este passo só é possível mediante o engajamento na luta política pelas transformações das condições concretas em que ocorre a opressão e as injustiças.

A pedagogia da esperança emerge de um novo imaginário que produz o anelo por um mundo diferente que, mesmo ausente, se propõe como possível num horizonte utópico. Paulo Freire acrescenta que tal pedagogia é a possibilidade de as classes populares e outros setores oprimidos acederem a uma linguagem que consiga desenhar um mundo novo. Para ele, este exercício de antecipação do futuro, o da linguagem da esperança, é uma das questões centrais da educação popular ou de uma educação libertadora: “a da linguagem como caminho de invenção da cidadania”.⁵⁵⁵ Freire confirma o que Juan Luis Segundo já afirmara em seu livro **Liberación de la Teología**, em 1974, isto é, que ensinar não é simples transmissão de

⁵⁵³ Sobre a pedagogia da libertação, cf. FREIRE, Paulo. **Pedagogía del oprimido**. Montevideo: Tierra Nueva, 1970. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é o método Paulo Freire**. São Paulo: Brasiliense, 1981. PREISWERK, Matthías. **Educación popular y teología de la liberación**. San José, Costa Rica: DEI, 1994. GEORGE, Sherron K. **Igreja ensinadora**. Fundamentos bíblico-teológicos e pedagógicos da educação cristã. Campinas: Luz para o Caminho, 1993. Sobre a trajetória ecumênica de Paulo Freire, cf. ANDREOLA, Balduino; RIBEIRO, Mario Bueno. **Andarilho da esperança**. Paulo Freire no CMI. São Paulo: ASTE, 2005. Para desdobramentos mais recentes, cf. STRECK, Danilo R. **Pedagogia no encontro dos tempos**. Ensaios inspirados em Paulo Freire. Petrópolis: Vozes, 2001. Para uma visão crítica, cf. ASSMANN, Hugo. **Reencantar a educação**. Rumo à sociedade aprendente. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. SUNG, Jung Mo. **Educar para reencantar a vida**. Petrópolis: Vozes, 2006.

⁵⁵⁴ Cf. FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**. Um reencontro com a pedagogia do oprimido. Notas de Ana Maria Araújo Freire. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, p. 32.

⁵⁵⁵ FREIRE, 1993, p. 41. Cf. também ALVES, Rubem. **Religión: ¿opio o instrumento de liberación?** Montevideo: Tierra Nueva, 1970.

conhecimentos, mas um aprender a aprender, processo que humanamente falando jamais acaba: “ensinar é um ato criador, um ato crítico e não mecânico. A curiosidade do(a) professor(a) e dos alunos, em ação, se encontra na base do ensinar-aprender”.⁵⁵⁶

A pedagogia como compromisso de vida exige coerência. Nisso Freire mostrou-se irredutível ao longo de sua vida. Mesmo quando teve de mudar de opinião e refazer sua linguagem, ele constatou: “Posso, no processo de agir-pensar, falar-escrever, mudar de posição. Minha coerência assim, tão necessária quanto antes, se faz com novos parâmetros. O impossível para mim é a falta de coerência, mesmo reconhecendo a impossibilidade de uma coerência absoluta”.⁵⁵⁷

A pedagogia da esperança é radicalmente democrática e respeitosa de quem pensa diferente. Mas assume como tarefa política a necessidade de dialogar a exaustão. E isto, sem dúvida, é parte indispensável de uma boa prática teológico-missionária, sobretudo num contexto religioso pluralista e marcado por desigualdades e injustiças que corroboram discriminações de todo tipo. Escreve Freire:

O que me move a ser ético é saber que, sendo a educação [...] diretiva e política, eu devo, sem jamais negar meu sonho ou minha utopia aos educandos, respeitá-los. Defender com seriedade, rigorosamente, mas também apaixonadamente, uma tese, uma posição, uma preferência, estimulando e respeitando, ao mesmo tempo, o direito ao discurso contrário, é a melhor forma de ensinar, de um lado, o direito de termos o dever de “brigar” por nossas idéias, por nossos sonhos e não apenas de aprender a sintaxe do verbo haver, de outro, o respeito mútuo.⁵⁵⁸

Uma missão libertadora que assume o diálogo com o *outro* e defende o seu direito deverá assumir uma relação pedagógica imbuída desses princípios. Do contrário, será mais uma vez uma missão heterônoma, portanto, uma missão espúria que, afinal, compromete o dom mais importante do evangelho: a graça da liberdade da escravidão do pecado, que liberta para o serviço do amor, que dignifica a pessoa humana amada por Deus (cf. Gálatas 5.1ss).

Com isto, passo ao próximo item em que vou analisar uma nova compreensão e vivência de igreja, isto é, igreja-em-missão.

⁵⁵⁶ Cf. FREIRE, 1993, p. 81.

⁵⁵⁷ FREIRE, 1993, p. 66.

⁵⁵⁸ FREIRE, 1993, p. 78.

4.4. Igreja-em-missão: proclamar, servir, acompanhar

A teologia ou doutrina da igreja cristã começa com a correta compreensão da sua dependência em relação ao Deus que a chamou à existência. A igreja não é uma realidade primordial. Ela não vive por si e para si, mas é uma realidade derivada e a serviço do Deus criador e redentor da humanidade. Pode-se analisar a igreja sob distintas perspectivas: histórica, sociológica, sócio-psicológica, filosófica, econômica, ideológica e outras. Estas perspectivas crescentemente são levadas em conta nas teologias contemporâneas, até mesmo para o próprio bem da igreja e sua missão, ainda quando extremamente críticas à igreja. Mas para uma teologia da missão é necessário considerar a realidade teológica que define a igreja, seu ser, sua tarefa, suas características essenciais.

Nesse sentido, ultimamente a doutrina da trindade tem sido considerada a referência teológica mais adequada para se definir a igreja (cf. 1.2.3). Esta doutrina situa a igreja dentro da obra do Espírito de Deus neste mundo e o propósito divino de resgatar a humanidade e a própria criação para uma nova relação com o criador (Romanos 8.19ss), relação esta que se efetiva por graça e amor como expressões da compaixão e da misericórdia de Deus por sua criação.⁵⁵⁹ “[Deus] deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade”, escreveu o autor de 1 Timóteo (1 Timóteo 2.4; cf. ainda Efésios 1.17s; Colossenses 3.10; 2 Pedro 1.3; 2 Pedro 3.18; Hebreus 10.26; Romanos 11.33ss). Ou ainda, como o afirmou Hans Küng:

A igreja não é um estágio preliminar, mas um *signal anticipatório* do reinado definitivo de Deus: um sinal da realidade do reinado de Deus já presente em Jesus Cristo, um sinal da consumação vindoura do reinado de Deus. O sentido da igreja não reside nela mesma, no que ela é, mas naquilo em cuja direção está se movendo, É o reinado de Deus que a Igreja espera, testemunha, proclama [...] ela é sua voz, seu anunciador, seu *arauto*. Só Deus pode trazer seu reinado; a Igreja se devota inteiramente a seu serviço.⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ Cf. HEFNER, Philip J. A Igreja (Nono lócus). In: BRAATEN, Carl E. & JENSON, Robert W. (Eds.). **Dogmática cristã**. Vol. 2. São Leopoldo; Sinodal, IEPG, 1995, p. 193-253.

⁵⁶⁰ Apud HEFNER, 1995, p. 251. O reino de Deus é a meta da missão e a igreja existe em função dele. Para uma visão latino-americana, cf. ECHEGARAY, Hugo. **La practica de Jesús**. Lima: CEP, 1980. NEUTZLING, Inácio. **O reino de Deus e os pobres**. São Paulo: Loyola, 1986. BRAKEMEIER, Gottfried. **Reino de Deus e esperança apocalíptica**. São Leopoldo: Sinodal, 1984. PIXLEY, George V. **O reino de Deus**. São Paulo: Paulinas, 1986. Para uma visão da práxis pastoral de libertação, cf. CASALDÁLIGA, Pedro. **Na procura do reino**. Antologia de textos – 1968-1988. São Paulo: FTD, 1988.

Philip Hefner define a igreja como “a comunidade que está explicitamente centrada na articulação e revelação dos propósitos de Deus em Jesus Cristo. Esta centralização é a dimensão decisiva da identidade, vida e sentido da igreja”.⁵⁶¹ A igreja é a comunidade de Deus em Cristo. Ela não encontra sua razão de ser em si mesma, em sua boa vontade, em suas obras, em sua justiça própria. A igreja se distingue de qualquer outra comunidade terrena pelo fato de tomar “intencionalmente como sua razão de ser o testemunho explícito da *ratio* de Cristo como a chave para compreender todo o processo da natureza e da história”.⁵⁶² No início de seu ministério Jesus proclamou: “O tempo está cumprido e o reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no evangelho” (Marcos 1.15). E mais adiante, ao chamar discípulos para o acompanharem em sua peregrinação, Jesus convocou: “Vinde após mim, e eu vos farei pescadores de homens” (Marcos 1.17 e outras passagens referentes ao objetivo da atuação de Jesus, como Mateus 6.10; 6.33; 10.7; Marcos 4.11; 10.14; Lucas 6.20; 10.9; João 18.36).

Considerando o testemunho bíblico, o que impressiona no artigo sobre a igreja escrito por Hefner é que a missão perpassa do início ao fim o todo da doutrina. Quer dizer, não é possível definir dogmaticamente a igreja sem fazer referência explícita e essencial à *missão*. A partir da concepção trinitária de Deus, a teologia cristã afirma que estas três pessoas são três maneiras de Deus ser Deus e, ao mesmo tempo, são o desdobramento da própria natureza ou ser de Deus. Deus se desdobra em sua revelação e esta encontra no Filho e no Espírito o ponto mais alto, mais visível, mais próximo da humanidade. A missão é parte desse desdobramento de Deus para dentro do mundo e sua criação. Por isto, participar da missão de Deus é participar do próprio ser de Deus em seu desdobramento presente e futuro como o foi também no passado e na história de seu povo.

Deus não deixa de desdobrar-se continuamente na história e na própria natureza. Este Deus, que chama a igreja à existência por meio de seu Filho e a envia ao mundo para proclamar as suas maravilhas, evangelizar aos pobres e libertar os oprimidos (Lucas 4.18; Isaías 61.1s), é um Deus missionário que cria, envia e sustenta um povo, uma comunidade que se define a si mesma como “comunidade missionária”. Igreja é missão e esta missão não tem fronteiras. Na era da globalização, a partir da compreensão de que a missão da igreja abrange

⁵⁶¹ HEFNER, 1995, p. 200.

⁵⁶² HEFNER, 1995, p. 200.

“os seis continentes” (Conferência Mundial de Missão e Evangelização, México 1963),⁵⁶³ percebeu-se que a dimensão missionária da igreja não era algo que se juntava por acréscimo às atividades da igreja. A dimensão missionária da igreja é constitutiva de sua razão de ser e existir.⁵⁶⁴ Além disso, descobriu-se também que missão nunca é uma via de mão única, mas de mão dupla; ela exige um relacionamento de reciprocidade entre quem é enviado e quem recebe a mensagem de Deus. Na missão não existe a possibilidade de somente ensinar ou somente aprender. O que prevalece é a relação de enviados e destinatários diante do evangelho que liberta e salva a ambos.

Outra percepção importante é assumir a contextualidade da igreja na própria cultura e sociedade. Hefner escreveu: “Se uma igreja se estende além dos limites de sua cultura, é para assistir outras igrejas em sua missão, e não para fazer essa missão no lugar delas”.⁵⁶⁵ Esta posição é responsável por uma verdadeira reviravolta nos propósitos missionários de muitas igrejas do hemisfério norte e, principalmente, de agências e sociedades missionárias. Ela contesta práticas de invasão ou conquista, geralmente imbuídas de boa vontade, mas envoltas num paternalismo que desvirtuou o evangelho e seu anúncio. Os séculos de colonialismo dos países do hemisfério norte contaminaram a ação missionária das igrejas. Com raras exceções, missionários e missionárias foram coniventes com este sistema.⁵⁶⁶ Em verdade, ela propõe o diálogo e a parceria como caminhos mais justos para a efetivação da missão de Deus.⁵⁶⁷ Tal parceria corresponde à mutualidade que existe primeiro em Deus mesmo, na Trindade de amor e envio. A mutualidade presente em Deus mesmo é

fundamento e modelo para todas as práticas nas parcerias de missão. A *mutualidade* na missão é uma troca de dons, um relacionamento mais horizontal do que vertical, que não cria dependências nem exerce dominação. A missão mútua é inerentemente cooperativa. Agimos *com* a outra pessoa. [...] A mutualidade requer paciência, abertura, reciprocidade e honestidade.⁵⁶⁸

⁵⁶³ Cf. SCHERER, James A. **Evangelho, igreja e reino**. Estudos comparativos de teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, EST/IEPG, 1991, p. 82s.

⁵⁶⁴ Cf. BLAUW, Johannes. **A natureza missionária da igreja**. Exame da teologia bíblica da missão. São Paulo: ASTE, 1966.

⁵⁶⁵ HEFNER, 1995, p. 203.

⁵⁶⁶ Cf. PIEDRA, Arturo. **Evangelização protestante na América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, CLAI, 2006, p. 17-113.

⁵⁶⁷ Cf. GEORGE, Sherron K. **Participantes da graça: parceria na missão de Deus**. São Leopoldo: Sinodal, CLAI, 2006, 85-167.

⁵⁶⁸ Cf. GEORGE, Sherron K., 2006, p. 86.

Esta igreja missionária se define como una, santa, católica e apostólica, como os antigos afirmaram no Credo Niceno. Cada uma dessas características do ser da igreja são expressões do dom de Deus à igreja. Ao criar a igreja como sua testemunha no mundo, Deus a fez para viver em unidade e exercer o bom testemunho (João 17.21), para ser santa porque sua propriedade, para ser universal porque está destinada a estar presente no mundo inteiro (*catolicidade* da igreja) e para ser apostólica porque constituída sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, as primeiras testemunhas de que Deus estava em Cristo reconciliando nele o mundo consigo mesmo (2 Coríntios 5.18s).

Mas além dessas afirmações, importa considerar as figuras e formas através das quais gerações cristãs procuraram expressar o ser, a tarefa e a meta da igreja enquanto realidade terrena, sujeita à transitoriedade e às ambigüidades da existência histórica. Duas imagens são significativas: igreja como o povo de Deus (1 Pedro 2.9) e igreja como o corpo de Cristo (1 Coríntios 12.12ss). Mas estas figuras se concretizaram historicamente em modelos que são parte da tradição teológica da ecumene cristã. Hefner cita cinco modelos: igreja-instituição; igreja-comunhão mística; igreja-sacramento; igreja-arauto; igreja-serva. Cada um desses modelos corresponde a uma tradição eclesiástica, ainda que se possa encontrar numa mesma tradição um ou mais desses modelos presentes e concretizados em práticas correspondentes.⁵⁶⁹

Aqui não cabe analisar cada um desses modelos. Outros já o fizeram. Importa enfatizar que em cada um dos modelos, de uma ou outra maneira, a dimensão missionária está presente. Se não por outras razões, pelo simples fato de que o Senhor da igreja a enviou a ser sal da terra e luz do mundo (Mateus 5.13-15). O que foi dito aos discípulos e discípulas de Jesus vale para a sua igreja e assim foi compreendido pela igreja dos inícios.

Ainda caberia considerar as diferentes marcas ou formas concretas que, tradicionalmente, tornam visível a igreja no mundo e são empiricamente necessárias para a sua vida e missão. São elas: ministério, liturgia e sacramentos, pregação e ensino, cura d'almas, aconselhamento ou cuidado pastoral, ordem e missão.⁵⁷⁰ Cada marca tem sua própria razão de ser e realiza uma forma de concretizar os propósitos de Deus. A meu ver, a dimensão missionária perpassa cada uma das marcas, pois todas existem em função do testemunho da fé, do louvor ao Deus triúno, da proclamação do seu evangelho, do cuidado mútuo e do

⁵⁶⁹ Cf. HEFNER, 1995, p. 222-230.

⁵⁷⁰ Cf. HEFNER, 1995, p. 231.

serviço da comunidade que anuncia o propósito de Deus. Além disso, os sinais da igreja não existem como um fim em si mesmo.⁵⁷¹ Como exemplo, basta afirmar o caráter escatológico, comunitário e, simultaneamente, missionário da ceia do Senhor. Escreveu Hefner:

A recepção [do comer e beber do corpo e sangue de Cristo] implica a apropriação íntima dos benefícios de Cristo pelo indivíduo, mas também implica íntimo amor horizontal a outros seres humanos e compartilhamento com eles. [...] Precisamente porque a liturgia e os sacramentos comunicam de forma tão poderosa o que são a Igreja e sua fé, seu testemunho precisa ser tão claro e puro quanto possível. O artigo VII da Confissão de Augsburg designa a pureza evangélica da Palavra e dos sacramentos como a pedra de toque para determinar se as igrejas estão ou podem estar em unidade.⁵⁷²

Se Deus enviou Jesus Cristo para a salvação do mundo, não para fundar ou sustentar uma igreja, podemos perguntar para que serve a igreja. Hefner argumenta que Deus instituiu a igreja para dar testemunho do que ele fez e está fazendo no mundo. Por isto é que “ela precisa direcionar seu olhar e esforço primordialmente para fora, para o mundo, e não para dentro, para si mesma. A própria essência da Igreja é testemunhar o que Deus está fazendo no mundo”.⁵⁷³

Mas como lidar com a vida concreta da igreja ou das igrejas? O plural aí decorre da realidade histórica, pois desde longa data as inúmeras divisões na igreja de Cristo romperam aquela unidade que deveria caracterizar o único povo de Deus sobre a terra.⁵⁷⁴

A teologia latino-americana há quase quatro décadas afirmou que as divisões da igreja e na igreja comprometem o seu testemunho. Não apenas a divisão religiosa e institucional, mas também a luta de classes, a separação entre clero e laicato, a discriminação por questões de etnia, gênero, condição humana e outras formas de desumanização que acabaram por fazer da proclamação do evangelho palavra desfibrada, muitas vezes incoerente e um contra-

⁵⁷¹ Cf. ZWETSCH, Roberto E. Identidade luterana. Contexto, afirmação e compromisso com a mudança na tensão criativa do evangelho. Observações para o debate da Conferência de Hermann Brandt “Identidade luterana: ética, missão e diálogo das religiões”, in: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.). **Identidade evangélico-luterana e ética**. Anais do III Simpósio sobre Identidade Evangélico-Luterana. São Leopoldo; EST, Capes, 2005, p. 68-78. Faço aí referência a uma das marcas não convencionais citada por Lutero no seu escrito **Contra Hans Worst** (1541), no qual o reformador arrola a *fome* dos ministros e do povo cristão como uma das marcas da igreja, junto com o sofrimento e a santa cruz (p. 69).

⁵⁷² HEFNER, 1995, p. 241.

⁵⁷³ HEFNER, 1995, p. 243.

⁵⁷⁴ Cf. MEYER, Harding. **Diversidade reconciliada – o projeto ecumênico**. Trad. Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2003. O autor propõe o modelo da diversidade reconciliada como um caminho para a unidade das igrejas no testemunho do evangelho para um mundo em crise.

testemunho. A igreja cristã tem diante de si um desafio permanente: libertar-se de suas ambigüidades para tornar-se – num processo de libertação que nunca acaba – sinal e sacramento de unidade e redenção para toda a humanidade.⁵⁷⁵ O que se destaca em nosso contexto é que a missão, na América Latina, exige assumir a dimensão profética da fé cristã, como denúncia das injustiças e de tudo o que desfigura o ser humano; e concomitantemente, o anúncio da liberdade e da libertação que o evangelho oferece e para o qual conclama cada pessoa e grupo humano em sua situação concreta. Este entendimento da fé e do modo de presença da igreja no mundo, em confronto com realidades de injustiça, violência e morte prematura, como afirma Gutiérrez, não é consensual. Gutiérrez até mesmo admite que se trata de minorias, mas precisamente por seu grau de compromisso eclesial, social e político, são minorias ativas, que passaram por isto a ter maior audiência dentro e fora da igreja.⁵⁷⁶ Esta renovação por que passam ainda hoje as igrejas latino-americanas, num processo contínuo, tem sido desafiadora tanto na igreja católica romana quanto nas igrejas evangélicas, sobretudo as mais abertas ao diálogo ecumênico e ao debate teológico.

Gostaria de destacar aqui este fato. A teologia latino-americana de libertação em sentido amplo surgiu não somente como uma forma de tornar relevante o propósito de Deus para o mundo. Ela arriscou propor uma nova maneira de pensar teologicamente e de elaborar a reflexão a partir da práxis histórica empreendida por pessoas e grupos que não aceitaram mais uma posição de neutralidade diante da violência, injustiça e morte de milhares de concidadãos, e irmãos e irmãs de fé.

Esta opção prática e metodológica a meu ver se deu por um motivo missionário. E este motivo diz respeito à libertação dos pobres e oprimidos para que possam recuperar e viver plenamente sua dignidade de filhas e filhos de Deus. Este processo histórico está na base do surgimento dessa teologia e reuniu em suas iniciativas tanto leigos quanto ministros, religiosos, religiosas, comunidades que foram revigoradas na caminhada. O objetivo estava claro desde o princípio, ainda que nem sempre se concretizou de maneira a evitar equívocos e ambigüidades. Gutiérrez escreveu:

una opción clara por el sector oprimido, y por su liberación, lleva a replanteamientos profundos y a una visión de la fecundidad y originalidad

⁵⁷⁵ Cf. GUTIÉRREZ, 1971, p. 125-175; 313-349.

⁵⁷⁶ GUTIÉRREZ, 1971, p. 127.

del cristianismo, así como del papel que la comunidad cristiana puede jugar en ese proceso. Al respecto, hay no sólo una voluntad reafirmada, sino experiencias concretas, de cómo dar testimonio del Evangelio en el hoy de América Latina. Pero son muchas las cuestiones que quedan por resolver, la nueva vitalidad que puede presagiarse no tiene todavía ante ella un horizonte despejado.⁵⁷⁷

O cuidado que Gutiérrez revela em seu prognóstico foi plenamente justificado pela realidade histórica posterior. As comunidades eclesiais de base, saudadas nos anos de 1970, como um modelo novo de a igreja ser, que Leonardo Boff interpretou com a expressão *eclesiogênese*,⁵⁷⁸ passaram por um processo de ascensão, reconhecido em círculos evangélicos como grande novidade no catolicismo romano da América Latina.⁵⁷⁹ Mais tarde, ocorreu uma retração nesse processo, como se observa desde a última década. Evidentemente, diversos motivos cooperaram para tanto. Mas, como sucede em todos os processos de renovação, o cansaço da primeira geração de CEBs, a orientação do papado de João Paulo II, os debates intensos no movimento ecumênico, muitas vezes, sem possibilidades de surtirem os efeitos desejados nas práticas das igrejas e ainda as profundas mudanças sócio-políticas e econômicas, isto tudo contribuiu para a desmobilização de setores cristãos que haviam assumido as causas de justiça social e por transformações políticas e sociais. Não se deveria ainda descartar também a falta de aprofundamento teológico dessas experiências generosas e inspiradoras, e mesmo certo grau de ingenuidade e idealismo que o tempo de encarregou de purgar. Além disso, considere-se o aprofundamento da economia de mercado em bases neoliberais, que exacerbou tendências como o desemprego permanente de uma parte da força de trabalho, um grau crescente de desindustrialização aliado a avanços científicos e tecnológicos profundos e muito rápidos, fatos que fazem o século 21 nascer como o século da consolidação da sociedade da informação e do conhecimento, mas também da exclusão de milhões de pessoas dos benefícios dessa sociedade. Estes e outros aspectos da realidade histórica arrefeceram o ímpeto das comunidades cristãs comprometidas com processos de mudanças sociopolíticas que tinham como horizonte uma nova sociedade, pensada a partir de uma visão socialista, seja o que isto poderia significar. Tal nova sociedade não chegou. O que

⁵⁷⁷ GUTIÉRREZ, 1971, p. 132.

⁵⁷⁸ Cf. BOFF, Leonardo. **Eclesiogênese**. As comunidades eclesiais de base reinventam a igreja. Petrópolis: Vozes, 1977.

⁵⁷⁹ Cf. ESCOBAR, Samuel. **Desafios da igreja na América Latina**. História, estratégia e teologia de missões. Viçosa: Ultimato, 1997, p. 47; 51-68. O autor afirma, citando José Comblin: “Comblin crê que o dinamismo das experiências das comunidades de base e das igrejas pentecostais demonstra que o Espírito Santo está agindo nelas” (p. 47).

tivemos como desdobramento histórico e com o que estamos nos debatendo hoje é um mundo altamente tecnologizado, dependente dos mercados financeiros e da movimentação virtual da economia, a presença de tendências nacionalistas defensivas, a globalização das economias e, ao mesmo tempo, o aprofundamento das disparidades entre países ricos e pobres, sem que as promessas do mundo novo tenham se cumprido. A sociedade da comunicação instantânea e do consumo a todo custo gera riqueza como nunca vista na história da humanidade, atíça os desejos das pessoas, faz balançar os alicerces da vida em sociedade e da própria subjetividade das pessoas, na mesma medida em que cria frustrações e um nível de violência jamais vistos nesta intensidade e com tal amplitude, seja internamente nos países e regiões, seja nas relações internacionais, ou mesmo nas relações interpessoais e comunitárias.⁵⁸⁰

Vivemos, pois, numa crise histórica sem precedentes. Esta crise que atinge as sociedades e as pessoas alcança a vida da igreja cristã e exerce uma pressão sobre ela de proporções consideráveis.⁵⁸¹ Na América Latina, seja no âmbito do catolicismo romano, seja em relação às comunidades e igrejas protestantes, não há quem não se sinta desafiado a rever suas práticas de fé e vida.⁵⁸² Se, por um lado, este é um momento agudo que exige repensar a igreja e sua missão, por outro, ele pode tornar-se instigador e uma bênção no sentido de apontar caminhos de uma nova inserção evangélica das igrejas na realidade de vida das pessoas e sociedades em que vivemos como testemunhas do evangelho de Cristo.

Nos anos de 1970, J. Moltmann escreveu que é justamente nos momentos de crise que a igreja cristã percebe as novas oportunidades que a ela se apresentam. E ela assim o faz porque seu fundamento é Jesus e seu futuro, o reino de Deus e a esperança que ele anuncia, e sua missão, que se dá na força do Espírito e da nova criação que vem do Deus triúno.⁵⁸³

⁵⁸⁰ Cf. SUNG, Jung Mo. **Sujeito e sociedades complexas**. Para repensar os horizontes utópicos. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 155-181.

⁵⁸¹ Cf. MÍGUEZ, Néstor O. Crise no povo de Deus nos tempos bíblicos. Lições para hoje? **Concilium**, Petrópolis, n. 311/3, p. 100-108, 2005. COMBLIN, José. Experiências de crise na história do cristianismo. **Concilium**, Petrópolis, n. 311/3, p. 109-120, 2005. SERNA, Eduardo de la. Crises do cristianismo na América Latina. **Concilium**, Petrópolis, n. 311/3, p. 95-99, 2005.

⁵⁸² Cf. KOHL, Manfred Waldemar; BARRO, Antonio Carlos. **Missão integral transformadora**. Londrina: Descoberta, 2005. GEORGE, Sherron Kay. Um novo paradigma da missão para o século 21. **Simpósio**, São Paulo, ano XXXVII, vol. 10, n. 46, p. 12-24, novembro 2004.

⁵⁸³ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. **La iglesia, fuerza del espíritu**. Hacia una eclesiología mesiánica. Salamanca: Sígueme, 1978, 12ss. Cf. ainda MOLTSMANN, Jürgen. **A vinda de Deus**. Escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

Sob o impulso do Espírito de Cristo, a igreja se experimenta a si mesma como comunidade a serviço do reinado de Deus no mundo, modesta como deve ser, mas ousada e fiel no compromisso e na busca da paz com justiça. Esta igreja, impulsionada pelo Espírito, não tem uma missão, mas é a presentificação da missão de Cristo que tem na igreja um instrumento privilegiado de seu envio. É por isto também que a igreja toda, sejam membros de comunidade ou suas lideranças, ministros e ministras, participa da missão.

Joaquim de Fiori, na Idade Média, escreveu que a história poderia ser dividida em três eras: a era do Pai, a era do Filho e a era do Espírito.⁵⁸⁴ Ainda que um tanto simplista esta maneira de explicar a história do mundo e das relações do Deus triúno com a humanidade, ela cumpre um papel didático ao nos alertar para o fato de que vivemos sob a era do Espírito. É o Espírito de Deus e de seu Filho Jesus quem chama e impulsiona sua igreja para viver seu amor e sua misericórdia neste mundo.

Como já afirmei, é o Espírito que cria a igreja e estimula sua criatividade. A igreja não é mera associação de pessoas religiosas, embora sociologicamente isto faça sentido. Se assim fosse, não haveria necessidade de fé, presença criadora do Espírito Santo, nem mesmo grandes objetivos com respeito à vida ou à morte das pessoas. Bastaria boa vontade, um rol de regras de convivência, objetivos altruístas. Ocorre que a igreja cristã é bem mais do que uma associação de boa vontade e serviços voluntários. Ela é uma comunidade que nasce do Espírito e que vive, cresce e se realiza no poder do Espírito de Deus.

A primeira obra do Espírito Santo é criar nas pessoas, na igreja, a fé que liberta. E é ele quem mantém, alimenta e torna viva, atuante e inspiradora esta fé. Assim, a fé que nasce da escuta atenta do evangelho, que confere nova vida às pessoas, não pode servir apenas para fins individuais e egoístas. A fé é e se torna ativa no amor (Gálatas 5.6). Ela não poderia ser fé cristã se não fosse assim, pois ela é a fé que nasce no encontro com o Cristo ressuscitado, encontro que se renova a cada passo da caminhada cristã. Ora, esta fé se faz *serviço*, diaconia, processo de libertação e transformação.

O serviço cristão é parte indispensável da missão da igreja tanto quanto a proclamação do evangelho. Não é por outra razão que evangelização e diaconia andam juntas e são como os dois lados da mesma moeda do evangelho. É no serviço que a missão de Deus se realiza

⁵⁸⁴ Cf. WALKER, Wiliston et alii. **História da igreja cristã**. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2006, p. 373-375.

como misericórdia e com-paixão. A fé que nasce do Espírito dá frutos. Como diz o evangelho, uma árvore boa dá bons frutos (Mateus 7.17). Fruto do Espírito é o desprendimento que anima a comunidade e as pessoas crentes no sentido de servir outras pessoas conforme suas necessidades e urgências. Isto é assim porque a fé aprende de Cristo, o qual “não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos” (Mateus 20.28). E o teste para quem ama é aprender a caminhar com o outro e, no limite, “dar a própria vida em favor dos seus amigos” (João 15.13).

Uma das características do serviço cristão é que ele assume diferentes facetas, não tem limites preestabelecidos, se vale da criatividade e ousadia próprias de quem conheceu a liberdade. Não a liberdade de tudo e de todos, liberdade que gera o egoísmo utilitarista. Mas a liberdade que se dá no assumir compromissos, compartilhando saberes, posses e a própria vida. Este tipo de serviço libertador pode causar surpresas e superar preconceitos de todo tipo, raciais, étnicos, sociais, culturais, de classe. Tal serviço tem por fim a transformação deste mundo e seu fundamento é o amor de Deus por sua criação (Romanos 12.1s).⁵⁸⁵

Uma igreja que vive no poder do Espírito é uma igreja que experimenta o poder vivificador e santificador de Deus. O Espírito de Deus habita em nós pela fé. Este mesmo Espírito confere dignidade às pessoas. Ele levanta a cabeça dos abatidos, fortalece pessoas enfraquecidas, suscita alternativas onde parece não haver saídas, faz nascer nos corações uma com-paixão tão grande que pode mover o mundo. Isto é assim porque Deus e seu Espírito atuam no mundo para a salvação de todas as pessoas. Ora, o poder do Espírito é para a vida e não para a morte (Deuteronômio 30.19; Romanos 8.6).

Uma proposição contemporânea para descrever a igreja missionária é dizê-la como *igreja-em-missão*, como o formulou David J. Bosch.⁵⁸⁶ Sua tese é que estamos vivendo um período de transição na história da missão entre um paradigma que não mais satisfaz aos propósitos do testemunho do evangelho e um novo que não encontrou ainda seus contornos nítidos. A igreja-em-missão responderia a este novo que está por nascer.

Uma das características dessa igreja que aceita rever seu passado de colonialismo, de aliança com poderes opressores e de um divisionismo escandaloso, é assumir o desafio de

⁵⁸⁵ Cf. CASTRO, Emílio. **Servos livres**. Missão e unidade na perspectiva do reino. Rio de Janeiro: CEDI, Liberdade, 1986, p. 105-121.

⁵⁸⁶ Cf. BOSCH, 2002, p. 439ss.

tornar-se *igreja-com-os-outros*, como defendeu Theo Sundermeier.⁵⁸⁷ Sundermeier arrola exemplos que procedem da América Latina e comenta a proposta de uma missão que se dá ou realiza na *convivência* com o outro. Tal convivência é decorrência da fé em Cristo e do testemunho do seu reino. Ela não se sustenta sozinha, mas por causa da retaguarda de uma comunidade de fé que vive no poder do Espírito.

Esta proposta de missão no caminho pode ser entendida, como em certos círculos cristãos latino-americanos, como a *igreja solidária*, uma igreja que caminha neste mundo e acompanha pessoas, povos e grupos, sem fazer distinção ou exigir pré-requisitos. Uma igreja que *al andar se hace camino*, como no poema de Antonio Machado,⁵⁸⁸ assume diferentes desafios como, por exemplo, a dignificação da vida de pessoas marginalizadas como prostitutas ou pessoas contaminadas pelo vírus HIV; ou o resgate à visibilidade de pessoas com deficiência, de povos indígenas, de comunidades afroamericanas discriminadas por causa da cor da pele e da condição social, ou mesmo de mães solteiras, de pessoas com diferentes orientações sexuais, de moradores de rua que não tem onde reclinar sua cabeça. Esta igreja que ultrapassa fronteiras, que no caminho descobre rostos do evangelho que não podemos conhecer *in abstracto*, isto é, aparte da experiência concreta, vai se constituindo como uma comunidade de esperança, e esperança solidária.⁵⁸⁹ Ela assume a cruz dos crucificados, mas avança em fé na direção do reinado de Deus e sua justiça. Ela vive na dialética de uma tensão criativa, como sugeriu Bosch:

Vivendo na tensão criativa de, ao mesmo tempo, ser chamada para fora do mundo e ser enviada ao mundo, ela [a igreja] é desafiada a ser o jardim experimental de Deus na terra, um fragmento do reinado de Deus, tendo “as primícias do Espírito” (Rm 8.23) como penhor do que há de vir (2 Co 1.22).⁵⁹⁰

Nesse sentido, esta igreja vai se tornando uma comunidade alternativa e contestadora num mundo sem coração e cujos ídolos apontam exclusivamente para os símbolos do sucesso, da magia das luzes. Um mundo que faz todo o possível para encobrir as sombras, os fracassos e exclui as pessoas que vão caindo pelas calçadas sem dó nem piedade. Uma igreja em

⁵⁸⁷ Cf. SUNDERMEIER, Theo. *Konvivenz als Grundstruktur ökumenisches Existenz heute*. In: HUBER, Wolfgang et alii. *Ökumenische Existenz heute*. Münche: Kaiser, 1986, p. 65.

⁵⁸⁸ Cf. MACHADO, Antonio. *Poesias*. 25. ed. Buenos Aires: Losada, 1996, p. 165.

⁵⁸⁹ Cf. Canção da caminhada, de Simeí MONTEIRO, in: PPL, 1994, 154.

⁵⁹⁰ Cf. BOSCH, 2002, p. 29, 593, 605ss.

esperança solidária como a que visualizo a partir do evangelho e com-paixão divinas só pode ser ecumênica na sua autocompreensão e solidária na prática missionária. É o que vou abordar brevemente no tópico seguinte.

4.5. Missão ecumênica: convivência, confiança, solidariedade

Se o século 19 foi considerado o grande século das missões, o século 20 foi o século do ecumenismo, ainda que o movimento ecumênico não ande em linha reta e sempre em ascensão. No entanto, as relações entre missão e ecumenismo são tensas, polêmicas e, por vezes, até de antagonismo. Se missão é entendida como evangelização e conversão a uma determinada denominação, então está descartada a possibilidade de estabelecer uma relação ecumênica. Prevaecem o exclusivismo confessional e o separatismo. Se, porém, entendemos missão como a ação de Deus que chama a todos por igual para sermos povo enviado a anunciar o evangelho da salvação ao mundo para a libertação das pessoas, para recuperar a imagem de Deus e assim participar da glória do seu reino, não só na eternidade, mas já agora em meio à provisoriedade do tempo histórico, então ecumenismo – como busca da unidade no testemunho do evangelho de Deus para que o mundo creia – torna-se convite e compromisso que convoca cristãos e igrejas de maneira integral e desafiadora.⁵⁹¹

Missão em perspectiva ecumênica é, pois, um aspecto relevante e necessário numa teologia da missão entendida como com-paixão. Divisões na igreja cristã foram recorrentes desde o início do cristianismo. Mas o escândalo da divisão decorrente da missão moderna perturbou a consciência cristã, principalmente no final do século 19. Na África, por exemplo, houve disputas de território entre agências missionárias e igrejas. As organizações missionárias dividiam entre si os territórios a fim de evitar disputas entre pessoas convertidas.⁵⁹² Ou como registra um documento recente:

O movimento ecumênico moderno nasceu no seio de entidades e igrejas protestantes. Durante o século 19, em que países protestantes se tornaram potências econômicas e políticas mundiais, diferentes igrejas evangélicas desses países enviavam missionárias e missionários a grandes regiões não cristãs do mundo, como a Ásia, a África e as ilhas do Oceano Pacífico. Muitas vezes, numa mesma cidade ou aldeia, pessoas de igrejas cristãs

⁵⁹¹ Cf. ZWETSCH, Roberto E. Missão e ecumenismo: desafios e compromissos. **Caminhando com o Itepa**. Passo Fundo, ano XX, n. 71, p. 12-31, dezembro 2003.

⁵⁹² Cf. SCHERER, 1991 p. 17-22.

diferentes anunciavam a mesma fé, o mesmo batismo, o mesmo Deus Trino, Pai e Mãe de todos. Essa experiência dolorosa de testemunho dividido do Deus-comunidade motivou muitas igrejas evangélicas da Europa e dos Estados Unidos a se aproximarem cada vez mais uma das outras.⁵⁹³

Na verdade, as duas grandes guerras mundiais do século 20 (1914-1918 e 1939-1945), destruíram não só países e milhões de vidas humanas, mas também comprometeram a inaugurada caminhada ecumênica e retardaram por mais de duas décadas o processo de busca da unidade cristã em testemunho, doutrina e ação. Somente após o término da Segunda Guerra, reiniciaram-se as conversações e encontros que culminaram na formação, em 1948, do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em assembléia reunida em Amsterdam, Holanda. Sua sede foi estabelecida em Genebra, Suíça, onde se encontra até nossos dias.⁵⁹⁴

Desde então, o CMI vem desenvolvendo um incansável esforço pela causa da unidade cristã em todo o mundo, no sentido de concretizar a palavra conhecida da oração sacerdotal de Jesus em João 17.21. As Conferências Missionárias, principalmente depois que o Conselho Missionário Internacional se incorporou ao CMI (1961), tornaram-se um fórum privilegiado para o debate e o entendimento das questões relativas à missão, ao diálogo mútuo, à causa da justiça social e às transformações que aconteciam no mundo. As unidades de trabalho do CMI demonstram a vitalidade dessas discussões e das ações que se seguiram. O CMI teve um papel importante no estudo das questões relativas à doutrina cristã, ao ministério eclesiástico e à justiça social, e desta forma prestou um inestimável serviço em prol da paz no mundo.

A Conferência de Missão e Evangelização acontecida em Salvador (BA), em 1996, sob o tema “Chamados a uma mesma esperança: o evangelho nas diferentes culturas”, afirmou que o evangelho único só pode se expressar de diferentes formas segunda cada cultura humana. Isto significa que o desafio missionário que temos pela frente é reconhecer que assim como o evangelho interpela as culturas, estas por sua vez se tornam veículo para uma compreensão encarnada do evangelho no contexto das culturas e num mundo marcado por contrastes cada vez mais graves. Essa Conferência assumiu um grande compromisso: respeitar as culturas e avançar no entendimento dessa relação mútua entre evangelho e culturas. Na Mensagem da Conferência foi escrito: “o Espírito derramado no dia de

⁵⁹³ CONIC-CLAI. **Diversidade e comunhão**. São Paulo: Paulinas, Sinodal, 1998, p. 23.

⁵⁹⁴ Sobre a história do CMI, cf. KRÜGER, Hanfried. **O Conselho Mundial de Igrejas**. História do Movimento Ecumênico. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

Pentecostes faz de todas as culturas veículos potenciais do amor de Deus, daí que nenhuma cultura pode pretender a exclusividade de veicular o relacionamento de Deus com os seres humanos”.⁵⁹⁵

O movimento ecumênico demorou a deslanchar na América Latina. No âmbito do catolicismo, sob a renovação Vaticano II (1962-1965) e a clarividência do Papa João XXIII, as Conferências Episcopais de bispos católico-romanos de Medellín (1968) e Puebla (1979) serviram como sinais alentadores para as igrejas protestantes, abrindo canais de diálogo e de presença protestante. Nas últimas Assembléias de bispos no Brasil e, neste ano, na V Conferência da CELAM – Conferência Episcopal Latino-Americana, realizada em Aparecida do Norte (SP), a presença de observadores protestantes serviu para demonstrar abertura e acolhimento. Ainda assim, vivemos tempos difíceis para o ecumenismo, se pensarmos nas ondas de fundamentalismo e na volta às grandes disciplinas em cada uma das igrejas cristãs.

No campo protestante, as iniciativas ecumênicas foram crescendo gradativamente.⁵⁹⁶ Antes do surgimento do CLAI – Conselho Latino-Americano de Igrejas, houve o movimento pró-união evangélica, cujos inícios se pode situar na Conferência do Panamá, em 1916. A cooperação inicialmente se deu com a formação das sociedades bíblicas e as associações de jovens. Mais tarde vieram os projetos de literatura evangélica, a radiodifusão protestante, o projeto de Evangelismo em profundidade (Dr. Kenneth Strachan, da Missão Latino-Americana, anos de 1960), as conferências evangélicas latino-americanas (CELA I, 1949, Buenos Aires), a formação da comunidade internacional de estudantes evangélicos, os congressos latino-americanos de evangelização, e o surgimento da Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL), em 1970. Para o desenvolvimento da teologia da missão no âmbito de igrejas evangélicas oriundas do movimento missionário, a FTL se tornou um referencial de estudos, aprofundamento bíblico e teológico, mas, sobretudo, de questionamento de práticas e ênfases missionárias protestantes.⁵⁹⁷ Foi no âmbito dessa organização que surgiu a proposta da missão integral, como descrevi no capítulo sobre a teologia de René Padilla (2.2).

⁵⁹⁵ Apud ZWETSCH, Roberto E., 1998b, p. 221.

⁵⁹⁶ Cf. PLOU, Dafne Sabanes. **Caminhos de união**. Itinerário do diálogo ecumênico na América Latina. São Leopoldo: Sinodal, CLAI, 2002.

⁵⁹⁷ Cf. LONGUINI NETO, Luiz. **O novo rosto da missão**. Os movimentos ecumênico e evangélico no protestantismo latino-americano. Viçosa: Ultimato, 2002. Nesse estudo o autor traça uma esclarecedora história de todo este processo e distingue missão e pastoral como dois conceitos que tendem a se unir na prática missionária ecumênica.

O movimento ecumênico latino-americano teve como precursores os movimentos de jovens evangélicos que trabalharam pela unidade, como ULAJE (União de Juventudes Evangélicas Latino-Americanas), MEC (Movimento Estudantil Cristão) e, nos anos de 1960, ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina. Nomes importantes da Teologia da Libertação passaram por ISAL, como Rubem Alves, José Míguez Bonino, Julio de Santa Ana, Julio Barreiro, Hugo Assmann e muitos outros.

O movimento pró-idade evangélica (UNELAM), surgido no final dos anos de 1960, desempenhou um importante papel na formação do CLAI, que se organizou provisoriamente em 1978, em Oaxtepec, México, sendo efetivamente constituído em 1982, em Huampaní, Peru, congregando um amplo espectro de igrejas evangélicas e pentecostais. A constituição do CLAI foi considerada como “sinal do Reino, pois com ela se vai fazendo realidade a oração de Jesus Cristo de que sejamos um para que o mundo creia. O CLAI quer representar a unidade para a missão, que é também unidade em solidariedade para a justiça”.⁵⁹⁸ Na Assembléia de 2001, realizada em Barranquilla, Colômbia, o CLAI assim definiu sua missão no início do século 21:

o CLAI é e deve ser um espaço de diálogo e interação das igrejas e comunidades de fé, animado por uma teologia profética e comprometida que denuncia a opressão social, econômica, política e de qualquer outra índole e enfocado na preeminência do amor, da paz, da justiça e da vida plena. Essa visão de profecia e anúncio deve dar-se num espírito de respeito às culturas, à diversidade, em diálogo transparente [...]. O CLAI deve manter sua missão anunciadora da boa notícia e colaborar com suas igrejas no desenvolvimento de uma pedagogia que nos leve da retórica à ação, da erudição bíblica à função sanativa e restauradora em todos os âmbitos e experiências em que estão imersas. Nesse agir pastoral e sanativo com nossas igrejas reafirmamos o compromisso evangélico, ecumênico e profético que nos vem de Oaxtepec e Huampaní.⁵⁹⁹

Mas o movimento ecumênico protestante é mais diversificado que o próprio CLAI. Igrejas livres, agências missionárias, missões de fé, igrejas pentecostais e movimentos evangélicos mais identificados como o Movimento de Lausanne, e que apresentam divergências teológicas tanto em relação ao CMI quanto ao CLAI, há mais de cinco décadas vem organizando outro movimento de unidade evangélica, cuja expressão mais visível foram

⁵⁹⁸ Cf. PLOU, 2002, p. 169.

⁵⁹⁹ Cf. ALTMANN, Walter. A trajetória do CLAI de 1988 a 2001; Indaiatuba, Concepción, Barranquilla. In: PLOU, 2002, p. 209.

os CLADES – Congressos Latino-Americanos de Evangelização (CLADE I, 1969, Bogotá). O CLADE IV, que se reuniu em Quito, em 2000, sob o tema: “O testemunho evangélico para o terceiro milênio: palavra, espírito, missão”, assumiu os seguintes compromissos:

- ser uma comunidade encarnada na sociedade e, a partir dela, viver com fidelidade todas as demandas do evangelho.
- ser igrejas de adoração, serviço, fé, esperança, justiça e amor, que se convertam em comunidades alternativas para a nossa sociedade.
- valorizar e incluir todos os grupos sociais e culturais excluídos (crianças, jovens, mulheres, negros, indígenas, incapacitados, imigrantes, etc) como sujeitos a quem também é dirigido o evangelho do reino de Deus. [...]
- participar na missão de Deus, dando testemunho integral do evangelho, vivendo uma espiritualidade cristã inclusiva, exercendo uma mordomia da criação que coloque o material a serviço do espiritual e o poder em benefício dos demais e para a glória de Deus, e promovendo reconciliação entre raças, classes sociais, sexos, gerações e do homem com o meio ambiente.
- viver a esperança escatológica do reino de Deus na sofridora América Latina de hoje, participando ativamente nos processos da sociedade civil que promovam e defendam a vida e a dignidade humana.

O documento final conclui solicitando que se “busque intensamente a direção e ação do Espírito Santo na vida da igreja” para que esta não esqueça do compromisso da evangelização transcultural na perspectiva da missão integral.⁶⁰⁰

Há, pois, uma verdadeira efervescência no atual debate teológico evangélico da América Latina. Enquanto temos grupos e pessoas de alta responsabilidade que lutam pela unidade, há setores que mantêm posições contrárias ao avanço ecumênico, exacerbando o anticatolicismo característico do protestantismo de missão e que marcou a história da América Latina desde meados do século 19.⁶⁰¹

Um aspecto importante que cabe mencionar é a emergência de um ecumenismo de base na América Latina, cujos rumos se diferenciam do ecumenismo institucional, embora aquele não esteja desvinculado deste, em última instância. Um estudo feito em relação ao Brasil afirma que o ecumenismo de base é visto pelas pessoas que dele participam desde suas práticas concretas. Uma pessoa do meio popular o definiu assim: “ecumenismo de base é

⁶⁰⁰ Cf. LONGUINI NETO, 2002, p. 217.

⁶⁰¹ Cf. LONGUINI NETO, 2002, p. 151-217. AZEVEDO, Israel Belo de (Ed.). **A missão da unidade**. O debate entre evangélicos e católicos sobre a missão. Belo Horizonte: Missão, 1989. ESCOBAR, Samuel. **Desafios da igreja na América Latina**. História, estratégia e teologia das missões. Viçosa: Ultimato, 1997.

quando o povo trabalha junto, luta junto por uma causa”.⁶⁰² Gerhard Tiel afirma, no entanto, que não dá para entender este tipo de ecumenismo sem sua conexão com o ecumenismo eclesial, das reuniões de cúpula, dos grupos institucionais de estudo e das declarações oficiais. Um de seus entrevistados assim esclareceu a questão:

O ecumenismo de base, assim como o entendo, começa pelo conhecimento e respeito mútuo das distintas tradições eclesiais ou eclesiásticas que haja. A isso, deve-se acrescentar um compromisso de luta, uma opção pelos pobres. [...] Não creio que o ecumenismo seja ‘simplesmente trabalhar com os pobres’ e nos respeitarmos. Creio que também [...] é a contribuição para a vivência da fé das distintas tradições.⁶⁰³

Para o ecumenismo de base, viver a fé tem implicações no exercício da cidadania, tanto na igreja quanto na sociedade. Um evangelho que passe ao largo das situações concretas vividas pelos povos latino-americanos e, especialmente, pelas maiorias empobrecidas e fragilizadas pelos modelos econômicos e sociais injustos, não reflete o anúncio de Jesus de Nazaré. Conseqüentemente, para exercer a tarefa da missão de Cristo é necessário abrir olhos e corações para esta gente que Deus ama e a quem Deus envia suas comunidades. Aliás, é no meio dela que muitas vezes encontramos as comunidades cristãs mais vivas e participativas. Tiel caracteriza este ecumenismo de base com a expressão ecumenismo integral e o compreende como um ecumenismo de fé que socorre, apoia e se faz solidário com o povo trabalhador. O bispo emérito de Goiás (GO), Dom Tomás Balduino, diferencia esse tipo de ecumenismo de um ecumenismo meramente funcional. O depoimento do falecido pastor Bertholdo Weber completa a explicação:

O ecumenismo que não se encarna nas bases e que não é um ecumenismo do povo e com o povo, não terá futuro. [...] O mais importante é a experiência comum da presença de Deus nas bases, entre os pobres, oprimidos, entre aqueles que sofrem, os marginalizados e discriminados. Onde o rosto de Cristo transparece nos seus ‘irmãos mais pequeninos’, é lá onde o Senhor da igreja nos espera para o servirmos em resposta ao amor com que Ele nos serviu primeiro.⁶⁰⁴

Tiel procurou saber o que exatamente pode se entender por base nesses depoimentos e afirmou que não são simplesmente “os pobres” como uma leitura superficial poderia sugerir.

⁶⁰² Cf. TIEL, Gerhard. **Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus**. Uma análise do movimento ecumênico de base. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 1998, p. 100.

⁶⁰³ Cf. TIEL, 1998, p. 100.

⁶⁰⁴ Cf. TIEL, 1998, p. 100.

Em sentido orgânico e integral, base pode compreender “todas as pessoas comprometidas com a libertação estrutural dos oprimidos. A ecumenicidade dos grupos de base é fundamentada em termos formais sócio-políticos ou então eclesiologicamente”.⁶⁰⁵ Nesse tipo de ecumenismo, a prática de libertação, a pertença à igreja e a vivência da fé no evangelho do reino fazem parte de uma só caminhada de fé. É um ecumenismo bastante exigente, expressando-se amiúde em celebrações vibrantes, que dão alento às pessoas que dele participam e inspiram o sentido da busca por unidade visível de fé, vida e testemunho.

Danilo Streck, educador cristão, escreveu sobre os desafios da prática pastoral na América Latina. Ele sugeriu que um dos desafios das comunidades cristãs contemporâneas em tempos pós-modernos é “pastorear a esperança”, numa feliz expressão que remete à pedagogia da esperança de Paulo Freire. Esta proposta de uma educação da esperança se realiza como

cuidar da esperança frágil, de buscar a esperança perdida, de orientar a esperança sem rumo, de esperar contra toda esperança. Como cristãos não temos nenhum atalho que nos permita um conhecimento privilegiado da modernidade ou de qualquer outra questão da realidade. Vivemos as mesmas contradições e buscas de todas as outras pessoas. Nesse sentido, lembra Néstor Míguez, nosso testemunho – enquanto gerado em nós pelo Espírito – não se orienta pelo que “sabemos”, mas por quem amamos e pelo que esperamos.⁶⁰⁶

Missão e ecumenismo, portanto, são realidades concomitantes e mutuamente condicionantes. Por esta razão é que afirmo ser necessário compreender a vocação cristã em chave ecumênica, como também defende David J. Bosch e outra missiólogas de nosso tempo. Esta afirmação pode ser fundamentada de maneira muito simples: não podemos culpar Deus por nossas divisões, fruto de circunstâncias históricas e de idiosincrasias de pessoas de fé, que com frequência justificaram suas posições honesta e firmemente. Mas há mais a dizer: o acesso a Jesus não acontece de modo direto, mas sempre por mediações históricas e visíveis como a palavra do evangelho, a tradição da igreja, o testemunho de Cristo reunido no Novo Testamento; a liturgia cristã, os sacramentos, os credos, a comunidade ou igreja enviada ao mundo e sua longa e complexa história. É por meio desses canais de comunicação que Deus

⁶⁰⁵ TIEL, 1998, p. 101.

⁶⁰⁶ Cf. STRECK, Danilo R. Teologia prática e práticas pastorais na América Latina. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1998, p. 113. Streck cita um manuscrito de MÍGUEZ, Néstor. Desafíos éticos y pastorales. CLAI – Consulta sobre Mercosur. Porto Alegre, 1992.

fala, e ele sempre o faz por intermédio de pessoas humanas, às quais ele dá o seu Espírito que age, impulsiona e encoraja para crer em Jesus e anunciá-lo como o Cristo de Deus. Por meio do seu Espírito, ele promete estar entre nós, não importa a grandeza, número ou qualificação de seus seguidores e seguidoras (Mateus 18.20; 1 Coríntios 1.26ss; 11.23ss; Atos 2.42ss). Esta é precisamente uma característica cristã: as pessoas não se bastam a si mesmas, mas vivem e caminham em comunhão (*koinonia*, em grego), sob um mesmo Espírito, como ensinou o apóstolo Paulo (1 Coríntios 12.2-6; 11).

A caminhada ecumênica será, portanto, uma caminhada espiritual, entendida no seu sentido prático, histórico, sem esquecer nossos pecados (infidelidade ao evangelho, divisões, luta pelo poder, maledicências, calúnias, e tantos outros) nem ignorar os clamores que vem das ruas, das profundezas da noite em que vive boa parte de nossos povos. Esta dimensão espiritual, entretanto, aprende cada dia a compartilhar com as pessoas a alegria, característica marcante dos povos da América Latina, ainda que em meio de enorme pobreza e sofrimento. E a alegria alimenta a esperança e a busca de soluções para os graves problemas gerados por uma sociedade injusta e perversa. Por isto, a caminhada ecumênica pode significar, em certos casos, perseguição e incompreensões de toda sorte. Ainda assim, há que levá-la adiante segundo a vocação a que fomos chamados.

O futuro do ecumenismo em termos missionários está vinculado à capacidade das igrejas e pessoas de fé em assumir um testemunho comum para superar, tanto quanto possível, qualquer espécie de divisão e concorrência entre as igrejas cristãs e com isso promover maior credibilidade ao anúncio do evangelho. Bosch examinou o significado do Vaticano II para o ecumenismo e escreveu que aquele concílio representa um verdadeiro milagre para o cristianismo do século 20. Para Bosch, a constituição *Lumen Gentium* apresentou uma igreja muito diferente para as igrejas protestantes. Pois ela afirma categoricamente que aqueles “que portam o selo do batismo que os une a Cristo [...] estão, deveras, vinculados a nós, de alguma forma real, no Espírito Santo” (LG 15). Acrescenta ainda que, à luz do documento *Ad Gentes*, se tornou impossível continuar vendo cristãos não-católicos como objetos de missão. Referindo-se ao Decreto sobre o Ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*), considerou-o “o mais importante evento isolado na história um tanto alarmante do movimento ecumênico”.⁶⁰⁷

⁶⁰⁷ Cf. BOSCH, 2002, p. 552.

Lamentavelmente, estas afirmações, fruto de longo diálogo e busca por unidade, nem sempre se realizam em práticas ou ações conjuntas. Temos presenciado ora retrocessos institucionais,⁶⁰⁸ ora dificuldades nas relações entre comunidades locais. Por isto, o ecumenismo será uma busca permanente em meio à pluralidade de manifestações da mesma fé e à diversidade de situações e histórias de vida. Bosch defende a idéia de uma unidade na diversidade reconciliada.⁶⁰⁹ Tal unidade tem seu centro irradiador em Jesus Cristo e no seu poder unificador e libertador. Assumindo esta visão, podemos convergir em oração e ação, como fidelidade e serviço na busca da verdade que liberta o mundo e a nós mesmos.

Conclusões práticas dessa visão da articulação entre missão e ecumenismo tem a ver com o que Rudolf von Sinner chama de uma hermenêutica ecumênica, que se baseia na convivência mútua baseada na confiança.⁶¹⁰ Se para a solução de graves problemas sociais, a confiança é um dos passos mais importantes a ser dado para restabelecer as relações de convivência e criar possibilidades de reconstrução de uma sociedade democrática, quanto mais não o será para as relações ecumênicas. Sinner entende que confiar significa várias coisas: apostar, arriscar confiança no outro; ou ainda, ceder confiança como um investimento prévio, sem ter certeza quanto aos resultados que esta confiança adiantada podem oportunizar. Numa terceira acepção, trata-se de confiar numa ética maior, com alto nível de exigência. Ele dá um exemplo a partir da prédica de Jesus: “Àquele a quem muito foi dado, muito lhe será exigido; e àquele a quem muito se confia, muito mais lhe pedirão” (Lucas 12.48). Um quarto aspecto é entender confiança como dádiva, não como obrigação. O exemplo que ele agrega é muito esclarecedor. A *Comissão de Verdade e Reconciliação*, instalada na África do Sul após o fim do regime de *apartheid*, fez a tentativa de tornar pública muitas das atrocidades cometidas, principalmente por policiais brancos contra pessoas negras. Enquanto teve êxito em revelar a verdade, teve grandes dificuldades em chegar à reconciliação entre as pessoas. Por quê? Porque confiança não pode ser imposta a ninguém. “A confiança funciona apenas

⁶⁰⁸ Cf. **Ecclesia de Eucharistia**, 2003, na qual o Papa João Paulo II não reconhece nenhuma outra igreja como plenamente cristã a não ser a igreja católica romana. O Papa Bento XVI tem feito declarações que suscitam igualmente grande preocupação para a caminhada ecumênica.

⁶⁰⁹ Cf. também MEYER, Harding. **Diversidade reconciliada – o projeto ecumênico**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2003. O autor explica que “unidade na diversidade reconciliada” não significa que as diversidades sejam apagadas. Mas elas perdem seu caráter de divisão e são mutuamente reconciliadas (p. 23).

⁶¹⁰ Cf. SINNER, Rudolf von. Confiança e convivência. Aportes para uma hermenêutica da confiança na convivência humana. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 44, n. 1, p. 127-143, 2004. BOFF, Leonardo. **Virtudes para um outro mundo possível**. Vol II: Convivência, respeito e tolerância. Petrópolis: Vozes, 2006.

quando dada na gratuidade. É dádiva”. Por fim, ele ressalta que a confiança não pode ser ingênua, mas deve estar alicerçada em boa informação.

A convivência é um correlato da confiança. Não basta a coexistência, é preciso aprofundar as relações mútuas para que a convivência se torne algo investido de valor e de confiança. Tomando estas proposições para a vivência ecumênica e missionária, pode-se dizer que é justamente a falta de confiança, o preconceito e o sectarismo que conspiram contra o testemunho comum da mesma fé. Em certo sentido, a contradizem. Com base no evangelho e no Espírito que chama à unidade, o desafio que temos pela frente é adiantar confiança (Dietrich Ritschl, apud Sinner), comungar juntos a ceia do Senhor, se há concordância entre as comunidades de fé, mesmo quando ainda não temos resolvido todas as diferenças doutrinárias ou institucionais. Sinner conclui: “tudo depende da compreensão do que seja doutrina. Mas não há dúvida de que, sem apostar na outra igreja e adiantar confiança, nunca haverá ecumenismo, nem comunhão de fé”.⁶¹¹

Tal desafio é também missionário, pois diz respeito a Cristo, ao seu reino e sua obra em prol da humanidade. É por isso que, a meu ver, a caminhada ecumênica é árdua, sim, mas também cheia de aventura, alegria e esperança. Quem está nesse barco, geralmente não consegue abandoná-lo. Tal experiência profunda nasce do encontro com o outro e do aprendizado mútuo. Nasce, portanto, de relações de amizade que vão conduzindo as pessoas a uma compreensão mútua marcada pela confiança, pela capacidade de exercer perdão e aceitação. Finalmente, pela solidariedade. Sem estas qualidades nem o ecumenismo nem a missão avançam.

É esta a experiência que vivi em 1974 quando fui acolhido no Córrego do Genipapo, no grande bairro de Casa Amarela, no Recife (PE), pelo padre Reginaldo Veloso, com quem morei durante um ano, quando ainda estudante de teologia, um luterano entre irmãos e irmãs católico-romanos, ainda nos tempos do grande arcebispo Dom Helder Câmara e de grandes mestres do ITER – Instituto de Teologia do Recife, como Eduardo Hoornaert, Ivone Gebara, Sebastião Gameleira Soares, Valéria Rezende e outros. Com Reginaldo aprendi o que é uma comunidade de base e como fazer a leitura popular da bíblia no meio do povo pobre da periferia. Com ele aprendi cantos de libertação que me acompanham até hoje. Dele trago o

⁶¹¹ SINNER, Rudolf von, 2004, p. 142.

testemunho de uma vida dedicada ao sacerdócio com alegria, criatividade e um compromisso de solidariedade com os mais sofridos no meio do povo. Apesar de atualmente estar impedido de celebrar a eucaristia, porque padre casado, seu testemunho não arrefeceu. Reginaldo continua a viver com o povo do Alto da Conceição, ensinando, aprendendo e, sobretudo, cantando a fé e a liberdade que Cristo oferece aos que nele confiam.

4.6. Missão e ecologia: a sustentabilidade da criação e o futuro humano na Terra

Leonardo Boff é um dos teólogos da América Latina que mais tem se dedicado ao tema da ecologia como uma das urgências da sociedade e da teologia que aqui se produz. Sua visão ultrapassa a teologia.⁶¹² Em sua defesa de uma nova relação não só com a terra, o planeta, mas também com o cosmos, está presente uma antiga visão que procede dos tempos bíblicos e até antes. No caso da tradição judaico-cristã o ser humano (*adam*, em hebraico) é criado a partir da terra (*adamá*, em hebraico). Nas tradições dos povos andinos, a Terra é a grande mãe (*Pachamama*), o grande útero que concede e sustenta a vida e os povos da terra. Segundo a moderna cosmologia, a Terra é um ser vivo (Gaia) em meio ao qual todas as coisas estão inter-retro-relacionadas, como afirma L. Boff. A questão de fundo diante da destruição sistemática a que as diferentes sociedades humanas submetem a terra e o meio ambiente parece ser a seguinte:

o fato de o ser humano ter se colocado sobre a natureza, em busca de sua emancipação e autonomia, e ter cortado os vínculos afetivos e de significado que com ela mantinha. De ser da natureza passou a ser sobre e contra a natureza. A trajetória humana passou a ser regida, predominantemente, pela vontade de poder e de dominação: o ser humano como senhor absoluto da natureza (antropocentrismo).⁶¹³

Conforme o estudo de Carlos G. Bock, no que se refere à responsabilidade cristã desse longo processo de dominação da terra e da natureza, L. Boff concorda que a fé cristã contribuiu para aquele processo. Mas sua preocupação atual é muito mais prospectiva, devido

⁶¹² Cf. BOFF, Leonardo. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**. A emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993. BOFF, Leonardo. **Princípio Terra: A volta à Terra como pátria comum**. São Paulo: Ática, 1995. BOFF, Leonardo. **Dignitas Terrae. Ecologia: gritos da terra, grito dos pobres**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1996. BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**. Ética do humano – compaixão pela terra. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

⁶¹³ Cf. BOCK, Carlos Gilberto. **Teologia em mosaico: o novo cenário teológico latino-americano nos anos 90. Rumo a um paradigma ecumênico crítico**. Tese de doutorado. São Leopoldo: EST, IEPG, 2002, p. 41.

à urgência imposta pelo atual estágio da história da humanidade sobre o planeta Terra. Seus últimos escritos visam, de forma recorrente, despertar a consciência ecológica, a partir de uma “nova visão religiosa e espiritual que postule um novo modo de ser no mundo e com a natureza”.⁶¹⁴

A questão ecológica bate diariamente à nossa porta, seja quando temos de decidir como lidar com o lixo que produzimos, seja na maneira como gastamos energia, água e outros recursos necessários para uma vida confortável. Mas esta é uma constatação meramente superficial, ainda que importante do ponto de vista de uma educação ecologicamente responsável.⁶¹⁵ Tanto mais urgente, porém, é nos darmos conta dos macro-processos que dirigem as decisões dos governos mundiais quanto a temas como: a) o uso das distintas fontes de energia e o crescimento exponencial das economias mundiais; b) a destruição da camada de ozônio e o efeito-estufa por conta da emissão contínua de gases poluentes, sobretudo pelos países ricos do Primeiro Mundo, tendo a frente os EUA;⁶¹⁶ c) que mundo imaginamos para daqui a 50 ou 100 anos, quando não mais estivermos aqui para corrigir os erros que praticamos hoje.

Eis aí o desafio *missionário* que temos de assumir na questão *ecológica*.⁶¹⁷ Lutar por mudanças globais e de comportamento é, talvez, ainda mais difícil do que as lutas ideológicas do século passado (socialismo x capitalismo). As resistências que encontramos são exponenciais. Países como EUA, Alemanha, Japão, França, Inglaterra e outros, que utilizam intensamente a maior parte da energia disponível do mundo com vistas a manter um padrão de

⁶¹⁴ BOCK, 2002, p. 41. Para Bock, as recentes reflexões de Leonardo Boff anunciam um novo paradigma epistemológico que ele denomina Teologia ecológico-holística (p. 35-50). Recentemente, o teólogo Steve de Gruchy, da África do Sul, defendeu o que ele chamou de “agenda oliva”, uma agenda que alia as lutas por justiça social e por equilíbrio ecológico. Cf. GRUCHY, Steve de. **An Olive Agenda: First thoughts on a metaphorical theology of development.** University of KwaZulu-Natal, South Africa, 2006 (paper).

⁶¹⁵ Cf. GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da terra.** São Paulo: Peirópolis, 2000, p. 74-101. Gadotti escreve sobre a ecoformação e avisa que o “simples fato de aprender a economizar, a reciclar, a compartilhar, a complementar, a preservar, a aceitar a diferença pode representar uma revolução no corpo do sistema” (p. 85). Para ele, a ecopedagogia deve tornar-se um projeto alternativo global em direção de um novo modelo de civilização sustentável do ponto de vista ecológico. Este é o sentido da *pedagogia da Terra* (p. 94). Nesse livro, pode-se conferir a **Carta da Terra**, escrita em 1999 por um grupo internacional de educadores (p. 203-210), entre eles Leonardo Boff e o próprio Gadotti. A este documento pode-se acrescentar o **Manifesto pela Vida**. Por uma ética para a sustentabilidade. Texto surgido no Simpósio sobre Ética e Desenvolvimento Sustentável, celebrado em Bogotá, Colômbia, de 02-04/05/2002, e do qual participou a Ministra do Meio Ambiente do Brasil, Marina Silva.

⁶¹⁶ Cf. BOFF, 1993, p. 24,

⁶¹⁷ Cf. CASTRO, Clovis Pinto de (Org.). **Meio ambiente e missão.** A responsabilidade ecológica das igrejas. São Bernardo do Campo: Editeo, 2003.

consumo completamente insustentável para o resto do mundo, dificilmente aceitam mudanças substantivas em seus objetivos nacionais, econômicos, políticos, sociais. É de conhecimento geral que os EUA não assinaram o **Protocolo de Kyoto**, um documento internacional assinado em 1997 por vários países industrializados e no qual estes países se comprometem com um programa de redução de emissão de gases até 2012, da ordem de tímidos 5% em comparação com o ano de 1990. Pois, mesmo este propósito não foi até o momento aceito pelos EUA que temem que a decisão prejudique os interesses de suas empresas e do seu estilo de vida.

Países como Índia, China ou Brasil também resistem a mudanças dessa ordem. No caso do Brasil, que começa a entrar num novo ritmo de crescimento econômico e está para deslanchar um grande projeto de produção de energia biosustentável (etanol da cana-de-açúcar, uso de grãos para produção de biodiesel), o que se percebe é a dificuldade para transformar os objetivos do crescimento econômico necessário para diminuir a pobreza e tornar a economia sustentável, num planejamento ecologicamente viável para as gerações futuras. Debates como a utilização dos recursos imensos da riqueza natural da floresta amazônica, o novo projeto de transposição das águas do rio São Francisco, a recente decisão de concluir a construção da usina nuclear de Angra III, o plano de construção de novas usinas hidrelétricas e tantos outros projetos de grande impacto causam debates exaltados, por vezes atitudes extremas de resistência, como a greve de fome de Dom Luis Cappio, na Bahia, em 2006, para contestar o projeto da transposição do São Francisco. Em outros países da América Latina, há problemas semelhantes como é o caso da luta contra a privatização dos serviços de água na Bolívia,⁶¹⁸ ou os projetos multinacionais de plantio da monocultura da palma africana no Pacífico colombiano, que afetam comunidades afrocolombianas e também indígenas.

Quer dizer, a missão da igreja cristã nesse particular mais uma vez nos convoca a abrir os olhos e erguer a voz em defesa dos direitos da própria criação quanto ao cuidado humano. O critério da precaução referente a questões que envolvem a pesquisa com genes e células tronco deveria ser estendido a outros campos das atividades humanas. Precaução, cuidado e responsabilidade quanto ao uso dos recursos não-renováveis da terra são atitudes que definitivamente precisam ser incorporadas ao ser cristão no século 21. Menos que isto significa omissão grave na defesa da vida, dom de Deus. A este desafio junte-se a ética

⁶¹⁸ Cf. a guerra da água em Cochabamba, no ano de 2000.

compassiva proposta por Leonardo Boff, tanto entre os seres humanos quanto em relação ao planeta Terra. Para Boff, o cuidado como característica do *ethos* humano faz parte do modo de ser essencial da humanidade. Cuidar é mais que um ato. É uma atitude de preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro. Sem o cuidado, o ser humano deixa de ser humano.⁶¹⁹ Colocar cuidado em tudo o que faz ou imagina é característica humana essencial e singular. E isto vale tanto para a esfera humana quanto na relação com o meio ambiente e o próprio cosmos. Para que o futuro seja diferente do que hoje está projetado nas estatísticas e no desdobramento do que já aconteceu e está planejado, é urgente assumir este novo *ethos* do cuidado, de sinergia, de benevolência e paz para com a Terra, a vida, a sociedade e o destino das pessoas, especialmente das grandes maiorias empobrecidas da Terra, afirma L. Boff.⁶²⁰

4.7. Missão e teologia: aprender para transformar

Neste item se trata de verificar qual é o lugar que a *missiologia* ocupa na ciência teológica e qual é sua contribuição para a missão de Deus no mundo. Como já expus no capítulo 1 (1.2), a missiologia só passou a ser parte do ensino acadêmico em meados do século 19, com Gustav Warneck, em Halle, Alemanha.

Bosch analisa este processo e identifica três modelos de como a missiologia foi admitida como parte da teologia.⁶²¹ O primeiro vinculou a missiologia à teologia prática, característica das universidades européias. O segundo modelo representou um questionamento ao anterior e definiu a missiologia como disciplina teológica independente, característica dos seminários nos EUA. O terceiro modelo tentou integrar a missiologia no contexto das demais disciplinas, propondo que cada uma delas incorporasse em sua tarefa a dimensão missionária. Ocorre que desta forma se perdeu espaço para a reflexão sistemática da missão. Em certo sentido, as demais disciplinas não estavam preparadas para inserir em suas disciplinas a pergunta pela dimensão missionária e isto não foi positivo para a missiologia.

⁶¹⁹ Um morador de rua no centro da cidade de São Paulo escreveu o seguinte num muro: *ser/ um/ mano*, eis a questão! Devo esta citação à pastora Vera Weissheimer.

⁶²⁰ Cf. BOFF, 1999, p.39. Para uma crítica à teologia ecológica de L. Boff e outra proposta de ecoteologia, cf. KERBER, Guillermo. **O ecológico e a teologia latino-americana**. Articulação e desafios. Porto Alegre: Sulina, CMI, 2006.

⁶²¹ Cf. BOSCH, 2002, p. 585-588.

Missiologia se pergunta pelo que é missão e como a igreja serve ao envio de Deus. Desde uma perspectiva trinitária, a missiologia reflete sobre a *missio Dei* e como a igreja nela é inserida. Mas a missiologia vai além da reflexão sobre a igreja-em-missão. Ela olha para o contexto global da ação de Deus no mundo e procura discernir questões e caminhos para corresponder ao envio de Deus. Nesse sentido, ela presta um inestimável serviço à igreja e ao mundo, sempre que o faz de modo crítico e propositivo.

Bosch afirmou que o conceito missão não deveria ser, automaticamente, confundido com o termo missionário. Sua justificativa é esta: “o movimento missionário da igreja é apenas uma forma da natureza extrovertida do amor de Deus. Missão significa servir, curar, e reconciliar a humanidade dividida e machucada”.⁶²²

A missiologia assume um lugar particular e, ao mesmo tempo, amplo no contexto da reflexão teológica. Ela é como a janela da teologia para o mundo, para a sociedade. Ao mesmo tempo, a missiologia recebe o questionamento que vem desse mundo humano sobre o qual reflete e a partir do qual interroga as fontes da teologia, da doutrina da igreja, da sua história, com vistas ao futuro que lhe está prometido.

Para Bosch cabe à missiologia uma dupla função. A primeira está relacionada ao seu aspecto dimensional, que traduz precisamente esta abertura da teologia para o mundo. A missiologia exerce esta função em diálogo com outras disciplinas teológicas e com as ciências humanas. Ela procura auscultar o que a sociologia, a psicologia, a antropologia, a história, a ciência das religiões, a economia, a comunicação e a filosofia podem trazer como elementos críticos e analíticos para o desempenho de sua tarefa. Por isto, a tarefa da missiologia no campo da teologia prática é fazer com que não se torne “míope”, “ocupando-se unicamente com o estudo da auto-realização da igreja quanto à pregação, catequese, liturgia, ministério do ensino, pastorado e diaconato”, como afirmou Bosch.⁶²³ A meu ver é esta abertura característica da reflexão missiológica que encanta quem com ela se põe a pensar e a trabalhar.

A segunda função é o aspecto intencional da missão que responde pelo fazer missionário em diferentes contextos. Aqui a missiologia lida com a caminhada da igreja no

⁶²² BOSCH, 2002, p. 589.

⁶²³ BOSCH, 2002, p. 591.

mundo inteiro, suas práticas e instituições que dela surgem, assumindo uma função globalizadora. Mas Bosch especifica esta função: “Só mediante uma *missiologia in loco* podemos servir à *missiologia oecumenica*”. Quer dizer, não se trata de elaborar uma missiologia universalista, mas concreta, contextual, ainda que aberta e sempre em diálogo com outros interlocutores.

Segundo Bosch há ainda duas tarefas no exercício da missiologia: a) exercer uma função crítica ao desafiar a teologia a ser teologia *viatorum*, ou seja, teologia que caminha junto com os que caminham na missão de Deus, assumindo as perguntas, os gritos, as demandas incômodas que batem à porta da teologia, sempre como reflexão a partir da fé, como Karl Barth expôs com tanta clareza na sua **Introdução à teologia evangélica**,⁶²⁴ b) a segunda tarefa é a interação com a práxis missionária, com a qual a missiologia vive numa permanente tensão criativa. Em diversas partes de sua obra, Bosch se vale dessa expressão que traduz muito bem o aspecto escatológico da fé e da teologia que lhe corresponde. A tensão entre a reflexão e a práxis é – talvez – o problema da teologia cristã. E foi esta questão que ganhou uma desafiadora abordagem na teologia latino-americana de libertação. A fé só faz sentido se nasce na práxis e a ela se volta em amor e serviço.

Penso que há, entretanto, uma terceira tarefa importante que deve orientar o trabalho da missiologia atualmente. Eu a chamaria de *imaginação criadora*.⁶²⁵ Esta tarefa diz respeito ao futuro que imaginamos e como pensamos em relação a ele. Teologicamente, o futuro já está presente, ainda que apenas em germe, pois a fé já nos foi dada e já vivemos em meio aos sinais do novo que Cristo nos ofertou. Mas a tensão se deve ao fato de que ainda não vivemos esta novidade plenamente. Aliás, só a experimentamos como promessa e cruz. Por isto é necessário trabalhar com imagens de esperança que mobilizem as pessoas, que as façam desinstalar-se, caminhar, lutar, resistir, sonhar com novas possibilidades de vida, com uma nova sociedade, ainda quando parecemos estar aquém desses sonhos ou diante das surpresas que a história nos reserva e que não conseguimos entender bem.⁶²⁶

⁶²⁴ Cf. BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. São Leopoldo: Sinodal, 1977, p. 80.

⁶²⁵ Cf. DURAND, Gilbert. **O imaginário**. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2001.

⁶²⁶ Cf. DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. DURAND, 2001. Nesse livro o autor expõe com brevidade a história do imaginário ocidental e a importância nele do *imaginário cristão*. No século 21, nosso problema é o “excesso de imagens”, que pode tornar-se um fator de entropia para as instituições sociais que ele desestabiliza (p. 120). Tomando o exemplo para a

Nesse particular, concordo com uma formulação de Ivan Illich que assim definiu a missiologia:

(ela é) a ciência sobre a Palavra de Deus como igreja em seu vir-a-ser; a Palavra como igreja em suas situações limítrofes; a igreja como uma surpresa e um enigma; a igreja em seu crescimento; [...] a igreja onde ela está grávida de novas revelações para um povo em que ela alvorece [...]. A missiologia estuda o crescimento da igreja além de seus limites sociais, além das barreiras lingüísticas em que ela se sente em casa, além das imagens poéticas com que instruiu seus filhos (e filhas, R.Z) [...]. A missiologia, portanto, é o estudo da igreja como surpresa.⁶²⁷

Não só a igreja como surpresa, mas a própria missiologia pode ser entendida como uma reflexão que surpreende a cada passo ao revelar as inconsistências do testemunho cristão e apontar possibilidades escondidas nessas fraquezas. A missiologia, desta forma, necessita sempre do diálogo, da conversa esclarecedora, do debate fraterno, da incessante pesquisa sobre o caminhar dos povos e da igreja neles presente.

Caberia aqui retomar a idéia de Boaventura Souza Santos da articulação entre ciência e senso comum. É justamente o desenvolvimento dessa dimensão comunicativa da missiologia, comunicação que se dá no nível do ensino-aprendizagem, por exemplo, mas da mesma forma no encontro com setores de igrejas que estão nas frentes comunitárias e junto às pessoas em qualquer contexto. Este este é um desafio urgente para a teologia latino-americana, não só para renovar sua capacidade comunicativa, mas aprofundá-la e diversificá-la com novos instrumentos tecnológicos aos quais podemos ter acesso.⁶²⁸

Ainda assim, esta busca por uma *teologia dialogal* não pode prescindir do contato pessoal, do encontro comunitário, da caminhada conjunta, do aspecto eminentemente *eclesial* do fazer teológico. Aí se decide sobre o serviço real e verdadeiro que a reflexão missiológica pode oferecer à evangelização, à proclamação e vivência do evangelho *in situ et concreto*.

teologia, pode-se avaliar o quanto de tempo será necessário para chegarmos a uma teologia da missão que consiga dialogar com o mundo atual dominado pelas imagens mais estereotipadas e, ao mesmo tempo, sirva para um testemunho ousado da fé libertadora.

⁶²⁷ Apud BOSCH, 2002, p. 589.

⁶²⁸ Para um exemplo atual nas artes plásticas, cf. notícia sobre a maior exposição internacional de arte contemporânea, a **Documenta 12** de 2007, em Kassel, Alemanha, e entrevista com a curadora Ruth NOACK, in **Zero Hora**. Suplemento Cultura, Porto Alegre, sábado, 07 de julho de 2007, p. 2.

A fé cristã não é simplesmente uma filosofia de vida, uma forma de *bem viver* que na caminhada cuida para não prejudicar ninguém. A fé cristã e a teologia que lhe segue remetem ao que na América Latina se denominou *ortopráxis*.⁶²⁹ Muito se escreveu nas últimas décadas sobre este aspecto da fé cristã. Discutiu-se sobre a precedência da práxis sobre a fé ou vice-versa. E sem dúvida, a práxis é ponto nodal de uma reflexão que parte do evangelho de Jesus Cristo.⁶³⁰ Ao mesmo tempo, é preciso ressaltar que a práxis de que se fala é *encarnacional*, inserida nos embates de uma realidade histórica concreta que não admite mudanças substantivas. É este aspecto contraditório da vida cristã que suscita reiteradamente controvérsia, crítica, autocrítica, releituras e, sobretudo, compromissos parciais, que permitem compreender por que na América Latina se pôde criar um novo modo de fazer teologia.

Há uma característica nessa teologia que resgato aqui porque me parece central para a teologia da missão em perspectiva latino-americana. Valho-me aqui de Gustavo Gutiérrez, mas com ele me reporto a tantos outros teólogos, teólogas e membros de comunidades cristãs, em sua maioria pessoas anônimas que deram suas vidas, que ofertaram sua inteligência e suas esperanças para anunciar o evangelho como mensagem libertadora, restauradora do mundo social e de pessoas quebradas que encontraram em seu caminho ou no caminho de quem se puseram.⁶³¹ Quer dizer, ao resgatar a dimensão da práxis como *vivência do amor e da compaixão*, faço uma constatação e também uma prospectiva.

Gutiérrez, em 1974, lembrava o desafio colocado por D. Bonhoeffer desde sua luta por uma igreja que vive *para o mundo, para os outros*, ou seja, uma igreja servidora. Este mártir do cristianismo se perguntou: Como anunciar a Deus num mundo que se tornou adulto, num mundo secularizado. Na América Latina, trinta anos depois, a pergunta foi outra. Num continente de escravidão e injustiças estruturais, o desafio não vem em primeiro lugar do não-crente, mas do ser humano impedido de ser, simplesmente; isto é, daquele a quem a ordem social não reconhece como tal. Gutiérrez especifica: trata-se da pessoa pobre, da pessoa explorada, da classe oprimida, dos povos originários, dos negros feitos escravos, das pessoas que sistemática e legalmente são despojadas de sua humanidade. Por isto a fé cristã, ao

⁶²⁹ Cf. MUELLER, Enio R. **Teologia cristã em poucas palavras**. São Leopoldo: Teológica, EST, 2005, p. 23.

⁶³⁰ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. Evangelho e práxis de libertação. In: VV.AA. **Fé cristã e transformação social na América Latina**. Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 205-218. GUTIÉRREZ, Gustavo. Práxis de libertação. Teologia e anúncio. **Concilium**, Petrópolis, v. 96, número "X", 6, p.734-752, 1974.

⁶³¹ Cf. GUTIÉRREZ, 1974, p. 736.

assumir uma face eminentemente solidária, ultrapassa a relação pessoal e se faz solidariedade *política*.

Saber que o Senhor nos ama, acolher o dom gratuito de seu amor é a fonte profunda da alegria daquele que vive da Palavra. Comunicar essa alegria é evangelizar. É comunicar a Boa Nova do amor de Deus que modificou nossa vida. Anúncio de certo modo gratuito, como gratuito é o amor que lhe dá origem. No ponto de partida da tarefa evangelizadora há, sempre, portanto, uma experiência do Senhor: vivência do amor do Pai que nos faz filhos e nos transforma, tornando-nos mais plenamente homens e irmãos dos homens. Anunciar o Evangelho é anunciar o mistério da filiação e da fraternidade, mistério escondido desde todos os tempos e revelado agora em Cristo. É por isso que proclamar o Evangelho significa convocar em *ecclesia*, é reunir em assembléia. Só em comunidade pode a fé ser vivida no amor [...]. Aceitar a Palavra é converter-se ao Outro nos outros, nos demais. A fé não pode ser vivida em seu plano privado e intimista; a fé é a negação do fechamento do homem em si mesmo.⁶³²

Tal anúncio do evangelho se dá a partir de uma opção de solidariedade real e ativa com os interesses e as lutas dos desvalidos. Esta é a dimensão *política* irrenunciável da fé cristã. Este reconhecimento tardou a se fazer presente no protestantismo latino-americano. É uma esperança, no entanto, quando encontramos em diferentes correntes do protestantismo afirmações que atestam a necessidade imperiosa de assumir a luta pela justiça como *intrínseca* à evangelização (René Padilla, Valdir Steuernagel, José Míguez Bonino, Sherron K. George, Samuel Escobar, Orlando Costas, Julio de Santa Ana, Walter Altmann).⁶³³

A realidade do povo pobre, contudo, é muito dinâmica. Muitas das premissas que vigoravam há quarenta anos atrás já não bastam para compreendê-la. Temos que nos apropriar de novos instrumentos de análise que dêem conta de um processo histórico que não se deixa prender em categorias teóricas. Por isto tem se falado tanto em crise da teologia. Em sua crise ela se encontra com a própria crise da sociedade contemporânea. Isto, no entanto, pode significar um recomeço para aprender. E aprendendo, descobrir caminhos para transformar.

Eu me pergunto qual o papel das comunidades cristãs nessa busca por alternativas que redundem em uma “refundação da esperança”. Se esta análise estiver correta, as comunidades

⁶³² GUTIÉRREZ, 1974, p. 747s.

⁶³³ Como um exemplo entre tantos, cf. ESCOBAR, Samuel. Missão na América Latina: uma interpretação sóciopolítica a partir de uma perspectiva evangélica. In: STEUERNAGEL, Valdir (Org.). **A missão da igreja**. Belo Horizonte: Missão, 1994, p. 215-240.

precisam reavaliar o sentido de sua existência como comunidades de fé. Aí entra a *dimensão missionária* como constitutiva da igreja em nossos dias.

Gostaria de encerrar este tópico com uma reflexão em torno do amor. Enio Mueller escreveu um breve artigo como contribuição ao balanço da teologia que se faz há mais de trinta anos na América Latina. Em seu escrito, ele defende que do outro lado da crise da teologia que estamos vivendo existem sinais de “continuidade profunda” das intuições básicas dessa teologia. E um desses sinais ele encontra nada menos que na teologia de Jon Sobrino, quando ele define a teologia da libertação como um *intellectus amoris*, isto é, “uma inteligência da realização do amor histórico aos pobres deste mundo e do amor que nos faz afins à realidade do Deus revelado”.⁶³⁴ Sobrino escreveu também sobre o “princípio misericórdia” como experiência de descentramento do ser e da luta para descer da cruz os povos crucificados. Para ele, a misericórdia está na origem do divino e do humano. “A misericórdia não é a única coisa que Jesus exercita, mas é o que está em sua origem e que configura toda sua vida, sua missão e seu destino”.⁶³⁵

Mueller encontra o mesmo motivo do amor na teologia de José Míguez Bonino como um projeto de amor ativo, responsável, construtivo e lúcido. Da mesma forma, ele cita a teóloga Maria Clara Gorgulho que, num trabalho de 1992, sugeriu que no relato do êxodo do povo de Israel está presente igualmente o tema do amor como motivação de fundo.⁶³⁶ Num texto de 1994, Hugo Assmann propõe que a continuidade da teologia da libertação está numa “teologia da solidariedade”.⁶³⁷ Assmann cita três elementos da realidade atual que incidem nessa teologia: a) a denúncia da fome e do pisoteamento da dignidade humana; b) o fim das ilusões sobre a pretensa solidariedade como algo natural; c) o laço íntimo entre solidariedade e exercício da cidadania. Para Assmann, na continuidade do pensamento de Freud e outros psicanalistas, a solidariedade não é um impulso psíquico natural, mas deve ser *aprendido*. Ser

⁶³⁴ Cf. apud MÜLLER, Ênio. Um balanço da Teologia da Libertação como *intellectus amoris*. In: SUSIN, 2000, p. 41-47.

⁶³⁵ SOBRINO, Jon. **O princípio misericórdia**. Descer da cruz os povos crucificados. Petrópolis: Vozes, 1994, p.37. Para Sobrino, faz parte dessa inteligência amorosa uma mudança de mentalidade que ele chama de *conversão*, que implica reconhecer o sofrimento dos pobres e sua pobreza como um fato maior da realidade, um escândalo que não pode ser encoberto do ponto de vista da fé. Isto exige acima de tudo honestidade intelectual e o compromisso em lutar para erradicar aquele sofrimento, porque injusto diante da humanidade e de Deus. Amar é exercer misericórdia e a teologia que se abre a este sofrimento deve estar imbuída de misericórdia (p. 67).

⁶³⁶ Apud MÜLLER, Ênio, 2000, p. 44.

⁶³⁷ Cf. ASSMANN, Hugo. Teologia da solidariedade e da cidadania ou seja: continuando a Teologia da Libertação. **Jornal Notas**, São Bernardo do Campo, vol. 1, n. 2, p. 2-9, 1994.

solidário se aprende, não se recebe nos gens. O sentimento de solidariedade precisa ser inserido na evolução bio-psíquica, precisa fazer parte do ideal do ego. Isto significa que a teologia deveria repensar em profundidade não só o conceito de conversão como pré-condição para viver a solidariedade, mas ao mesmo tempo criar um novo conceito de conversão, “enquanto integração em processos criadores de solidariedade efetiva, e não um mero processo individual”.

O mesmo se pode dizer do amor a partir da fé. Nós amamos porque Deus nos amou primeiro (1 João 4.19). E quem ama conhece a Deus. Porque Deus é amor. “Ninguém jamais viu a Deus; se amarmos uns aos outros, Deus permanecerá em nós, e o seu amor é em nós aperfeiçoado” (1 João 4.12). É evidente que este amor é um ideal. Quem ama assim como João escreveu em sua carta? Só Deus mesmo. Mas evidentemente, trata-se de um processo em que vamos aprendendo, caindo e levantando, mas sempre erguendo nossas cabeças.

Müller conclui sua reflexão sobre o amor como motivo de fundo da teologia latino-americana apontando para o seguinte. A seu ver a teologia latino-americana tem futuro porque sua força subjetiva e existencial está em outro lugar, isto é, no amor e na solidariedade de Deus para conosco e revelado em Jesus Cristo, com quem aprendemos a aceitar os desafios colocados para a vivência desse amor/solidariedade. Há três elementos teológicos que sustentam esta perspectiva: a) o motivo do amor nos remete ao coração da Bíblia, onde encontramos um Deus, cuja misericórdia é como “um mover de entranhas”, igual a uma mulher que deve dar à luz um novo ser; b) o motivo do amor é o centro do cristianismo. Nisso a teologia da libertação está com o que de mais ortodoxo pode existir na doutrina cristã. Este elemento serve como base para um diálogo global e ecumênico; c) isto significa que antes de *ver* a realidade e nos deixar interpelar por ela, temos de “refletir sobre os *olhos* que vêem e tudo o que já implicam para o processo hermenêutico da Teologia”. Nesse sentido, já estamos caminhando para uma revalorização adequada de outros elementos da subjetividade, do corpo e do desejo humanos.

Andar em amor, andar no Espírito, caminhar com o outro, viver a fé em solidariedade e compromisso, lutar por paz e justiça, buscar libertação e reconciliação com o outro e não pelo outro, resistir à tentação da indiferença diante do sofrimento humano, compartilhar recursos e a própria vida para que outro mundo seja possível, são expressões que misturam elementos bíblicos e intuições modernas. Reuni-las numa visão coerente, que inspire a caminhada cristã e colabore para a transformação da realidade em que vivemos é tarefa de

uma teologia da missão que se deixa ensinar, converter e inspirar pelos mesmos sentimentos que moveram o esvaziamento de Cristo que, sendo Deus, assumiu a condição de servo para ser reconhecido em figura humana e assim libertar o ser humano (Filipenses 2.5-11). Importa nessa teologia não esquecer que nosso Senhor é o Crucificado e que, a semelhança dele, a libertação e a paz não são alcançadas a não ser *pelo caminho da cruz* (1 Coríntios 1.17ss). Uma teologia da missão que aprende a caminhar sob a cruz mirando o Ressuscitado que está adiante de nós nos ajuda a temperar a vida cristã com amor e esperança.

No último tópico deste capítulo, a modo de síntese, quero apresentar a relação entre missão e espiritualidade, pois o que parece estar apenas no final é, em verdade, o que fundamenta tanto a caminhada missionária cristã como a própria reflexão teológica.

4.8. Síntese: missão e espiritualidade – vivência de gente cheia de graça⁶³⁸

A teologia latino-americana tem uma característica própria: ela nasceu como uma caminhada espiritual no meio do povo de Deus da América Latina, sobretudo entre os mais pobres. Gustavo Gutiérrez afirmou que a espiritualidade é, na verdade, “a nossa metodologia”. Na base da reflexão teológica está um encontro com Jesus Cristo, que nos interpela de modo particular no rosto do *outro*.⁶³⁹

Tal experiência tem sido descrita como uma caminhada de seguimento ou discipulado. Seguir os passos de Jesus na América Latina implica opções concretas em favor da justiça, da liberdade e de uma concepção ativa de luta pela paz. Essas opções, individuais e comunitárias, não são fáceis. Requerem despojamento, conversão e exercício da misericórdia enquanto solidariedade permanente e lúcida, sem os quais o discurso teológico acerca do reinado de Deus corre o risco de se tornar piedade vazia, que compromete o testemunho do evangelho e sua credibilidade.

Espiritualidade é uma palavra difícil de definir. Há muitas perspectivas a partir das quais se pode entender a palavra e a realidade à qual ela remete. Do ponto de vista da fé cristã,

⁶³⁸ Cf. ZWETSCH, Roberto E., 1998b, p. 239-242. Cf. ainda ZWETSCH, Roberto E. *Espiritualidade e antropologia. Um diálogo com Leonardo Boff*. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 38, n. 2, p. 141-155, 1998c.

⁶³⁹ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço**. Itinerário espiritual de um povo. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 9 e 150, especialmente o capítulo 2. Cf. ainda GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación**, p. 255. Encontro nesses textos algo da afirmação do *extra nos* da teologia evangélica da Reforma!

espiritualidade é a vivência da fé sob a ação do Espírito Santo. Os profetas entendem a fidelidade a Javé como “andar nas suas veredas” (Miquéias 4.2; Zacarias 4.7; Ezequiel 20.19). Paulo usa a expressão “andar no Espírito” (Gálatas 5.16; 5.25; Filipenses 3.16), o que significa “andar segundo o amor fraternal” (Romanos 14.15). Trata-se, pois, de uma vivência concreta em meio à comunidade e outras pessoas. E esta caminhada no Espírito conduz ao reinado de Deus: “Porque o reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo” (Romanos 14.17). A espiritualidade abarca a vida integral da pessoa cristã. Ela é uma experiência radical de gratuidade que se realiza no seguimento de Jesus de Nazaré.⁶⁴⁰

Hermann Brandt explicou que a espiritualidade da libertação não é apenas um tópico em diferentes livros, mas uma “fórmula na qual se pode resumir, em termos gerais, a nova compreensão de espiritualidade obtida na América Latina depois de Medellín”.⁶⁴¹ Tal concepção de espiritualidade se vive em situações as mais diversas e por vezes inusitadas. Mas um denominador comum é compreendê-la como uma vivência de entrega e solidariedade. Brandt fala mesmo de uma “latino-americanização” da história do grande julgamento, isto é, a releitura de Mateus 25.31-46. E isto não só no campo da teologia pastoral católico-romana. O pastor luterano Ernesto Th. Schlieper, em 1967, pregando sobre este texto numa comunidade, afirmou:

Cristo solidarizou-se conosco, inteiramente, tomando sobre si as nossas enfermidades, levando consigo para a cruz os nossos pecados. E é Ele quem nos mostra o outro para que nele vejamos o nosso irmão. É Cristo quem nos espera por detrás do semblante do irmão, e isso quer dizer em primeiro lugar: do irmão que sofre, que é oprimido, que necessita de alguém que lhe seja irmão, e do qual Cristo disse: “O que fizestes a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim é o que o fizestes” (Mt. 25.40). De tanta importância é para Cristo o outro, o homem necessitado, que Cristo se identifica com ele: “O que a ele fizestes, a mim é que o fizestes”. E com essa palavra nos diz o que lhe é importante e essencial: que haja misericórdia e solidariedade fraternal entre nós; que desapareça de nosso meio e em nossa atitude toda espécie de egoísmo; que vejamos no outro, seja ele quem for, o

⁶⁴⁰ Cf. ZWETSCH, Roberto E. Espiritualidade na vertigem do tempo. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 40, n. 2, p. 40-52, 2000.

⁶⁴¹ Cf. BRANDT, Hermann. **Espiritualidade – vivência da graça**. 2. ed. revisada. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2006b, p. 33.

semblante de Cristo, com o seu olhar sobre nós, esperando pela nossa resposta ao seu amor.⁶⁴²

Espiritualidade é viver segundo o Espírito de Cristo e isto significa experimentar a liberdade cristã (2 Coríntios 3.17). Paulo foi o primeiro teólogo cristão que tirou esta consequência da fé em Cristo para a vida cristã individual e comunitária. Gálatas é um verdadeiro clássico da liberdade cristã (Gálatas 5.1ss). E tal liberdade implica a “fé que atua pelo amor”. Pela fé somos livres para “servir uns aos outros, pelo amor”. Com realismo, porém, Paulo alerta: “Se vós, porém, vos mordeis e devorais uns aos outros, vede que não sejais mutuamente destruídos” (Gálatas 5.15). Tão importante é esta compreensão original da fé que Tiago chega a falar da “lei da liberdade” (Tiago 1.25), pela qual seremos julgados (Tiago 2.12). “Porque o juízo é sem misericórdia para com aquele que não usou de misericórdia. A misericórdia triunfa sobre o juízo” (Tiago 2.13).

Paulo reafirma esta teologia na carta aos Romanos no debate sobre o destino do povo de Israel em relação aos gentios (Romanos 9-11). Ele afirmou que Deus encerrou todas as pessoas na desobediência para ao fim usar de misericórdia para com todas elas (Romanos 11.32). A mesma conclusão aparece no capítulo 13: “A ninguém fiquéis devendo coisa alguma, exceto o amor com que vos ameis uns aos outros; pois quem ama ao próximo, tem cumprido a lei” (Romanos 13.8).

A espiritualidade cristã é visceralmente *corporal*. Ela alia corpo, tempo e eternidade. Por isto, uma espiritualidade que nega o corpo, que afoga a emoção, que se torna indiferente diante do sofrimento alheio que inunda o mundo, não corresponde ao núcleo da vivência da fé cristã. Uma espiritualidade que nega a vida e a paixão de viver não é de Deus, como o atestam tantos mártires nessa sofrida América Latina. Eles e elas testemunharam que a vida tem sentido e a esperança continua viva, embora oculta no Deus vivo, que se manifesta normalmente *sub contrario*, mas vem e virá, conforme sua promessa. A grande novidade da fé cristã é que, em Cristo, a esperança já está presente, ainda que aguardemos a manifestação plena da glória dos filhos e filhas de Deus. Esta articulação entre o futuro de Deus e o presente de luta, pecado, limitações, pequenas vitórias, é uma experiência de cruz e ressurreição, de perdão e liberdade, de generosidade e aceitação, de cuidado e libertação. Por

⁶⁴² SCHLIEPER, D. Ernesto T. **Testemunho evangélico na América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, 1974, p. 169.

fim, a espiritualidade cristã se traduz em serviço libertador, que questiona a subserviência, o paternalismo e o individualismo. Diante de relações desiguais e escravizadoras, ela propõe a cooperação, a convivência, a partilha e a busca comum por novas alternativas. Nesse sentido, a espiritualidade cristã contempla uma dimensão *política* irrenunciável porque não se conforma com este mundo, mas luta por transformá-lo (Romanos 12.1s). Por isto mesmo, a espiritualidade cristã entendida como serviço libertador pode ser traduzida no cotidiano de nossas vidas como *cidadania responsável* (Filipenses 1.27ss).⁶⁴³

Temos que convir, porém, que a crise da evangelização, da missão e da reflexão teológica questiona a espiritualidade cristã. Nesse sentido, a espiritualidade libertadora se constitui como um desafio tanto para as comunidades, mas também para teólogas e teólogos. O que vamos descobrindo e aprendendo – a duras penas – é que tal espiritualidade nos compromete em primeira instância com os pobres, desvalidos, as pessoas com deficiência, os povos indígenas, as comunidades afro, os sem lugar, sem vez e sem voz. A partir daí, entretanto, ela se abre para toda experiência humana. Por isso, a espiritualidade libertadora como dimensão essencial da caminhada missionária se configura existencialmente como uma espiritualidade aberta a outras áreas da condição humana, fundamentais para a vida e a construção de alternativas. Refiro-me à música, à literatura, à pintura, ao teatro, ao cinema, à arte de um modo geral, nas quais são tematizadas a vida humana em toda a sua riqueza, tragédia e relevância. Penso, por exemplo, no enfoque que certas obras têm dado na América Latina a questões como o sofrimento de pessoas portadoras do vírus HIV, a vivência de pessoas homossexuais, experiências dramáticas como o aborto, o desamparo das separações entre casais, ou ainda a situação da criança que vive nas ruas, de meninas e meninos compulsoriamente prostituídos, de trabalhadores e trabalhadoras desempregados, o drama de migrantes ilegais, a resistência de indígenas e negros diante do racismo, e tantas outras situações que clamam por atenção e cuidado. Quando a arte trata desses assuntos, cabe à teologia estar deveras atenta, pois é nessa arte que a vida pulsa e desafia a fé.⁶⁴⁴ A arte tem a

⁶⁴³ O texto de Filipenses 1.27 pode ser traduzido da seguinte forma, conforme o verbo original em grego (*politéuete*): “Vivei a vossa cidadania, acima de tudo, por modo digno do evangelho de Cristo [...] lutando juntos pela fé evangélica”. Devo esta informação ao Dr. Nélio Schneider, teólogo do Novo Testamento. Cf. ZWETSCH, Roberto E. Cidadania e modernidade. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 34, n. 1, p. 20-31, 1994.

⁶⁴⁴ Cf. filme **Anjos do Sol**, do diretor Rudi LAGEMANN, no qual o autor colocou na tela o drama de meninas pobres, compradas às suas famílias para serem introduzidas nas redes de prostituição em garimpos e bordéis das cidades brasileiras, fazendo-o com uma sensibilidade verdadeiramente evangélica. Para informações

virtude de provocar e questionar sistemas fechados e mentalidades estreitas. Nas Referências ao final desta pesquisa relaciono um bom número de poetas e poetisas que o confirmam.

Outra característica dessa espiritualidade é a nova hermenêutica bíblica que se espalhou por todo o continente através de uma nova chave de leitura da palavra de Deus. A partir da relação fé-vida, esta releitura bíblica tem contribuído para um impressionante movimento de redescoberta da bíblia em meios populares. Em certos casos, tem ocorrido a metodologia da leitura *orante* da bíblia, na qual são precisamente as pessoas mais pobres, menos preparadas em termos teológicos, que abrem novas perspectivas de interpretação bíblica, precisamente porque partem de sua vida como a situação concreta que permite compreender de forma renovada os atos salvadores e libertadores de Deus, no passado e no presente. A palavra de Deus que morde a realidade da vida revela possibilidades insuspeitadas e por isto não volta vazia, mas faz aquilo que Deus prometeu (Isaías 55.11; Lucas 4.16ss; 1 Coríntios 1.26ss; Gálatas 3.26ss; 5.1ss; 2 Coríntios 3.17). Uma experiência de liberdade como poucas vezes se conhece reacende a esperança onde parecia não haver mais esperança. Esta experiência *espiritual* é de um valor extraordinário.⁶⁴⁵

Em suma, a espiritualidade libertadora como fonte e motivação para a ação missionária assume formas concretas e diferenciadas de vivência da fé no evangelho, sob a ação transformadora do Espírito de Cristo. Ela se expressa num estilo de vida exigente, por vezes radical, que pode ser assim descrito:

- Vive a conversão como processo contínuo de mudança de mentalidade e atitudes, a partir da interpelação de Deus no outro, no qual Cristo se apresenta *sub contrario*;
- Assume um modo de vida simples, mas não ingênuo;
- Experimenta a graça de Deus como libertação e abertura ao outro e busca uma aproximação respeitosa;
- Entende a luta por justiça e transformação de estruturas como desafio à própria fé e não como algo opcional;
- Aprende a conviver com a dúvida e a incerteza, sem sucumbir a elas;
- Abre-se à diversidade humana e busca compreendê-la com a ajuda de outras ciências além da teologia;
- Enfrenta a tentação e aprende a não julgar, mas a perceber a radicalidade do que significa amar o próximo como a si mesmo;

sobre esta película, cf. <www.caradecao.com.br>. O filme ganhou diversos prêmios no Festival Internacional de Gramado e foi escolhido pelo Ministério da Justiça como material didático de alta qualidade.

⁶⁴⁵ Cf. DREHER, Carlos A. **O caminho de Emaús**. São Leopoldo: CEBI, 2004. Cf. BRANDT, 2006a, p. 117-138, com uma avaliação positiva da leitura popular da bíblia na América Latina (especialmente, p. 121s).

- Aprende a ouvir a palavra de Deus e a ouvir o outro com o coração e não apenas com a razão.⁶⁴⁶

Ao assumirmos a espiritualidade libertadora como referencial da prática missionária e da caminhada de fé no âmbito da missão de Deus, precisamos contar com diversas implicações: a superação de velhos preconceitos, a mudança de mentalidade e a cumplicidade com o destino do outro diferente de nós. São conseqüências da fé enquanto liberdade para servir, como expôs Lutero no seu livro *Da liberdade cristã*.⁶⁴⁷ Quando o Novo Testamento fala de carregar cada um a sua cruz e seguir Jesus, não cabe entender esta exortação em sentido moralista, como sói acontecer. Trata-se, antes, de assumir as conseqüências do discipulado, do seguimento de Jesus, de modo lúcido e crítico, usufruindo uma liberdade espiritual e alegre que caracterizam a fé no evangelho: “Quem quiser salvar a sua vida, perdê-la-á; mas quem perder a vida por minha causa, acha-la-á” (Mateus 16.25).

Para concluir, faço referência aqui a um dos cantos do Novo Testamento que poderia ser símbolo da espiritualidade libertadora. E a escolha é proposital, porque pode assegurar a dimensão ecumênica e espiritual da caminhada missionária. Refiro-me ao *Magnificat*, o cântico de Maria (Lucas 1.46-55) que já mereceu a atenção e estudo da igreja cristã desde muito e talvez deva ser redescoberto: “Minha alma engrandece ao Senhor, e o meu Espírito se alegrou em Deus, meu Salvador”.⁶⁴⁸

No *Magnificat* encontramos experiências fundamentais da fé cristã: a percepção da força da graça de Deus, que olha com amor para a humildade de sua serva; o testemunho do agir de Deus na história, que julga os poderosos, derrubando-os de seus tronos e exalta os humildes, que enche de bens os famintos e despreza os fartos, que jamais esquece de suas promessas para com o seu povo. Em sua interpretação do *Magnificat*, Lutero escreveu que este canto é um manifesto da fé evangélica dirigido especialmente aos políticos, líderes, poderosos, a todas as pessoas investidas de autoridade e poder.⁶⁴⁹ Fazemos bem, portanto, em

⁶⁴⁶ Cf. BRANDT, 2006a, p. 67, em que o autor identifica a vivência da missão, na América Latina, como *paixão*.

⁶⁴⁷ Cf. LUTERO, Martin. **Da liberdade cristã**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

⁶⁴⁸ Cf. LUTERO, Martin. **O louvor de Maria**. O magnificat. São Leopoldo: Sinodal, 1999. A primeira edição em português desse famoso texto do reformador foi publicada pela Editora Vozes: cf. LUTERO, Martinho. **O Magnificat**. Prefácios do Cardeal Martin, Arcebispo de Ruão e de Roger Schutz, Prior de Taizé. Petrópolis: Vozes, 1968. Cf. ainda STEUERNAGEL, Valdir. **O caminho do discipulado**. Uma conversa entre o Salmo 146 e o cântico de Maria. Belo Horizonte: Missão; Curitiba: Encontro, 1993.

⁶⁴⁹ Cf. BRANDT, 2006b, p. 73. Brandt faz uma interessante comparação nesse livro entre as interpretações de Lutero e de G. Gutiérrez a propósito do cântico de Maria. Ele encontra muitas coincidências (p. 76-79), o que faz do *Magnificato* um belo ponto de partida ou de chegada para uma *espiritualidade missionária ecumênica*.

retomar este canto e sua inspiração na América Latina. Ele poderá servir como um desafio permanente para que a espiritualidade missionária permaneça vigilante, crítica e fiel ao Deus de Jesus e de Maria, pois sua misericórdia é de geração a geração sobre os que o temem. Mas ele não deixa de dispersar os soberbos, derrubar de seus tronos os poderosos, exaltar os humildes, encher de bens os famintos e despedir vazios os ricos. A espiritualidade do cântico de Maria, definitivamente, não se deixa amoldar à violência e à injustiça. Maria crê e espera naquele que é fiel às suas promessas desde Abraão! E sua espera não fica restrita às franjas do templo, mas vai com o Filho até a cruz, de onde nascerá uma luz que contraria todos os determinismos, todo e qualquer fechamento da história.



CONCLUSÃO

O projeto mercantil-missionário que, a partir do final do século 15, Espanha e Portugal desenvolveram na América Latina, incorporou os povos e os territórios encontrados num novo sistema político e religioso, submetendo-os à fé católica e ao sistema colonial que desde então estruturou a vida dessas sociedades por mais de 300 anos. As conseqüências desse pano de fundo histórico até hoje estão presentes nas estruturas e nas culturas dos povos latino-americanos. Trata-se de um projeto histórico de grande envergadura e cujos contornos procurei traçar de forma sumária no início desta pesquisa.

A Ameríndia e a Afro América Latina são exemplos da resistência dos povos nativos e dos negros escravizados ao sistema colonial. A cristianização forçada dessas populações ocorreu paralelamente ao genocídio de milhões de pessoas e do extermínio de muitos povos e culturas. A cruz aliada à espada deixou suas marcas na história latino-americana, nas culturas e na mentalidade de suas populações, fazendo surgir um tipo de cristianismo que, por contraditório que pareça, preservou entre os mais pobres e as pessoas que a eles se aliaram, algo daquele evangelho que ficou escondido sob a capa cruel de uma história de massacres, desumanidades, escravidões e opressões que superam as descrições mais fidedignas atestadas em inúmeros relatos do período colonial. Por isto mesmo, pode-se afirmar que nesta parte do mundo nasceu um tipo de cristianismo que, mesmo colonizado, deitou raízes profundas que continuam presentes na vida cotidiana de milhões de pessoas. Este cristianismo popular, que se pode definir como uma religiosidade devocional, no início do século 21, enfrenta uma crise sem precedentes.

A partir do século 19, o protestantismo, enquanto religião da liberdade, se anunciou neste contexto como uma alternativa para viver a fé cristã de uma forma mais pessoal e livre. De certa forma, o protestantismo que se implantou na América Latina se imaginou como uma força messiânica nova, aliada a um novo pacto colonial, progressista e inovador. O protestantismo chegou como um elemento de modernização na sociedade colonial ibero-

americana e por isto recebeu o apoio de uma parte das elites interessadas em quebrar a hegemonia conservadora católica em vista da liberalização dessas sociedades.

Desde a constituição das primeiras comunidades protestantes de residentes, das comunidades evangélicas de imigrantes, até chegarmos às igrejas resultantes do protestantismo de missão, o que se viu, porém, não mudou substancialmente a realidade de opressão e miséria que prevalecera durante todo o período colonial. No século 19, o protestantismo contraiu uma enorme dívida em relação à escravidão e à opressão cultural de indígenas sobreviventes do grande massacre e dos povos negros sujeitos a uma forma desumana de vida. Mesmo assim, é necessário ressaltar que, em certos casos, ele contribuiu para as lutas de abolição de um sistema econômico que dominou o Atlântico por mais de três séculos.

O protestantismo chegou com o intuito de evangelizar as massas ignorantes do evangelho e para instituir uma nova concepção de civilização. Dominadas por um sistema religioso com rígida separação entre o povo e o clero, sem acesso à educação formal e a um maior conhecimento dos conteúdos da fé cristã, enfrentando uma crise frente às transformações do mundo moderno, as massas latino-americanas, na ótica protestante, viviam num mundo cerceado por forças obscuras que não compreendiam, mas que lhes impunham severas restrições e um modo de vida sem perspectivas de futuro promissor.

Para conquistar espaço e reconhecimento, o protestantismo se aliou aos setores liberais das sociedades latino-americanas, inclusive com maçons, para lutar por liberdade religiosa e o direito de propagar, ainda que reservadamente, a sua fé. Em muitos relatos, é possível perceber o conteúdo polêmico com que a nova fé se apresentava nos meios sociais, principalmente para diferenciar-se diante da hegemonia do catolicismo oficial e de sua cultura religiosa.

As comunidades de imigrantes que se formaram em muitos países lutaram arduamente para sobreviver. Fazia parte dessa luta a organização da vida social e religiosa. Dessas experiências históricas, surgiram igrejas evangélicas com perfil bastante próprio, em geral, caracterizado por um intenso movimento de integração interno à comunidade, mas com pouca visibilidade e poder de penetração na sociedade. Com relação às comunidades de imigrantes, ocorreu um fechamento tanto por razões étnicas internas como por circunstâncias políticas alheias ao desejo dessas comunidades. Isso explica em parte sua rara capacidade missionária.

Já o protestantismo de missão que intensificou sua vinda à América Latina, principalmente, após 1866, com o fim da Guerra de Secessão nos EUA, veio precisamente com a tarefa de implantar igrejas e angariar novos adeptos. Tal missão era entendida como um serviço ao próprio Deus. Característica desse tipo de igrejas foi o zelo evangelístico e a capacidade de expansão, principalmente entre as camadas médias da população latino-americana. Um recurso muito utilizado foi a instituição de escolas abertas às elites locais. O projeto missionário entendia que, através da formação de novas elites, que assim teriam um acesso privilegiado ao evangelho e a uma nova cultura, se poderia evangelizar todo o povo, mesmo que isto não necessariamente implicasse trânsito de uma para outra igreja.

A chegada do pentecostalismo nas primeiras décadas do século 20 e a proposta de uma experiência mais emocional da fé por meio do dom do Espírito Santo colocou em cena um rosto popular do protestantismo que, em pouco tempo, teve uma enorme acolhida entre as massas que passaram a sofrer o intenso processo de urbanização que transferiu enormes contingentes populacionais das regiões rurais para as cidades e periferias urbanas. Foi neste ambiente que o pentecostalismo colheu seus frutos permanentes. A partir daí se expandiu para outros setores da sociedade, atingindo atualmente amplas camadas médias e até altas da sociedade.

O processo da expansão missionária protestante foi algo tão inovador que demandou inúmeras pesquisas ao longo das últimas décadas, constituindo-se num caso raro de crescimento contínuo e altamente diversificado. Ainda assim, é necessário considerar a crise de crescimento que atingiu os setores históricos desse protestantismo, o que implicou em questionamentos quanto à identidade e ao futuro dessas igrejas.

O protestantismo na atualidade é um verdadeiro mosaico de expressões e vertentes confessionais, a ponto de certos pesquisadores se perguntarem até que ponto o conceito consegue abarcar os fenômenos empíricos, dada a diversidade de suas expressões concretas. Penso, por exemplo, nos desdobramentos incessantes do neopentecostalismo contemporâneo, cuja capacidade de fragmentação supera qualquer tentativa de descrever o fenômeno, ainda que seja possível identificar muitos elementos comuns em distintos grupos específicos.

Que teologia da missão responde ao dinamismo da trajetória do protestantismo na América Latina? Foi para responder a esta pergunta que esta pesquisa analisou a obra de quatro representativos teólogos do protestantismo latino-americano. A análise da trajetória

teológica e da contribuição de cada qual para a formulação de uma teologia da missão em perspectiva latino-americana proporcionou a identificação de elementos importantes para uma formulação contemporânea da compreensão de missão no contexto latino-americano. Pelo menos quatro elementos se constituíram como centrais e recorrentes na pesquisa, guardando as diferenças entre os autores estudados:

1. Em primeiro lugar, a contextualidade do evangelho. O modelo da encarnação de Cristo é o princípio para o resgate dessa dimensão imprescindível da fé cristã na América Latina. Sem tornar-se relevante no contexto social, cultural, político, econômico, a partir de uma vivência profunda da fé em Cristo, o evangelho pode servir para aliviar a consciência e como experiência de salvação pessoal, mas não terá maior penetração na sociedade. É que reduzido à dimensão pessoal e, no máximo, comunitária, a mensagem da dinâmica transformadora inaugurada pelo advento do reinado de Deus em Cristo fica regionalizada a uma experiência religiosa que desfigura o alcance da promessa de Deus, promessa que tem em vista a esperança por novos céus e nova terra, nos quais habita justiça (2 Pedro 3.13).

2. A dimensão profética e mesmo revolucionária da luta por justiça e por transformações sociais estruturais é parte constitutiva de uma compreensão contextualizada do evangelho de Cristo. Este reconhecimento desafia as pessoas de fé e as comunidades evangélicas a um engajamento social e político, não apenas por motivos ideológicos, mas como expressão da vivência da fé como inconformidade com as estruturas injustas desse mundo e a busca por transformações que libertam as pessoas para uma vida digna e justa.

3. A missão como modo de ser da igreja de Cristo faz parte de sua autocompreensão e se constitui como elemento central de qualquer processo eclesial de renovação e reafirmação de uma identidade cristã dinâmica, desafiadora e solidária com a humanidade, sobretudo a partir do compromisso com as pessoas mais sofredoras e necessitadas de apoio, compreensão e possibilidades de vida digna. No contexto da missão de Deus, que não cessa jamais enquanto o mundo seja mundo, a missão da igreja nasce do confronto com o evangelho de Cristo que vem a nós reiteradamente na proclamação, mas também na face do outro em quem Cristo se nos aproxima como interpelação e desafio para o seguimento e o discipulado. Na América Latina, a missão irremediavelmente coloca o povo de Deus e as pessoas de fé no meio das contradições da existência. E qualquer tentativa de evitar a cruz nesse contexto pode significar infidelidade ao amor de Cristo e à vivência genuína da fé.

4. Num mundo marcado pelo pluralismo religioso e a fragmentação das relações, dois aspectos da vivência cristã se tornam especialmente relevantes: a proposta da vida em comunidade (*koinonia*) e o exercício do diálogo como forma de testemunho da fé e do amor que transforma. Mais e mais no protestantismo parece vigorar uma tendência a transformar a fé cristã em produto de mercado, com a conseqüência de tornar o evangelho assimilável e domesticável para um pretense público consumidor de bens religiosos. Ora, a fé que nasce do evangelho de Cristo resiste a este tipo de reducionismo, porque ela chama para uma vida nova que se traduz em amor e serviço transformadores. A fé cristã não vive apenas de certezas e sucessos, mas sabe agüentar a dor, o sofrimento e mesmo a morte como experiências limite que movem a comunidade para a experiência de um amor fraterno e consolador. Trata-se justamente da questão de como caminhar com o outro em solidariedade, sem substituí-lo na sua responsabilidade. Bem por isso ela não se deixa enquadrar como um simples produto para bem viver ou ser feliz. A fé cristã carrega a dúvida e a incerteza, mas justamente nessas experiências encontra um Deus que é capaz de ser solidário e libertar.

A reflexão que seguiu a estas percepções que fui colhendo ao longo da pesquisa acabou me conduzindo a um questionamento sobre o desafio que o contexto atual, dominado pela economia neoliberal e a nova fase do imperialismo unipolar sob hegemonia dos EUA, levanta para a missão cristã, desde um continente assimilado a este contexto internacional como periferia do sistema e submetido a leis e regras que decidem sobre a vida de milhões de pessoas sem lhes consultar para nada. Se nos anos de 1960 a teologia latino-americana partiu da análise da teoria da dependência para elaborar sua resposta teológica à situação que a desafiava, é necessário que no atual contexto façamos a análise do que significa o novo imperialismo para as nações latino-americanas e sua capacidade de incorporar os governos nacionais nos planos das grandes empresas através do garrote da tecnologia e dos mercados financeiros globalizados. No mundo globalizado, a missão cristã parece francamente uma força minoritária e sem o devido preparo crítico para o testemunho profético do evangelho. A nova ideologia do progresso sem limites e de uma vida voltada para o sucesso individual, que desconsidera as conseqüências a que o mundo pode chegar por este caminho, incide sobre as sociedades da periferia e atinge principalmente a juventude, que não encontra boas razões para lutar por outras vias para a realização pessoal e coletiva.

As culturas latino-americanas enfrentam, com sérias dificuldades, a invasão cultural dos meios massivos de comunicação dominados pelo mercado e o sistema econômico, e se encontram diante de um verdadeiro impasse: como assimilar as novas tecnologias e modos de

vida resguardando a percepção própria do mundo e a dinâmica das culturas nativas? Talvez estejamos diante de um momento semelhante ao que fez surgir nos anos de 1920, no Brasil, o movimento da antropofagia cultural liderado por Oswald de Andrade. No famoso Manifesto Antropófago (1928), Andrade escreveu: “Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará”. E como um objetivo programático, ele propõe: “Contra a Memória fonte do costume. A experiência pessoal renovada”. Mas há ainda outros elementos que poderão contribuir no futuro para uma grande transformação cultural, política e religiosa: a migração como um fenômeno universal dramático, a globalização econômico-financeira, a mistura dos povos e a conseqüente interculturalidade, fenômenos que inserem a América Latina, definitivamente, no mapa do mundo como uma alternativa de vida, de convivência e de construção de uma nova sociedade, apesar das contradições que o passado nos legou e que nos dias de hoje esta geração ainda aprofunda a partir de seus próprios equívocos.

Como reinterpretar o evangelho enquanto mensagem profética de mudança e instauradora de novas perspectivas mais solidárias para a transformação da existência humana neste século? Considerando esta situação e os desafios que dela emergem, é que estou propondo a **com-paixão** como uma dimensão central para a reinterpretação do evangelho em nosso contexto. Entendo esta palavra-expressão em sentido plural como ficou exposto no capítulo quatro. Ela denota a ação compassiva de Deus para com a humanidade, através da qual ele a convoca para participar da sua *missio* em direção ao reinado de paz e justiça. A igreja-em-missão participa da *missio Dei* através da proclamação do evangelho, da vivência da fé e do amor, do serviço libertador e da solidariedade evangélica, que ultrapassa fronteiras geográficas, culturais, de gênero, de gerações, com vistas a uma nova experiência de comunidade livre e libertadora (Gálatas 3.28). Esta proposta talvez possa surpreender os meios evangélicos justamente porque vem de um teólogo luterano, cuja tradição histórica, ao menos na América Latina, não legou um grande interesse pela missão. De qualquer forma, sendo ou não uma novidade, penso que vale a pena seguir no rumo indicado, tanto por razões históricas quanto teológicas.

Parafrazeando Juan Luis Segundo, no início deste novo século a *missio Dei* desafia as igrejas cristãs a se libertarem de suas amarras organizativas, de sua visão eclesiocêntrica e de uma teologia reducionista do evangelho do reinado de Deus, para uma nova e apaixonada convivência – em confiança e solidariedade – com quem clama por vida e dignidade. Tal compromisso missionário só é possível se nós mesmos e nossas igrejas se deixarem permear

pelo evangelho do Deus que liberta e cura, assumindo todas as conseqüências que isto implica. A missão é o instrumento de Deus para a *libertação da igreja* por meio do seu Espírito. É o Espírito de Cristo que impulsiona o povo de Deus, hoje e aqui, a assumir e participar de uma ação missionária que se manifesta como *com-paixão* no seguimento de Cristo para a transformação do mundo. Animados por aquele que, no Espírito, intercede por nós junto a Deus (Romanos 8.34), não temos por que nos atemorizar. Há uma firme esperança que nos está posta como plataforma para a ação e a luta por dignidade humana e o resgate do sentido da vida para todos. Nessa esperança fomos salvos (Romanos 8.24). Como Abraão, esperamos contra toda esperança (Romanos 4.18).

A compaixão conforme o testemunho bíblico não se limita a um mero sentimento. Ela diz respeito, em última instância, ao ser do próprio Deus. Jesus compreendeu isto muito bem quando lembrou o profeta Oséias: “Misericórdia quero, e não holocaustos; pois não vim chamar justos, e sim, pecadores [ao arrependimento]” (Mateus 9.13). Nesse sentido, esta proposta que apresentei poderia ser entendida como um elemento novo daquele paradigma missionário emergente sobre o qual escreveu com tanta propriedade David J. Bosch há quase vinte anos atrás.

Viver a com-paixão e a misericórdia demanda um projeto de vida radical. E para participar dele, necessitamos da força de Deus. Por isto 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 dos pobres e desvalidos, e de uma igreja que com eles e elas caminha, para que ninguém se vanglorie na sua presença.

Assim, **missão como com-paixão** é uma tentativa de demonstrar que a missão diz respeito ao ser inteiro das pessoas e da igreja de Deus. Missão como com-paixão é um lema e um programa, um alerta e um desafio. É também um reconhecimento e uma esperança. Com-paixão pode ser uma autêntica reinterpretação do evangelho para o século 21, porque alia a paixão de Deus pelo mundo e a paixão nossa de nos associarmos à compaixão de Deus com vistas à transformação e à libertação. Ora, a com-paixão só se torna historicamente relevante

quando compreendida na dimensão profética da justiça e do amor de Deus. Quem foi fisgado por esse amor supera limitações e descaminhos.

As igrejas cristãs estão diante de um século que se anuncia extremamente contraditório e inseguro. Que respostas darão a partir do discernimento dos sinais dos tempos? Que evangelho elas anunciarão? Que práxis haverão de assumir, propor e estimular? Na perspectiva da *missio Dei*, missão significa que tudo o que diz respeito à humanidade e ao cosmos diz respeito à vida, ao serviço e à esperança do povo de Deus. Portanto, não pode faltar no horizonte da missão das igrejas cristãs. Nessa caminhada, a teologia da missão é e será uma parceira crítica de diálogo em vista da libertação e da construção de uma esperança viva e motivadora. Com Paulo, o apóstolo, penso que seja urgente deixar-nos advertir pela mensagem que o evangelho nos coloca diante dos olhos, pois

Deus escolheu as cousas loucas do mundo para envergonhar os sábios, e escolheu as cousas fracas do mundo para envergonhar os fortes; e Deus escolheu as cousas humildes do mundo, e as desprezadas, e aquelas que não são, para reduzir a nada as que são; a fim de que ninguém se vanglorie na presença de Deus. Mas vós sois dele em Cristo Jesus, o qual se tornou da parte de Deus sabedoria e justiça, e santificação, e redenção, para que, como está escrito: Aquele que se glória, glorie-se no Senhor.

1 Coríntios 1.27-31.



REFERÊNCIAS

1 – Livros

- ACOSTA, José de (SJ). **De Procuranda Indorum Salute** (Lima, 1577), reeditado sob o título **Predicación del Evangelio en las Índias**. Madrid: Atlas, 1954.
- ALTMANN, Lori. **Convivência e solidariedade**. Uma experiência pastoral entre os Kulina (*Madija*). Cuiabá: GTME; São Leopoldo: COMIN, 1990.
- ALTMANN, Walter. **Lutero e libertação**. Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Paulo: Ática, Sinodal, 1994.
- _____; ALTMANN, Lori (Eds.). **Globalização e religião: desafios à fé**. São Leopoldo: CECA, CLAI, 2000.
- ALVAREZ, Carmelo. Del protestantismo liberal al protestantismo liberador. VV.AA. **Protestantismo y liberalismo en América Latina**. San José: DEI/Sebila, 1983, p. 37-56.
- ALVES, Márcio Moreira. **O Cristo do povo**. Rio de Janeiro; Sabiá, 1968.
- ALVES, Rubem A. **Religión: ¿opio o instrumento de liberación?** Trad. Rosario Lorente. Montevideo: Tierra Nueva, 1970.
- ALVES, Rubem et alii. **De la iglesia y la sociedad**. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.
- ALVES, Rubem. Función ideológica y posibilidades utópicas del protestantismo latinoamericano. In: ALVES, Rubem et alii. **De la iglesia y la sociedad**. Montevideo: Tierra Nueva, 1971, p. 1-21.
- ALVES, Rubem A. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979 (Ensaio, 55).
- _____. As idéias teológicas e os seus caminhos pelos sulcos institucionais do protestantismo histórico. VV.AA. **História da teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1981.
- _____. **Da esperança**. Trad. João Francisco Duarte Jr. Campinas: Papyrus, 1987.
- _____. **O poeta, o guerreiro, o profeta**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- AMORESE, Rubem (Ed.). **A igreja evangélica na virada do milênio: 1º Congresso Nacional da AEVB**. São Paulo: Comunicarte, 1994.
- ANDERSON, Gerald H. (Ed.). **Bibliographical Dictionary of Christian Missions**. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans, 1998.

- ANDRADE, Oswald. **Obras completas**. Vol. 6: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, MEC, 1972.
- ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). **Inculturação: desafios de hoje**. Petrópolis: Vozes, Soter, 1994.
- _____. **Teologia da inculturação e inculturação da teologia**. Petrópolis: Vozes, Soter, 1995.
- _____. **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola, Soter, 1996.
- ARIAS, Mortimer; DAMIÁN, Juan. **La gran comisión**. Relectura desde América Latina. Estudio exegético y manual para talleres de evangelización. Quito: CLAI, 1994 (Serie Pensamiento cristiano).
- ARAGÃO, Jarbas Luiz Lopes. **Missio Dei – A trindade em missão**. Dissertação de mestrado. Orientador: Ms. Roberto E. Zwetsch. Viçosa: Centro Evangélico de Missões, 2004.
- ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. **A idolatria do mercado**. Ensaio sobre economia e teologia. Tomo V. São Paulo: Vozes, 1989 (Série V: Desafios da vida na sociedade. Coleção Teologia e Libertação).
- AZEVEDO, Israel Belo de (Ed.). **A missão da unidade**. O debate entre evangélicos e católicos sobre a missão. Trad. Irmã Socorro do Rosal. Belo Horizonte: Missão, 1989.
- BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. Trad. Lindolfo Weingärtner. São Leopoldo: Sinodal, 1977.
- BASTIAN, Jean-Pierre. O protestantismo na América Latina. DUSSEL, Enrique (org.). **História liberationis**. 500 anos de história da igreja na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 467-513.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama; Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. **Modernidade líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BAYER, Oswald. **Viver pela fé**. Justificação e santificação. Trad. Enio R. Mueller. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1997.
- BELLAH, Robert et al. **Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life**. Berkeley, Los Angeles: University of California, 1985.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 4. ed. Petrópolis: vozes, 1978.
- BETTO, Frei. **Cartas da prisão**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- _____. **Das catacumbas**. Cartas da prisão. 1969-1971. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- BEVANS, Stephen B. **Models of Contextual Theology**. Sixth Printing. Maryknoll, New York: Orbis, 1999.
- BEVANS, Stephen B.; SCHROEDER, Roger P. **Constants in Context**. A Theology of Mission for Today. Maryknoll, New York: Orbis, 2004.
- BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: KOINONIA, 2003.
- BLANK, Rodolfo. **Teología y misión en América Latina**. Saint Louis: Concordia, 1996.

- BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. V. 1. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EDUERJ, Contraponto, 2005.
- BOBSIN, Oneide; ZWETSCH, Roberto (Orgs.). **Prática cristã**. Novos rumos. Coletânea em homenagem a Richard Harvey Wangen pela passagem de seu 75º aniversário. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1999.
- BOBSIN, Oneide. **Correntes religiosas e globalização**. São Leopoldo: CEBI, IEPG, PPL, 2002.
- BOBSIN, Oneide; SCHULTZ, Adilson; TRENTINI, Ademir; ZWETSCH, Roberto. **O movimento de renovação espiritual: o carismatismo na IECLB**. São Leopoldo: EST, 2002.
- BOCK, Carlos Gilberto. **Teologia em mosaico: O novo cenário teológico latino-americano nos anos 90**. Rumo a um paradigma ecumênico crítico. Tese de doutorado. São Leopoldo: IEPG, junho 2002.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Da libertação**. O teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1979.
- BOFF, Leonardo. **Paixão de Cristo – paixão do mundo**. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.
- _____. **Igreja: carisma e poder**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1981.
- _____. **A trindade e a sociedade**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. **Ecologia. Mundialização. Espiritualidade**. A emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993.
- _____. **Dignitas Terrae. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1996.
- _____. **Saber cuidar**. Ética do humano – compaixão pela terra. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. **Virtudes para um outro mundo possível**. Vol II: Convivência, respeito e tolerância. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____; MÜLLER, Werner. **Princípio de compaixão e cuidado**. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2001.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. Trad. Ilson Kayser. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1989.
- _____. **Vida em comunhão**. 3. ed. revisada. Trad. Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- _____. **Resistência e submissão**. Cartas e anotações escritas na prisão. Editado por Christian Gremmels, Eberhard Bethge e Renate Bethge em cooperação com Ilse Tödt. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2003.
- BOSCH, David J. **Missão transformadora**. Mudanças de paradigma na teologia da missão. Trad. Geraldo Korndörfer e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: EST, Sinodal, 2002.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 1ª reimpressão. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- BRAKEMEIER, Gottfried. **Reino de Deus e esperança apocalíptica**. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

- _____. **Dez mandamentos para a igreja missionária.** Imperativos práticos para a reflexão na IECLB. Blumenau: Otto Kuhr, IECLB, 2001.
- BRANDÃO, Carlos et alii. **Inculturação e libertação.** Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI. São Paulo: Paulinas, 1986.
- BRANDT, Hermann. **O risco do Espírito:** um estudo pneumatológico. São Leopoldo: Sinodal, 1977.
- _____. Auto-afirmação ou inconformidade? Reflexões sobre a identidade da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. In: VV. AA. **Tendências da teologia no Brasil.** São Paulo: ASTE, 1977 (Coleção Teologia no Brasil – 4), p. 33-54.
- _____. (Ed.). **Die Glut kommt von unten.** Texte einer Theologie aus der eigenen Erde (Brasilien). Zusammengestellt, übersetzt und kommentiert von Hermann Brandt. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981.
- _____. **Gottes Gegenwart in Lateinamerika:** Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie. Hamburg: Steinmann & Steinmann, 1992.
- _____. **Wenn Religion, dann Theologie.** “Christian Religion contains Theology!” Religion und Theologie im Spiegel afrikanischer Examensarbeiten. Erlangen: Erlanger Verlag, 2000.
- _____. **In der Spur Gottes:** Gesammelte Predigten zu Mission und Oekumene: zum 60. Geburtstag Hermann Brandts, herausgegeben von Claudia Jahnel und Matthias Poehlmann. Erlangen: Martin-Luther Verlag, 2000.
- _____. **Vom Reiz der Mission.** Thesen und Aufsätze. Neuendettelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 2003.
- _____. **Die heilige Barbara in Brasilien.** Synkretismus und Kulturtransfer. Erlangen, 2003.
- _____. **Spiritualität und Protest.** Religion und Theologie in Lateinamerika. Erlangen: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 2005.
- _____. Identidade luterana: ética, missão, diálogo das religiões, in: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.). **Identidade evangélico-luterana e ética.** Anais do III Simpósio sobre Identidade evangélico-luterana. São Leopoldo: EST, Capes, 2005, p. 45-67.
- _____. **O encanto da missão.** Ensaios de missiologia contemporânea. Trad. Walter O. Schlupp e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, EST, CEBI, 2006a.
- _____. **Espiritualidade – vivência da graça.** 2. ed. revista. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2006b.
- BRYANT, M. Darrol. **O mundo despedaçado pela fome.** Trad. Walter Herbert Müller. Genebra: CMI, 1970.
- CALDAS, Carlos. **Orlando Costas: sua contribuição na história da teologia latino-americana.** São Paulo: Vida, 2007.
- CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. **Além da encruzilhada:** Uma apreciação da teologia da evangelização contextual de Orlando Costas. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: UMESP, 2000.
- CALIMAN, Cleto; PINHEIRO, J. Ernanne (Orgs.). **O evangelho nas culturas.** América Latina em missão. 5º Congresso Missionário Latino-americano – COMLA 5. Petrópolis: Vozes, 1996.

- CAMPOS, Bernardo. **Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja**. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2002.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado**. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio; São Bernardo do Campo; UMESP, 1999.
- CARDENAL, Ernesto. **Salmos**. Trad. Thiago de Mello. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- _____. **Antologia**. Managua: Nueva Nicaragua – Monimbó, 1983.
- CARRIKER, Timóteo. **Missão integral**. Uma teologia bíblica. São Paulo: Sepal, 1992.
- CASALDÁLIGA, D. Pedro. **Creio na justiça e na esperança**. Trad. Laura Ramos. Antonio Carlos Moura, Hugo Lopes. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- _____. **Antologia retirante**. Poemas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- _____. **Na procura do reino**. Antologia de textos – 1968-1988. Trad. Antônio Carlos Moura. São Paulo: FTD, 1988.
- _____. **Cantigas menores**. 2. ed. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2003.
- _____; VIGIL, José Maria. **Espiritualidade da libertação**. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Vozes, 1993 (Coleção Teologia e Libertação. Tomo IX – Série III: A libertação na história).
- CASTRO, Clovis Pinto de (Org.). **Meio ambiente e missão**. A responsabilidade ecológica das igrejas. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003.
- CEHILA. **Para una historia de la evangelización en América Latina**. III Encuentro Latinoamericano de CEHILA en Santo Domingo (1975). Barcelona: Nova Terra, 1977.
- CÉSAR, Waldo et alii. **Protestantismo e imperialismo na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1968.
- CESAR, Waldo. A formação da sociedade brasileira e o contexto atual. In: HASENACK, Johannes F.; BOCK, Carlos G. (Orgs.). **Unidade: contexto e identidade da IECLB**. Blumenau; Otto Kuhr, 2006, p. 17-32.
- CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs**. Promessas e desafios. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- CHASE, Algonso (Selección). **Las armas de la luz**. Antología de la poesía contemporánea de la América Central. San José, Costa Rica: DEI, 1985.
- CHIQUETE, Daniel; ORELLANA, Luis (Eds.). **Voces del pentecostalismo latinoamericano**. Identidad, teología e historia. Concepción: RELEP – Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales; CETELA, ASETT-AL, 2003.
- CMI. **Missão e evangelização: uma afirmação ecumênica**. Rio de Janeiro: CEDI, 1983.
- CMI, COMISSÃO DE FÉ E CONSTITUIÇÃO E CONIC. **Um tesouro em vasos de argila**. Instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica (1998). Trad. Maria Telma Queiroz Brito. São Paulo: Paulus, 2000.
- COMBLIN, José. **A força da palavra**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. **O Espírito Santo e a libertação**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

- _____. **El neoliberalismo.** Ideología dominante en el cambio de siglo. Santiago: Chileamerica, CESOC, s/d.
- _____. **Cristãos rumo ao século XXI.** Nova caminhada de libertação. São Paulo: Paulus, 1996.
- _____. **Vocação para a liberdade.** 2. ed. São Paulo: Paulus, 1998.
- CONFISSÃO DE AUGSBURGO. 1530-1980. Confissão de Fé apresentada ao Invictíssimo Imperador Calor V, César Augusto, na Dieta de Augsburg, no ano de 1530. Trad. Arnaldo Schüler. São Leopoldo: Sinodal, 1980.
- CONIC-CLAI. **Diversidade e comunhão.** Um convite ao ecumenismo. São Paulo: Paulinas, Sinodal, 1998.
- CROATTO, José Severino. **Êxodo: uma hermenêutica da liberdade.** São Paulo: Paulinas, 1981.
- D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas.** Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Martins Fontes, 1945.
- DAVIES, J. G. **Culto e missão.** Trad. Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, Concórdia, 1977.
- DEIROS, Pablo Alberto. **Historia del cristianismo en América Latina.** Buenos Aires: FTL, 1992.
- D'EPINAY, Christian Lalive. **O refúgio das massas: estudo sociológico do protestantismo chileno.** Trad. Waldo Cesar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- DIAS, Lucy; GAMBINI, Roberto. **Outros 500.** Uma conversa sobre a alma brasileira. São Paulo: Senac São Paulo, 1999.
- DREHER, Carlos A. **O caminho de Emaús.** São Leopoldo: CEBI, 2004.
- _____. et alii (Orgs.). **Profecia e esperança.** Um tributo a Milton Schwantes. São Leopoldo: Oikos, 2006.
- DREHER, Martin N. (Org.). **Reflexões em torno de Lutero.** Edição especial da revista **Estudos Teológicos.** São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1981.
- _____. (Org.). **Reflexões em torno de Lutero.** Vol. II. São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- _____. (Org.). **Reflexões em torno de Lutero.** Vol. III. São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- _____. (Org.). **Populações rio-grandenses e modelos de igreja.** São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Edições EST, 1998.
- _____. **A igreja latino-americana no contexto mundial.** São Leopoldo: Sinodal, 1999 (Coleção História da Igreja, Vol. 4).
- _____. Protestantismos na América Meridional. In: DREHER, Martin N. (Org.). **500 anos de Brasil e igreja na América Meridional.** Porto Alegre: EST Edições, Cehila, 2002, p. 115-138.
- DUCHROW, Ulrich. **Alternatives to global capitalism.** Draw from biblical history, designed for political action. Heidelberg: International Books; Kairos Europa, 1995.
- _____; HINKELAMMERT, Franz. **La vida o el capital.** Alternativas a la dictadura global de la propiedad. San José, Costa Rica: DEI, 2003.

- DUQUE, José (Ed.). **Por una sociedad donde quepan todos.** Cuarta Jornada Teológica de CETELA. Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI. San Jerónimo, Medellín, 10-13 de julio de 1995. San José, Costa Rica: DEI, CETELA, 1996 (Vol. 4, CETELA).
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário.** Trad. Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. **O imaginário.** Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. 2. ed. Trad. René Eve Levié. Rio de Janeiro: Difel, 2001.
- DUSSEL, Enrique. **Teologia da libertação.** Um panorama de seu desenvolvimento. Trad. Francisco da Rocha Filho. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ECHEGARAY, Hugo. **La practica de Jesús.** Lima: CEP, 1980.
- ESCOBAR, Samuel. **La fe evangélica y las teologías de la liberación.** El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987.
- _____. **Desafios da igreja na América Latina.** História, estratégia e teologia das missões. Trad. Hans Udo Fuchs. Viçosa: Ultimato, 1997.
- _____; et alii. **Misión en el camino.** Ensayos en homenaje a Orlando E. Costas. Buenos Aires: FTL, 1992.
- _____. O cenário global na virada do século. In: TAYLOR, William D. **Missiologia global para o século XXI.** A Consulta de Foz do Iguaçu. Trad. César Lopes et alii. Londrina: Descoberta, 2001, p. 45-72.
- _____. Missiologia evangélica: olhando para o futuro na virada do século. In: TAYLOR, William D. **Missiologia global para o século XXI.** A Consulta de Foz do Iguaçu. Trad. César Lopes et alii. Londrina: Descoberta, 2001, p. 45-72.
- ESTERMANN Josef (Coord.). **Teología Andina.** El tejido diverso de la fe indígena. Tomos I e II. La Paz: ISEAT, Plural, 2006 (Colección "Teología y Filosofía Andinas", ns. 2 e 3).
- FARIA, Eduardo Galasso. **Fé e compromisso.** Richard Shaull e a teologia no Brasil. São Paulo: ASTE, 2002.
- FERRO, Marc (Org.). **O livro negro do colonialismo.** Trad. Joana Angélica. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- FISCHER, Joachim. **Es begann am Rio dos Sinos: Geschichte der Ev. Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien.** Erlangen: Verlag. der Ev. Luth. Mission, 1970.
- _____. **Reforma: renovação da igreja pelo evangelho.** São Leopoldo: Sinodal, EST, 2006.
- FLM. **Juntos na missão de Deus.** Uma contribuição da FLM para o entendimento da missão. Trad. Marcos Artur Meurer, 1990.
- _____. **Missão em contexto.** Transformação – Reconciliação – Empoderamento. Uma contribuição da FLM para a compreensão e a prática da missão. Trad. Neila S. Uecker. Curitiba: Encontro, 2006.
- FLORISTÁN, Casiano. **Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral.** 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1993.
- FLUCK, Marlon Ronald. **Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Início, missão e identidade.** Curitiba: Calebe, 2005.

- FONTELA, Orides. **Teia**. Poemas. São Paulo: Geração Ed., 1996.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Interculturalidade**. Críticas, diálogo e perspectivas. Trad. Angela Teresa Sperb. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.
- _____. **Religião e interculturalidade**. Trad. Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, Sinodal, 2007.
- FRANCO, Scilla. **Minha prece**. Coletânea de textos indígenas e missionários. São Bernardo do Campo: Editeo, Imprensa Metodista, 1992.
- FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético**. Curitiba; Encontro, 1994.
- FREYTAG, Walter (Hg.). **Mission zwischen Gestern und Morgen**. Stuttgart: Evang. Missionsverlag, 1952.
- _____. **Reden und Aufsätze**. Vol. 1 e 2. München: Chr. Kaiser, 1961.
- FRIEDMAN, Thomas L. **O mundo é plano**. Uma breve história do século XXI. Trad. Cristiana Serra e S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da terra**. São Paulo: Peirópolis, 2000.
- GAMBINI, Roberto. **O espelho índio**. Os jesuítas e a destruição da alma indígena. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.
- GAUDIUM ET SPES. Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 1979.
- GEORGE, Sherron Kay. **Participantes da graça: parceria na missão de Deus**. Trad. Márcia Sell et alii. São Leopoldo: Sinodal, CLAI, 2006.
- GORBACHEV, Mikhail. **Perestroika**. Novas idéias para o meu país e o mundo. 24. ed. Atualizada. Trad. J. Alexandre. São Paulo: Best Seller, 1988.
- GRELLERT, Manfred. **Os compromissos da missão**. A caminhada da igreja no contexto brasileiro. Rio de Janeiro: Juerp, Visão Mundial, 1987.
- GUTIÉRREZ, Benjamin F.; CAMPOS, Leonildo Silveira. **Na força do Espírito**. Os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas. Trad. Júlio Paulo T. Zabatiero. São Paulo: Pendão Real, AIPRAL, 1996.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación**. Lima: CEP, 1971.
- _____. **La fuerza histórica de los pobres**. Selección de trabajos. Lima: CEP, 1979.
- _____. **Em busca dos pobres de Jesus Cristo: o pensamento de Bartolomeu de Las Casas**. Trad. Sérgio José Schirato. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **A verdade vos libertará**. Confrontos. Trad. Gilmar Saint'Claire Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2000.
- GUTIÉRREZ, Tomás (Comp.). **Protestantismo y cultura en América Latina: aportes y proyecciones**. Quito: CLAI, CEHILA, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Vol. 1: Racionalidad de la acción y racionalización social. Trad. Manul Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987.

- HANKS, Thomas D. **God so loved the Third World.** The biblical vocabulary of oppression. Trad. James C. Dekker. Maryknoll, NY: Orbis, 1983.
- HANSEN, Guillermo (Ed.). **El silbo ecuménico del Espíritu.** Homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años. Buenos Aires: Isedet, 2004.
- HAUCK, João Fagundes et alii. **História da igreja no Brasil.** Ensaio de interpretação a partir do povo. Vol. II/2: Segunda época: A igreja no Brasil do século XIX. Petrópolis: Vozes, Cehila, 1980.
- HEFNER, Philip J. A igreja. In: BRAATEN, Carl E. & JENSON, Robert W. **Dogmática cristã.** Vol 2. Trad. Brunilde Tornquist et alii. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1995, p. 191-253.
- HOBSBAWM, Eric. **Era dos extremos.** O breve século XX. 1914-1991. 2. ed. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- HOCH, Lothar Carlos (Ed.). **Formação teológica em terra brasileira.** Faculdade de Teologia da IECLB. 1946-1986. São Leopoldo: Sinodal, 1986.
- HOFSTAETTER, Leandro Otto. **A concepção de pecado na teologia da libertação.** São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.
- HOLLENWEGER, Walter. **Enthusiastisches Christentum:** Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart. Wuppertal, Zürich: Brockhaus, Zwingli, 1969.
- HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro. 1550-1800.** Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis; Vozes, 1974.
- HOORNAERT, Eduardo et alii. **História da igreja no Brasil.** Ensaio de interpretação a partir do povo. 4ª ed. Vol. II/1: Primeira época. Petrópolis: Vozes, Cehila, Paulinas, 1992.
- _____. **História da igreja na América Latina e no Caribe.** 1945-1995. O debate metodológico. Trad. Ephraim Alves et alii. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Cehila, 1995.
- HUBER, Wolfgang; RITSCHL, Dieter; SUNDERMEIER, Theo (Hg.). **Ökumenische Existenz heute.** München: Chr. Kaiser, 1986.
- HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem.** 13. ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- IANNI, Octavio. **Imperialismo e cultura.** Petrópolis: Vozes, 1976.
- IRARRÁZAVAL, Diego. **De baixo e de dentro.** Crenças latino-americanas. Trad. Leszek Lech. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2007.
- JUNGHANS, Helmar. **Temas da teologia de Lutero.** Trad. Ilson Kayser et alii. São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- KLEIN, Herbert S. **A escravidão africana.** América Latina e Caribe. Trad. José Eduardo de Mendonça. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- KOHL, Manfred Waldemar; BARRO, Antonio Carlos (Orgs.). **Missão integral transformadora.** Londrina: Descoberta, 2005.
- KRÜGER, Hanfried. **O Conselho Mundial de Igrejas.** História do Movimento Ecumênico. Trad. Annemarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas.** Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 8. ed. Revista. São Paulo: Perspectiva, 2003.

- KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Fundamentação para o diálogo ecumênico. Trad. Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 1999.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura - um conceito antropológico**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- LAS CASAS, Bartolomeu. **Brevíssima relação da destruição das Índias**. O paraíso perdido (1541/2). Ed. Eduardo Bueno. 4. ed. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- LÉONARD, Émile-G. **O protestantismo brasileiro**. Estudo de eclesiologia e história social. Trad. Linne de Camargo Schützer. São Paulo: ASTE, 1963.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. **A conquista da América Latina vista pelos índios: relatos astecas, maias e incas**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Itatiaia, 1980.
- LIBÂNIO, João Batista; ANTONIAZZI, Alberto. **20 anos de teologia na América Latina e no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- LIENEMANN-PERRIN, Christine. **Missão e diálogo inter-religioso**. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: EST, Sinodal, Cebi, 2005.
- LISBÔA, Thomaz de Aquino. **Entre os índios Münkü**. A resistência de um povo. São Paulo: Loyola, 1979 (Coleção "Missão Aberta"- 1).
- LIVRO DE CONCÓRDIA. As confissões da Igreja Evangélica Luterana. Trad. Arnaldo Schüler, 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993.
- LONGUINI NETO, Luiz. **O novo rosto da missão**. Os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano. Viçosa: Ultimato, 2002.
- LOSSKY, Nicholas et alii (Eds.). **Dicionário do Movimento Ecumênico**. Trad. Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LÖWY, Michel. **Marxismo e teologia da libertação**. Trad. Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1991.
- _____. **A guerra dos deuses**. Religião e política na América Latina. Trad. Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, CLACSO, LLP, 2000.
- LUTERO, Martinho. **Pelo evangelho de Cristo**. Obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma. Trad. Walter O. Schlupp. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- _____. **Obras selecionadas**. Vol. 3: Debates e Controvérsias – I. Trad. Ilson Kayser et alii. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1992.
- _____. **Obras selecionadas**. Vol. 7: Vida em comunidade: Comunidade – Ministério – Culto – Sacramentos – Visitação – Catecismo – Hinos. Trad. Arnaldo Schüler; Ilson Kayser; Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000.
- _____. **O louvor de Maria**. O Magnificat. Adaptação: Rui J. Bender. São Leopoldo: Sinodal, 1999 (Original in: LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas**. Vol. 6. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1996, p. 20-78). A mesma obra foi publicada, de forma incompleta, pela primeira vez em português como segue: LUTERO, Martinho. **O magnificat**. Prefácios do Cardeal Martin, Arcebispo de Ruão, e Roger Schutz, Prior de Taizé. Trad. Attilio Cancian. Petrópolis: Vozes, 1968.

- LUTHERAN WORLD FEDERATION. **LWF Consultation on Churches in Mission.** Report Nairobi, Kenya, October 1998. Geneva: LWF, Department for Mission and Development, 1998.
- LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno.** 4. ed. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993 (original: **La condition postmoderne**).
- MACHADO, Antonio. **Poesías.** 25. ed. Buenos Aires: Losada, 1996.
- MACKAY, Juan A. **El otro Cristo español** (1933). Un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica. Trad. Gonzalo Báez-Camargo. 2. ed. México: Casa Unida de Publicaciones; Buenos Aires: La Aurora, 1989.
- MAGALHÃES, Antonio. **Deus no espelho das palavras.** Teologia e literatura em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MARASCHIN, Jaci C. (Ed.). **O novo canto da terra.** São Paulo: Instituto Anglicano de Estudos Teológicos, 1987.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.** São Paulo: Loyola, 1999.
- MARTIN, Hans-Peter; SCHUMANN, Harald. **A armadilha da globalização.** O assalto à democracia e ao bem-estar social. 6. ed. Trad. Waldtraut U. E. Rose; Clara C.W. Sackiewicz. São Paulo: Globo, 1999.
- MARX, Karl. **O capital.** Crítica da economia política. Livro Primeiro. Vol. II. 7. ed. Trad. Reginaldo Sant'Ana. São Paulo: Difel, 1982.
- MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. **A árvore do conhecimento.** As bases biológicas da compreensão humana. Trad. Humberto Marioti e Lia Diskin. São Paulo: Palas Athena, 2001.
- MEDICK, Hans; SCHMIDT, Peer (Eds.). **Luther zwischen den Kulturen.** Zeitgenossenschaft – Weltwirkung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- MENA LÓPEZ, Maricel. NASH, Peter Theodore (Orgs.). **Abrindo sulcos:** para uma teologia afro-americana e caribenha. São Leopoldo: EST, 2003.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir.** A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil.** São Paulo: Loyola, IEPGCR, 1990.
- MESTERS, Carlos. **Flor sem defesa.** Uma explicação da bíblia a partir do povo. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- MEYER, Harding. **Diversidade reconciliada – o projeto ecumênico.** Trad. Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2003.
- MIGUEZ BONINO, José. Prólogo. In: ALVES, Rubem A. **Religión: opio o instrumento de liberación?** Trad. Rosario Lorente. Montevideo: Tierra Nueva, 1970, p. I-XII.
- _____. **Ama y haz lo que quieras.** Una ética para el hombre nuevo. Buenos Aires: AMERICA 2000; La aurora, 1972.
- _____. El reino de Dios y la historia. In: PADILLA, C. René (Ed.). **El reino de Dios y América Latina.** Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1975, p. 75-95.

- _____. Visão da mudança social e de suas tarefas por parte das igrejas não-católicas. VV.AA. **Fé cristã e transformação social na América Latina**. Encontro de El Escorial, 1972. Trad. Jorge Soares. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 160-179.
- _____. Historia y misión. Los estudios históricos del cristianismo en América Latina con referencia a la búsqueda de liberación. VV.AA. **Protestantismo y liberalismo en América Latina**. San José: DEI, Sebila, 1983, p. 15-36.
- _____ et alii. **Luta pela vida e evangelização**. A tradição metodista na teologia latino-americana. São Paulo: Paulinas, Ed. Unimep, 1985.
- _____. Metodismo: releitura latino-americana. In: _____ et alii. **Luta pela vida e evangelização**. A tradição metodista na teologia latino-americana. São Paulo: Paulinas, Ed. Unimep, 1985, p. 131-168.
- _____. **A fé em busca de eficácia**. Uma interpretação da reflexão teológica latino-americana sobre libertação. Trad. Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- _____. Kirchlicher Pluralismus und wechselnde Koalitionen? Über Zustand und Zukunft des Christentums in Lateinamerika. In: **Jahrbuch Mission 1992**. Hamburg: Missionshilfe Verlag, 1992, p.19-31.
- _____. O evangelho da reconciliação. In: STEUERNAGEL, Valdir (Ed.). **No princípio era o verbo**. Todo o evangelho. CLADE III. Curitiba: Encontro, 1994, p. 67-77.
- _____. A igreja católica e a evangelização. In: STEUERNAGEL, Valdir (Ed.). **E o verbo se fez carne**. Desde a América Latina. CLADE III. Curitiba: Encontro, 1995, p. 59-66.
- _____. Producción teológica en Abya-Yala al umbral del tercer milenio, in: DUQUE, José (Ed.). **Por una sociedad donde quepan todos**, Cuarta Jornada Teológica de CETELA. Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI. San Jerónimo, Medellín, 10-13 de julio de 1995. San José, Costa Rica: DEI, CETELA, 1996, p. 107-112.
- _____. **Rostros del protestantismo latinoamericano**. Buenos Aires, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1995. Edição brasileira: **Rostos do protestantismo latino-americano**. Trad. Luís M. Sander. São Leopoldo: EST, Sinodal, 2003.
- _____. Unidad y Misión: una invitación del Señor. In: REY, Victor (Comp.). **Unidad y misión en América Latina**. Quito: CLAI, 2000, p. 9-18.
- _____. **Hacia una eclesiología evangelizadora**: una perspectiva wesleyana. São Bernardo do Campo: Editeo, Ciemal, 2003.
- _____. Entrevista. In: REY, Victor. **Conversaciones desde la fe**. Quito: CLAI, 2004, p. 33-37.
- _____. “Un silbo apacible y suave” (1 Reyes 19:12). Notas autobiográficas de un recorrido pastoral y teológico. In: HANSEN, Guillermo (Ed.). **El silbo ecuménico del Espíritu**. Homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años. Buenos Aires: ISEDET, 2004, p. 427-435.
- MIGUEZ, Néstor. Hacer teología latinoamericana en el tiempo de la globalización. In: HANSEN, Guillermo (Ed.). **El silbo ecuménico del Espíritu**. Homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años. Buenos Aires: ISEDET, 2004, p. 81-101.
- MILBANK, John. **Teologia e teoria social**. Para além da razão secular. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1995.

- MISSÃO DA IGREJA NO MUNDO DE HOJE (A). O Congresso de Lausanne. As palestras principais do Congresso Internacional de Evangelização Mundial realizada em Lausanne, Suíça. Trad. José Gabriel Said. São Paulo: ABU; Belo Horizonte: Visão Mundial, 1982.
- MIRES, Fernando. **En nombre de la cruz.** Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista). San José, Costa Rica: DEI, 1986.
- _____. **La colonización de las almas.** Misión y conquista en Hispanoamérica. San José, Costa Rica: DEI, 1987.
- MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança.** Estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. Trad. Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Herder, 1971.
- _____. **La iglesia, fuerza del Espíritu.** Hacia una eclesiología mesiánica. Trad. Emilio Saura. Salamanca; Sígueme, 1978.
- _____. **O espírito da vida.** Uma pneumatologia integral. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. **Deus na criação.** Doutrina ecológica da criação. Trad. Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. **Trindade e reino de Deus.** Uma contribuição para a teologia. Trad. Ivo Martinazzo. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. **A fonte da vida.** O Espírito Santo e a teologia da vida. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. **A vinda de Deus.** Escatologia cristã. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- MONTEIRO, Simeu de Barros. **O cântico da vida.** Análise de conceitos fundamentais expressos nos cânticos das igrejas evangélicas no Brasil. São Bernardo do Campo: ASTE, IEPGCR, 1991.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de (SJ). **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape (1639).** Trad. Arnaldo Bruxel e Arthur Rabuske. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.
- MUELLER, Enio Ronald. **Teologia da libertação e marxismo.** Uma relação em busca de explicação. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1996 (Série Teses e Dissertações, vol. 7).
- _____. Um balanço da teologia da libertação como *intellectus amoris*. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Sarça ardente.** Teologia na América Latina: Prospectivas. São Paulo; Paulinas, Soter, 2000, p. 41-47.
- _____. **Teologia cristã em poucas palavras.** São Paulo: Teológica; São Leopoldo: EST, 2005.
- MÜLLER, Karl. **Teologia da missão.** Com a colaboração de Hans-Werner Gensichen e Horst Rzepkowski. Trad. Henrique Perbeche. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MÜLLER, Karl et alii. **Dictionary of mission.** Theology, History, Perspectives. Maryknoll, New York, 1997.
- NEUTZLING, Inácio. **O reino de Deus e os pobres.** São Paulo: Loyola, 1986.

- NIEBUHR, H. Richard. **As origens sociais das denominações cristãs**. Trad. Antonio Gouvêa Mendonça. São Paulo: ASTE, IEPGCR, 1992.
- NOVAK, Michael. **O espírito do capitalismo democrático** (1982). Trad. Hélio Pólvora. Rio de Janeiro: Nórdica, s/d.
- O'GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**. Reflexão a respeito da estrutura histórica do novo mundo e do sentido do seu devir (1958). Trad. Ana Maria Martinez Corrêa e Manoel Lelo Bellotto. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.
- ORELLANA, Luis. **El fuego y la nieve**. Historia del Movimiento Pentecostal en Chile: 1909-1932. Tomo 1. Concepción: ETE/CMI, Cetela, UBL, 2005.
- ORLOV, Lisandro (Comp.). **Nuestra fe y nuestra misión**. 6º Congreso Luterano Latinoamericano (17-23/08/1980). São Leopoldo: Sinodal, 1981.
- PADILLA, C. René et alii. **¿Quién es Cristo hoy?** 2. ed. Buenos Aires: Certeza, 1971.
- _____. **El evangelio hoy**. Buenos Aires: Certeza, 1975.
- _____. (Ed.). **El reino de Dios y América Latina**. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1975.
- _____. El reino de Dios y la iglesia. In: PADILLA, René (Ed.). **El reino de Dios y América Latina**. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1975, p. 43-68.
- _____. (Ed.). **Hacia una teología evangélica latinoamericana**. Ensayos en honor de Pedro Savage. Miami, San José de Costa Rica: Caribe, 1984.
- _____. (Comp.). **De la marginación al compromiso**. Los evangélicos y la política en América Latina. Buenos Aires: FTL, 1991.
- _____. **Missão integral**. Ensaio sobre o reino e a igreja. Trad. Emil Sobottka. São Paulo: Temática, FTL-B, 1992.
- _____. A missão da igreja à luz do reino de Deus. In: STEUERNAGEL, Valdir (Ed.). **A serviço do reino**. Um compêndio sobre a missão integral da igreja. Belo Horizonte: Missão, 1992, p. 117-134.
- _____. Todo o evangelho para todos os povos desde a América Latina. In: STEUERNAGEL, Valdir (Ed.). **No princípio era o verbo**. Todo o Evangelho. CLADE III. Trad. Silêda Silva Steuernagel. Curitiba: encontrão, 1994, p. 17-22.
- _____. **Discipulado y misión: compromiso con el reino de Dios**. 2. ed. Buenos Aires: Kairós, 1997 (Primeira edição: 1994).
- _____. (Ed.). **Bases bíblicas de la misión**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Nueva Creación; Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1998.
- _____. Avaliação teológica do ministério integral. In: YAMAMORI, Tetsunao; PADILLA, C. René; RAKE, Gregório (Comps.). **Servindo com os pobres na América Latina: modelos de ministério integral**. Trad. Hans Udo Fuchs. Curitiba: Descoberta, 1998, p. 27-49.
- _____; YAMAMORI, Tetsunao (Eds.). **La iglesia local como agente de transformación: una ecclesiólogía para la misión integral**. Buenos Aires: Kairós, 2003.
- PADILLA, C. René. Introducción. In: **La iglesia local como agente de transformación: una ecclesiólogía para la misión integral**. Buenos Aires: Kairós, 2003, p. 13-45.

- _____. Viñetas de una iglesia sierva. In: **La iglesia local como agente de transformación: una eclesiología para la misión integral**. Buenos Aires: Kairós, 2003, p. 249-260.
- _____. Entrevista. In: REY, Victor. **Conversaciones desde la fe**. Quito: CLAI, 2004, p. 38-43.
- PADILLA, C. René; SEGURA, Harold (Eds.). **Ser, hacer y decir**. Bases bíblicas de la misión integral. Buenos Aires: Kairós, 2006.
- PASTORAL POPULAR LUTERANA. **O povo canta**. Palmitos, 1994.
- PIEDRA, Arturo. **Evangelização protestante na América Latina**. Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960). Vol. 1. Trad. Roseli Schrader Giese. São Leopoldo: Sinodal, CLAI, 2006.
- PIXLEY, George V. **O reino de Deus**. Trad. I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1986.
- PLOU, Dafne Sabanes. **Caminhos de unidade**. Itinerário do diálogo ecumênico na América Latina (1916-2001). Trad. Madalena Z. Altmann e Walter Altmann. São Leopoldo: Sinodal, CLAI, 2002.
- PRADO, Adélia. **Poesia reunida**. São Paulo: Siciliano, 1991.
- PRIEN, Hans-Jürgen. **La historia del cristianismo en América Latina**. Trad. Joseph Barnadas. Salamanca: Sígueme; São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- _____. **Formação da igreja evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas até a IECLB**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001.
- RAMOS SALAZAR, Humberto. **Hacia una teología aymara**. “Desde la identidad cultural y la vida cotidiana”. La Paz: Centre de Teología Popular-CMI, 1997.
- RENDERS, Helmut. **A soteriologia social de John Wesley com consideração especial de seus aspectos comunitários, sinérgicos e públicos**. Tese de doutorado. Orientador: Rui de Souza Josgrilberg. São Bernardo do Campo: UMESP, 2006.
- RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). **Povos Indígenas no Brasil. 1996-2000**. São Paulo: ISA, 2000.
- RICHARD, Pablo (Org.). **Raízes da teologia latino-americana**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- RICOEUR, Paul. **El lenguaje de la fe**. Trad. Mario Yutzis. Buenos Aires: La Aurora, 1978.
- _____. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- _____. **Teoria da interpretação**. Trad. Artur Morão. Lisboa; Edições 70, 1987.
- ROCHA, Manoel Ribeiro da. **Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado: discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758**. São Paulo: Vozes, Cehila, 1992.
- ROMEIRO, Paulo. **Decepcionados com a graça**. Esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.
- ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão**. O paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Sören Kierkegaard. Tese de doutorado. São Leopoldo: IEPG, EST, 2007.
- SANDER, Luís Marcos. **Jesus, o libertador**. A cristologia da libertação de Leonardo Boff. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

- SANTA ANA, Julio de. **Protestantismo, cultura y sociedad.** Problemas y perspectivas de la fe evangélica en América Latina. Buenos Aires: La Aurora, 1970.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente.** Contra o desperdício da experiência. Vol. 1: Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização.** Do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- SARACCO, Norberto. Missão e missiologia desde a América Latina. In: TAYLOR, William D. **Missiologia global para o século XXI.** A Consulta de Foz do Iguaçu. Trad. César Lopes et alii. Londrina: Descoberta, 2001, p. 491-503.
- SCHÄFER, Klaus (Redaktion). **Missio Dei heute:** Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffs. Hamburg: EMW, EKK-W, 2003 (Studienheft Weltmission heute, n. 52).
- SCHERER, James A. **Evangelho, igreja e reino.** Estudos comparativos de teologia da missão. Trad. Getúlio Bertelli, Luís H. Dreher e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, IEPG/EST, 1991.
- SCHLIEPER, Ernesto T. **Testemunho evangélico na América Latina.** Palestras e prédicas editadas por Joachim Fischer. São Leopoldo: Sinodal, 1974.
- SCHJORRING, Jens Holger; KUMARI, Prassana; HJELM, Norman A. **From Federation to Communion.** The History of the Lutheran World Federation. Coordinator: Viggo Mortensen. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia prática no contexto da América Latina.** São Leopoldo: Sinodal, ASTE, 1998.
- SCHNITMAN, Dora Fried (Org.). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade.** Trad. Jussara Haubert Rodrigues. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- SCHULTZ, Adilson. **Deus está presente – o diabo está no meio.** O protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário. Tese de doutorado. São Leopoldo: EST, IEPG, 2005.
- SCHÜNEMANN, Rolf. **Piedade e socialismo em Christoph Blumhardt (1842-1919).** Trabalho de conclusão do bacharelado em teologia. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, abril 1983.
- _____. **Do gueto à participação.** O surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal; EST/IEPG, 1992 (Teses e dissertações, v. 2).
- SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. **Discipulado de iguais.** Uma *ekklesia*-logia feminista de libertação. Trad. Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SCHWANTES, Milton. **“A terra não pode suportar suas palavras” (Am 7,10).** Reflexão e estudo sobre Amós. São Paulo: Paulinas, 2004.
- SEGUNDO, Juan Luis. **Masas y minorías.** En la dialéctica divina de la liberación. Buenos Aires: La Aurora, 1973 (Cuadernos de Contestación Polémica).
- _____. **Liberación de la teología.** Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975.
- SEIBERT, Erní W. (Coord.). **A missão de Deus diante de um novo milênio.** Porto Alegre; Concórdia, 2000.

- SHAULL, Richard. **De dentro do furacão.** Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. São Paulo: Sagarana, CEDI, CLAI, Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985.
- SIEPIERSKI, Paulo Donizéti. Mutações no protestantismo brasileiro: o surgimento do pós-pentecostalismo. In: DREHER, Martin N. (Org.). **500 anos de Brasil e igreja na América Meridional.** Porto Alegre; EST Edições, Cehila, 2002, p. 400-415.
- SIGNIFICADO DOS VERSÍCULOS DO ALCORÃO SAGRADO (O). Trad. Samir El Hayek, 11. ed. São Paulo: Marsa 2001.
- SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). **Existe um pensar teológico negro?** São Paulo: Paulinas, 1998 (Coleção Atabaque).
- SINNER, Rudolf von. **Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien.** Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003 (Hermeutische Untersuchungen zur Theologie, Band 43).
- SINNER, Rudolf von; WOLFF, Elias; BOCK, Carlos G. **Vidas ecumênicas.** Testemunhas do ecumenismo no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, Padre Réus, 2006.
- SOARES, Afonso M. L. **Interfaces da revelação.** Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2003.
- SOUSA, Ricardo Barbosa de. **O caminho do coração.** Ensaio sobre a Trindade e a espiritualidade cristã. Curitiba: Encontrão, 1996.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. **A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo.** São Paulo; Duas Cidades, 1969.
- SOUZA, Luiz Alberto Gómez de; BOFF, Leonardo (Orgs.). **D. Oscar Romero, bispo e mártir.** Poesia de Pedro Casaldáliga. Trad. Álvaro Cunha. Petrópolis: Vozes, 1980.
- SPENER, Phillip Jacob. **Mudança para o futuro. Pia desideria (1675/76).** Trad. Dilmar Devantier. Curitiba: Encontrão; São Bernardo do Campo: IEPGCR, 1996.
- STALSETT, Sturla J. (Ed). **Discovering Jesus in our place.** Contextual Christologies in a globalised World. Dehli: ISPCK, 2003.
- STEUERNAGEL, Valdir (Coord.). **Caminhando contra o vento.** A comunidade peregrina em missão. São Paulo: ABU, 1978.
- STEUERNAGEL, Valdir. Missão hoje: o compromisso de uma comunidade peregrina. In: IDEM (Coord.). **Caminhando contra o vento**, p. 191-232.
- _____. A dimensão missionária da vocação cristã. In: ABU. **Jesus Cristo: senhorio, propósito e missão.** São Paulo: ABU, 1978, p. 85-105.
- _____. (Ed.). **A evangelização no Brasil: uma tarefa inacabada.** As principais palestras e seminários do Congresso Brasileiro de Evangelização. São Paulo; ABU, 1985.
- _____. Introdução. IDEM (Ed.). **A evangelização no Brasil: uma tarefa inacabada,** 1985, p. 6-12.
- _____. **The theology of mission in its relation to social responsibility within the Lausanne Movement.** A dissertation submitted to the Faculty of the Lutheran School of Theology at Chicago. Chicago, May 1988.
- _____. (Ed.). **A igreja rumo ao ano 2000.** Belo Horizonte: Missão, 1991.

- _____. (Ed.). **A serviço do reino.** Um compêndio sobre a missão integral da igreja. Belo Horizonte: Missão, 1992.
- _____. Introdução. In: IDEM. **A serviço do reino.** Um compêndio sobre a missão integral da igreja. Belo Horizonte: Missão, 1992, p. 9-18.
- _____. A prioridade da evangelização na tarefa missionária da igreja. In: IDEM. **A serviço do reino.** Um compêndio sobre a missão integral da igreja. Belo Horizonte: Missão, 1992, p. 135-166.
- _____. **Obediência missionária e prática histórica.** Em busca de modelos. São Paulo: ABU, 1993.
- _____. **O caminho do discipulado.** Uma conversa entre o Salmo 146 e o cântico de Maria. Belo Horizonte; Missão; Curitiba: Encontrão, 1993.
- _____. (Ed.). **A missão da igreja:** Uma visão panorâmica sobre os desafios e propostas de missão para a igreja na antevéspera do terceiro milênio. Belo Horizonte: Missão, 1994.
- _____. (Ed.). **No princípio era o Verbo.** Todo o evangelho. CLADE III. Trad. Silêda Silva Steuernagel. Curitiba: Encontrão, 1994.
- _____. (Ed.). **E o verbo se fez carne.** Desde a América Latina. CLADE III. Trad. Sileda Silva Steuernagel. Curitiba: Encontrão, 1995.
- _____. (Ed.). **E o verbo habitou entre nós.** Para todos os povos. CLADE III. Trad. Silêda Silva Steuernagel. Curitiba: Encontrão, 1996.
- _____. A universalidade de Cristo. In: **E o verbo habitou entre nós**, 1996, p. 11-21.
- _____. Haverá palavra do Senhor? In: **E o verbo habitou entre nós**, 1996, p. 161-170.
- _____. A prioridade da evangelização na tarefa missionária da igreja – onze anos depois. In: TAYLOR, William D (Ed.). **Missiologia global para o século XXI.** A Consulta de Foz do Iguaçu. Trad. César Lopes et alii. Londrina: Descoberta, 2001, p. 67-81.
- _____. Proclamando e vivendo o reino de Deus. In: VV. AA. **Missão integral: Proclamar o reino de Deus vivendo o evangelho de Cristo.** 2º Congresso Brasileiro de Evangelização, Belo Horizonte, 27/10 a 01/11/2003. Viçosa: Ultimato; Belo Horizonte: Visão Mundial, 2004, p. 269-280.
- _____. Unidade e identidade a serviço da *Missio Dei*. In: HASENACK, Johannes F.; BOCK, Carlos G. (Orgs.). **Unidade: contexto e identidade da IECLB.** Blumenau; Otto Kuhr, 2006, p.33-36.
- STRÖHER, Marga J. Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs. Uma aproximação a partir das “Cartas Pastorais”. In: STRÖHER, Marga J. et alii. **À flor da pele.** Ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: CEBI, Sinodal, EST, 2004, p. 105-136.
- SUESS, Paulo (Org.) **Culturas e evangelização.** A unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. (Org.). **A conquista espiritual da América Espanhola: 200 documentos – Século XVI.** Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. **Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros.** Ensaios de missiologia. São Paulo: Paulus, 1995.

- SUNDERMEIER, Theo. *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute*. In: HUBER, Wolfgang; RITSCHL, Dieter; SUNDERMEIER, Theo (Hg.). **Ökumenische Existenz heute**. München: Chr. Kaiser, 1986, p. 49-100.
- SUNDERMEIER, Theo. **Mission – Geschenk der Freiheit**. Bausteine für eine Theologie der Mission. Frankfurt am Main: Lembeck, 2005.
- SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Sarça ardente**. Teologia na América Latina. Prospectivas. São Paulo: Paulinas, Soter, 2000.
- _____. **O mar se abriu**. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, Soter, 2000.
- _____. **Terra prometida**. Movimento social, engajamento cristão e teologia. Petrópolis: Vozes, Soter, 2001.
- _____. **Teologia para outro mundo possível**. Trad. Luís Marcos Sander e Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2006.
- TAMEZ, Elsa. **Contra toda condenação**. A justificação pela fé, partindo dos excluídos. Trad. Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.
- TAYLOR, William D. **Missiologia global para o século XXI**. A Consulta de Foz do Iguaçu. Trad. César Lopes et alii. Londrina: Descoberta, 2001.
- TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (Org.). **Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993.
- TIEL, Gerhard. **Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus**. Uma análise do movimento ecumênico de base. Trad. Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 1998.
- TILLICH, Paul. **A era protestante**. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: IEPGCR, 1992.
- _____. **Teologia sistemática** (1951). Três volumes em um. 5. ed. revista. Trad. Getúlio Bertelli; Gerado Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2005.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**. A questão do outro. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- TOMITA, Luiza; BARROS, Marcelo; VIGIL, José M. (Orgs.). **Pluralismo e libertação**. Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola, ASETT, 2005.
- TOMITA, Luiza; VIGIL, José M.; BARROS, Marcelo (Orgs.). **Teologia latino-americana pluralista de libertação**. São Paulo: Paulinas, ASETT, 2006.
- TORRES, Sérgio; FABELLA, Virgínia (Orgs.). **O evangelho emergente**. Trad. Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulinas, 1982 (Libertação e teologia – v. 16).
- TREVISAN, Armando. **O rosto de Cristo**. A formação do imaginário e da arte cristã. 2. ed. Porto Alegre: AGE, 2003.
- TROELTSCH, Ernst. **El protestantismo y el mundo moderno** (1911). 2. ed. Trad. Eugenio Ímaz. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- VALL, Héctor. **Iglesias e ideología nazi**. El Sínodo de Barmen (1934). Salamanca: Sígueme, 1976.
- VICEDOM, Georg. **A missão como obra de Deus**. Introdução à teologia da missão. Trad. Ilsen Kayser e Vilmar Schneider (apêndice). São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1996.

- VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1980.
- VISSER'T HOOFT, W. A. **Cristianismo e outras religiões** (1963). Um estudo sobre o sincretismo. Trad. Maria Luíza Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968 (Série Ecumenismo e Humanismo, vol. 13).
- VV. AA. **Fé cristã e transformação social na América Latina**. Encontro de El Escorial, 1972. Trad. Jorge Soares. Petrópolis: Vozes, 1977.
- VV. AA. **Protestantismo y liberalismo en América Latina**. San José: DEI, Sebila, 1983.
- VV.AA. **Luta pela vida: a tradição metodista na teologia latino-americana**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- VV. AA. **Fe, compromisso y teología**. Homenaje a José Míguez Bonino. Buenos Aires: Isedet, 1985.
- VV. AA. **Pelos muitos caminhos de Deus**. Desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação. Goiás: Rede, 2003.
- VV. AA. **Missão integral: Proclamar o reino de Deus vivendo o evangelho de Cristo**. 2º Congresso Brasileiro de Evangelização, Belo Horizonte, 27-10 a 01/11/2003. Viçosa: Ultimato; Belo Horizonte: Visão Mundial, 2004.
- WACHHOLZ, Wilhelm. **“Atravessem e ajudem-nos”. A atuação da “Sociedade Evangélica de Barmen” e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899)**. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 2003 (Série Teses e Dissertações, Vol. 19).
- _____. (Coord.). **Identidade evangélico-luterana e ética**. Anais do III Simpósio sobre identidade evangélico-luterana. São Leopoldo: EST, Capes, 2005.
- WALKER, Wiliston et alii. **História da igreja cristã**. 3. ed. Trad. Paulo Siepierski. São Paulo: ASTE, 2006.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 1. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 1991.
- WEIGANDT, Ernesto W. (Ed.). **El llamado de Cristo y nuestra respuesta**. Informe del Quinto Congreso Luterano Latinoamericano. Buenos Aires: El Escudo, 1972.
- WEINGAERTNER, Lindolfo. **Umbanda: synkretische Kulte in Brasilien: Eine Herausforderung für die christliche Kirche**. Erlangen: Verlag der Ev. Luth. Mission, 1969.
- WESTHELLE, Vítor. **Voces de protesta en América Latina**. Chicago: LSTC, CETPJDR, 2000.
- _____. Religião e pós-modernidade. O mérito de um equívoco: apocalíptica e pós-colonialismo. In: DREHER, Martin N. (Org.). **500 anos de Brasil e igreja na América Meridional**. Porto Alegre: EST Edições, Cehila, 2002, p. 166-177.
- _____. **The scandalous God**. The use and abuse of the cross. Minneapolis: Fortress, 2006.
- WILLEMS, Emilio. **Followers of the new faith: culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile**. Nashville: Vanderbilt, 1967.
- WRIGHT, Robin M. (Org.). **Transformando os deuses**. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Ed. Unicamp, 1999.

- YAMAMORI, Tetsunao; PADILLA, C. René; RAKE, Gregório (Comps.). **Servindo com os pobres na América Latina**: modelos de ministério integral. Trad. Hans Udo Fuchs. Curitiba: Descoberta, 1998.
- ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Miquéias: voz dos sem-terra**. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- _____. **Liberdade e paixão**. Missiologia latino-americana e o Antigo Testamento. Londrina: Descoberta, 2000.
- _____. **Fundamentos da teologia prática**. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.
- ZWETSCH, Roberto E. **Madiha – O cheiro da terra** (poemas). São Paulo: Paulinas, 1992.
- _____. (Org.). **500 anos de invasão, 500 anos de resistência**. São Paulo: Paulinas, CEDI, 1992.
- _____. **Com as melhores intenções**. Trajetórias missionárias luteranas diante do desafio das comunidades indígenas (1960-1990). Dissertação de mestrado. São Paulo: Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 1993.
- _____. **Axé, malungo!** Ensaio teológico a propósito da poesia negra no Brasil. São Leopoldo: IEPG, EST, 1994 (Série Ensaios e Monografias, vol. 7).
- _____. **Vigília**. Salmos para tempos de incerteza. São Leopoldo: Sinodal, 1994.
- _____. Missão – testemunho do evangelho no horizonte do reino de Deus. Christoph SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.). **Teologia prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, ASTE, 1998a, p. 196-220.
- _____. Evangelho, missão e culturas – o desafio do século XXI. Christoph SCHNEIDER-HARPPRECHT (Org.). **Teologia prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, ASTE, 1998b, p. 221-244.
- _____. Notas sobre protestantismo e inculturação. Ingelore S. KOCH (Org.). **Brasil: outros 500**. Protestantismo e a resistência indígena, negra e popular. São Leopoldo: Sinodal, COMIN, IEPG, 1999, p. 121-134.
- _____. As igrejas e o desafio da fé em tempos de globalização. In ALTMANN, Walter; ALTMANN, Lori (Eds.) **Globalização e religião: desafio à fé**. São Leopoldo: CECA, CLAI, 2000, p. 54-75.
- _____. O olhar indígena da bíblia. In: REIMER, Ivoni Richter. **Leitura da Bíblia em 500 anos de Brasil**. São Leopoldo: CEBI, 2000 (A Palavra na vida, n. 149/150), p. 41-55.
- _____. Identidade luterana. Contexto, afirmação e compromisso com a mudança na tensão criativa do evangelho. Observações para o debate da Conferência de Hermann Brandt “Identidade luterana: ética, missão e diálogo das religiões”. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.). **Identidade evangélico-luterana e ética**. Anais do III Simpósio sobre identidade evangélico-luterana. São Leopoldo: EST, Capes, 2005, p. 68-78.
- _____. (Ed.). **Encuentro de Cochabamba**. Teología Indígena. CD-ROM. Bolivia, noviembre de 2005. São Leopoldo: CETELA, EST, 2006.

2 – Artigos

- AGUDELO, Diego; ROJAS, Leonardo. Confianza social y convivencia. Una propuesta de la acción ética profesional. **Teología y Sociedad**, Cali, Pontificia Universidad Javeriana, n. 4, p. 47-59, octubre 2006.
- ALTMAN, Daniel. Longa vida à globalização. **Zero Hora, Cultura**, Porto Alegre, p. 8, Sábado, 13/01/2007.
- ARANTES, Fernando T. A globalização: seus desafios e suas oportunidade para a vida e o testemunho cristão. **Fides Reformata**, São Paulo, vol. 10, n. 2, p. 61-75, 2005.
- BAESKE, Albérico. Testemunhando a Jesus Cristo em nossos dias. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 42, n. 2, p. 85-107, 2002.
- BAESKE, Albérico; PAIVA, Nicolau; STREESE, Germano G.; ZWETSCH, Roberto. Culto em ação de graças pela vida e pelo testemunho de Dom Helder Câmara. Capela da EST, 28/11/1999. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, Vol. 61, Fasc. 241, p. 162-174, março 2001.
- BEOZZO, José Oscar. Os nativos humilhados e explorados. **Concilium**, Petrópolis, v. 232, n. 6, p. 77-88, 1990.
- BERNHARD, Rui; MALSCHITZKY, Harald. Novas propostas missionárias – Um desafio constante. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 31, n. 2, p. 193-199, 1991.
- BERNHARDT, Reinhold. Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 44, n. 2, p. 58-72, 2004.
- BOFF, Leonardo. A nova evangelização: irrupção de nova vida. **Concilium**, Petrópolis, v. 232, n. 6, p. 128-137, 1990.
- BRAKEMEIER, Gottfried. O evangelho e a nossa missão. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 11, n. 2, p. 35-47, 1971.
- BRANDT, Hermann. As tensões como oportunidade. A importância dos conflitos na teologia e na Igreja. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 12, n. 1, p. 10-26, 1972.
- _____. Ética e esperança. Um convite para a discussão por ocasião do 10º aniversário da Teologia da Esperança. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 14, n. 1, p. 1-13, 1974.
- _____. Jesus Cristo Libertador. Quanto à compreensão da “cristologia crítica” em Leonardo Boff. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 14, n. 2, p. 36-55, 1974.
- _____. Por que teologia “científica”? **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 12, n. 2, p. 94-99, 1972.
- _____. Prestar contas da realidade que há em nós – nas esperanças de hoje. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 17, n. 3, p. 47-67, 1977.
- _____. Tras las huellas de la encarnación. El emerger de Dios en América Latina. Traducción y condensación de Fausto Jiménez. **Selecciones de Teología**, Sant Cugat des Vallès (Barcelona), v. 22, n. 88, p. 171-179, 1983.
- _____. Vicedom como precursor da teologia pluralista das religiões? Uma recordação de seu escrito “A missão das religiões mundiais”. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 40, n. 3, p. 41-60, 2000.
- _____. “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”. A exclusividade do cristianismo e a capacidade para o diálogo com as religiões. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 42, n. 2, p. 5-22, 2002.

- _____. As ciências da religião numa perspectiva intercultural: a percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 46, n. 1, p. 122-151, 2006.
- CALVANI, Carlos Eduardo B. Transformação, testemunho e diálogo: reflexões missiológicas a partir de Tillich. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 46, n. 2, p. 113-142, 2006.
- CASALDÁLIGA, Dom Pedro. Do desencanto imediatista à utopia esperançosa. **Concilium**, Petrópolis, v. 311/3, p. 150-154, 2005.
- _____. América Latina: La verdad, Pilatos, es ... Carta circular in: <www.adital.com.br> (26/03/2007).
- COMBLIN, José. As aporias da inculturação (I). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 56, fasc. 223, p. 664-684, setembro 1996.
- _____. As aporias da inculturação (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 56, fasc. 224, p. 903-929, dezembro 1996.
- _____. Experiências de crise na história do cristianismo. **Concilium**, Petrópolis, v. 311/3, p. 109-120, 2005.
- _____. Sinais dos tempos – 40 anos depois do Vaticano II. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 66, fasc. 263, p. 575-588, julho 2006.
- _____. As grandes incertezas na igreja atual. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, vol. 67, fasc. 265, p. 36-58, janeiro 2007.
- DREHER, Martin N. Transformações do luteranismo brasileiro. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 24, n. 1, p. 4-26, 1984.
- _____. *A theologia crucis* de Lutero e o tema da teologia da libertação. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 28, n. 2, p.137-152, 1988.
- DUCHROW, Ulrich. O cristianismo no contexto do mercado capitalista global. **Concilium**, Petrópolis, v. 270, n. 2, p. 50-63, 1997.
- ELIZONDO, Virgil; BOFF, Leonardo. Editorial: A voz das vítimas: quem as escutará? **Concilium**, Petrópolis, v. 232, n. 6, p. 6-9, 1990.
- ESQUIVEL, Julia. A mulher conquistada e violentada. **Concilium**, Petrópolis, v. 232, n. 6, p. 67-76, 1990.
- ESTUDOS BÍBLICOS: Profetas: ontem e hoje**, Petrópolis, n. 4, 1987.
- ESTUDOS BÍBLICOS: Projetos bíblicos de evangelização**. Petrópolis, São Leopoldo, n. 31, 1991.
- FERRARO, Alceu R. Neoliberalismo e políticas sociais: um pé em *Malthus*, outro em *Spencer*. **Universidade e Sociedade** (ANDES), Brasília, v. 9, n. 20, p. 21-33, set-dez. 1999.
- FERRY, Luc. Entrevista: “Existe uma espiritualidade leiga, que constitui o núcleo da filosofia”. **Zero Hora, Cultura**. Porto Alegre, p. 4-5, sábado, 10 de março de 2007.
- FISCHER, Joachim. Como surgiu a IECLB. Documento. Anexo ao **Informativo IECLB**, Porto Alegre, n. 72, outubro 1985.
- _____. Reforma luterana e missão. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 41, n. 3, p. 5-21, 2001.

- FLUCK, Marlon Ronald. Evangelização no Brasil colônia (séculos XVI e XVII). Estudo comparativo de três modelos missionários. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 31, n. 2, p. 151-170, 1991.
- _____. Luteranismo de “missão” no Brasil: um sonho irrealizável? Alguns estímulos a partir da ação dos obreiros de Basileia no século XIX. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 32, n. 2, p. 172-191, 1992.
- GEORGE, Sherron Kay. Um novo paradigma da missão para o século 21. **Simpósio**, São Paulo, ano XXXVII, vol. 10, n. 46, p. 12-24, novembro 2004.
- GERSTENBERGER, Erhard S. O evangelho e a globalização. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 38, n. 1, p. 5-14, 1998.
- HINKELAMMERT, Franz. A globalização como ideologia encobridora que desfigura e justifica os males da realidade atual. **Concilium**, Petrópolis, v. 293/5, p. 24(686)-34(696), 2001.
- HURBON, Laënc. Tráfico e escravidão dos negros na América. **Concilium**, Petrópolis, v. 232, n. 6, p. 89-99, 1990.
- LIEVEN, Guilherme; SAUER, Sérgio. Globalização, fragmentação e ecumenismo. Desafios de um mundo plural. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 38, n. 3, p. 282-302, 1998.
- LIENEMANN-PERRIN, Christine. Conversão no contexto inter-religioso: uma perspectiva missiológica. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 45, n. 2, p. 61-80, 2005.
- LIVINGSTON, J. Kevin. The legacy of David J. Bosch. **International Review of Missionary Research**, v. 23, n.1, p. 26-32, January 1999.
- MATOS, Alderi Souza de. Missão da igreja: Uma perspectiva latino-americana. **Fides Reformata**, São Paulo, vol. 4, 1, p. 69-88, 1999.
- MATTHEY, Jacques. Reconciliação como missão de Deus: Igreja como comunhão reconciliante. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 45, n. 2, p. 32-48, 2005.
- MENDONÇA, Antonio G. Missões protestantes do século XIX. Um estudo do conceito de conversão. **Estudos da Religião**, São Bernardo do Campo, n. 7, p. 117-126, 1991.
- MÍGUEZ BONINO, José. Missionary planning and national integrity. **Christianity and Crisis**. New York, 28: 11, 1968: p. 140-143.
- _____. La iglesia: su naturaleza, misión y estructura. **Encuentro**. Buenos Aires, n. 16, 1976, p. 14-18.
- _____. Hacia un protestantismo ecuménico. Notas para una evaluación histórica del protestantismo entre la I y II CELA (1949-1960). **Cuadernos de Teología**, Buenos Aires, Vol. V, n. 4, p. 272-285, 1979. También in: CLAI. **Oaxtepec 1978: Unidad y misión en América Latina**. San José, Costa Rica: CLAI, 1980, p. 65-80.
- _____. Vocación y misión de los cristianos en América Latina en la década de los ochentas. **Cristianismo y Sociedad**, n. 73, p. 7-14, 1982.
- _____. Evangelio y cristiandad. Apuntes para una reflexión sobre 500 años de evangelización católica en América Latina. **Cuadernos de Teología**. Vol. XIII, nº 1, p. 27-46, 1993.
- _____. ¿Qué significa ser iglesia de Cristo, aquí, hoy? (1966). **Visiones y herramientas**, Buenos Aires, vol. V, p. 155-173, 2007.

- MÍGUEZ, Néstor O. Crise no povo de Deus nos tempos bíblicos. Lições para hoje? **Concilium**, Petrópolis, v. 311/3, p. 100-108, 2005.
- MOREIRA, Carlos André. A China retoma sua grandeza planetária. **Zero Hora, Cultura**, Porto Alegre, p. 4-5, Sábado, 13/01/2007.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Leitura bíblica fundamentalista. Pressuposto e desenvolvimentos. **Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista (UMESP). Ano VII, n. 10, p. 31-49, 2. semestre 2002.
- NORDSTOKKE, Kjell. **The missional church. Transformation, Reconciliation, Empowerment**. Palestra apresentada na European Church Leadership Consultation. Iceland, 8-13/06/2005 (paper).
- _____. **Holistic mission strategies**. Reception of LWF Mission Document. African Lutheran Church Leadership Conference. Winhoeck, Namibia, 9-14/11/2005 (paper).
- PADILLA, C. René. Cristología y misión en los dos-terceros mundos. **Boletín Teológico – FTL**, n. 8, 1982, p. 39-60.
- _____. El Congreso de Lausana diez años después. **Misión**, Vol. 3, n. 3, p. 110-11, Septiembre 1984.
- _____. Rumo a uma teologia contextual. **Estudos Teológicos**. Ano 24, n. 3, p. 225-249, 1984.
- _____. La misión en la década de los noventa. **Boletín Teológico – FTL**, n. 34, p. 159-166, 1989.
- _____. ¿Qué es la misión integral? **Apuntes Pastorales**. San José, Costa Rica, v. 21, n. 3, p. 52-55, 2004.
- _____. Imperial Globalization and Integral Mission. **The Princeton Seminary Bulletin**. Princeton, vol. XXVII, n. 1, New Series, p. 5-22, 2006.
- PERROT, Etienne. As ambigüidades da globalização. **Concilium**, Petrópolis, v. 293/5, p. 14(676)-23(684), 2001.
- PICH, Roberto H.; ZWETSCH, Roberto E. Elementos de u ovo paradigma de missão: breve exposição do pensamento de David. J. Bosch. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 35, n. 2, p. 211-215, 1995.
- RITZEL, Lúcia. Sustentabilidade pop. **Zero Hora, Cultura**, Porto Alegre, p. 4-5, sábado, 10 de fevereiro de 2007.
- ROOY, Sidney. La evangelización protestante en América Latina. 150 años: una evaluación. **Cuadernos de Teología**, Buenos Aires, Vol. XIII, nº 1, p. 47-73, 1993.
- _____. Los reformadores y la misión. **Boletín Teológico**, Buenos Aires, año 25, n. 52, p. 239-270, diciembre 1993.
- SCHULTZ, Adilson. O encontro do cristianismo com o islã na casa da coexistência – apesar do exclusivismo religioso. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 42, n. 2, p. 48-67, 2002.
- SCHÜNEMANN, Rolf. Desafios e perspectivas para a missão urbana. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, ano V, n. 21, p. 67-79, outubro-dezembro 1997.
- SERNA, Eduardo de la. Crise do cristianismo na América Latina. **Concilium**, Petrópolis, v. 311/3, p. 95-99, 2005.

SIMPÓSIO: Pastoral em debate. São Paulo, ASTE, n. 36, 1993.

SINNER, Rudolf von. Confiança e convivência. Aportes para uma hermenêutica da confiança na convivência humana. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 44, n. 1, p. 127-143, 2004.

_____. Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 44, n. 2, 26-57, 2004.

_____. Leonardo Boff – um católico protestante. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 46, n. 1, 152-173, 2006.

SOARES, Sebastião Armando Gameleira. Evangelização e diaconia. **Debate** (CESE), Salvador, ano VI, n. 5, p. 45-60, julho 2006.

_____. Diaconia e profecia. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 29, n. 3, p. 207-230, 1999.

SOBRINO, Jon. Redenção da globalização: as vítimas. **Concilium**, Petrópolis, v. 293/5, p. 114(776)-124(786), 2001.

_____. Crise e Deus. **Concilium**, Petrópolis, v. 311/3, p. 130-140, 2005.

SORMAN, Guy. Entrevista: Desenvolvimento sustentável não significa nada. **Zero Hora, Cultura**, Porto Alegre, p. 8, sábado, 31/03/2007.

STEUERNAGEL, Valdir. Congresso Brasileiro de Evangelização – Belo Horizonte, 1983: Considerações pessoais e artesanais. **Boletim Teológico**, São Leopoldo, n. 2, p. 30-35, 1984.

_____. El despertar misionero del tercer mundo. **Misión**, Buenos Aires, p. 7-17, junio 1987.

_____. Preguntas a Lausana II. **Boletín Teológico**, Buenos Aires, año 21, n. 35, p. 255-257, septiembre 1989.

_____. Responsabilidade social e evangelização. **Boletim Teológico**, São Leopoldo, n. 12, p. 5-14, 1990.

_____. A IECLB rumo ao ano 2000. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 36, n. 1, p. 82-93, 1996.

_____. El diálogo del milenio: formación teológica del liderazgo evangélico. **Boletín Teológico**, Buenos Aires, año 28, n. 61, p.7-21, enero-marzo 1996.

_____. A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) rumo ao ano 2000. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 36, n. 1, p. 82-93, 1996.

_____. Let's listen to God again! And go ... together. Godsmision.CommUNITY 2001. Grenelite Conference Center, Orlando, EUA, Septembr, 20-23, 2001 (paper).

_____. Uma nova visão, um novo coração, um chamado renovado. Fórum Mundial de Evangelização. **Ultimato**, Viçosa, ano XXXVII, n. 291, p. 42-43, novembro-dezembro 2004.

_____. Reflections on the Athens Conference. **International Review of Mission**, Vol. 94, n. 374, p. 425-434, July 2005.

_____. É preciso soletrar de novo: Deus é justiça. **Ultimato**, Viçosa, ano XXXVIII, n. 292, p. 54-55, janeiro-fevereiro 2005.

- _____. Christian social responsibility today: Reflections on the Lausanne Covenant. **Journal of Latin American Theology (FTL): Christians reflections from the Latino South**. Buenos Aires, Vol. 1, n. 1, p. 26-41, 2006.
- _____. Wholistic Mission. MC Global Missions Summit – WEA – Mission Commission. June 18-24, 2006 (paper).
- SUESS, Paulo. Inculturação: desafios – caminhos – metas. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 49, fasc. 193, p. 81-126, março 1989
- _____. No verbo que se fez carne, o evangelho se faz cultura. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 54, fasc. 213, p. 36-49, março 1994.
- _____. Discernimentos e propostas para uma agenda pós-conciliar das igrejas. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 66, fasc. 263, p. 547-561, julho 2006.
- TABORDA, Francisco. Irmão Vicente Cañas SJ. Um mártir pela causa de fé e da justiça (paper, s/d).
- TISS, Frank. O conto de José, filho de Jacó: realizando a vontade de Deus para além das fronteiras. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 42, n. 3, p. 80-89, 2002.
- TREZZI, Humberto. A barbárie entre nós. **Zero Hora, Cultura**, Porto Alegre, p. 4-5, sábado, 17/02/2007.
- WESTHELLE, Vítor. O desencontro entre teologia luterana e teologia da libertação. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 26, n. 1, p. 37-58, 1986.
- _____. Missão e poder. O Deus abscondido e os poderes insurgentes. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 31, n. 2, p. 183-192, 1991.
- WIRTH, Lauri E. Protestantismo e etnia: sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 38, n. 2, p. 156-172, 1998.
- ZWETSCH, Roberto E. Las Casas – um profeta da causa indígena. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 31, n. 2, p. 134-150, 1991.
- _____. Cidadania e modernidade. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 34, n. 1, p. 20-31, 1994.
- _____. Perspectivas do diálogo entre fé indígena e fé cristã. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 36, n. 1, p.45-60, 1996.
- _____. Espiritualidade e antropologia: um diálogo com Leonardo Boff. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 38, n. 2, p. 141-155, 1998c.
- _____. Pastorado e missão – Teologia e prática: pontos para um debate. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 39, n. 2, p. 123-131, 1999.
- _____. Espiritualidade na vertigem do tempo. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 40, n. 2, p. 40-52, 2000.
- _____. O futuro da missão cristã: uma perspectiva latino-americana. **Theophilos**, Canoas, v. 2, n. 1, p. 49-83, janeiro-junho 2002.
- _____. Missão e ecumenismo: desafios e compromissos. **Caminhando com o Itepa**, Passo Fundo, v. XX, n. 71, p.12-31, dezembro 2003.
- _____. De fé em fé, caminhamos! Por uma teologia da missão evangélica luterana no chão brasileiro. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 45, n. 2, p.166-183, 2005.

_____. **Deus, criação e povos indígenas.** Consulta sobre Missão e Criação. John Knox International Reformed Centre. Genebra, outubro 2006, 15 p. (paper).

3 – Entrevistas

MÍGUEZ BONINO, José. Local e data: Buenos Aires, Isedet – 26 de outubro de 2006.

NORDSTOKKE, Kjell. Local e data: Genebra, John Knox Reformed Centre – 17 de setembro de 2006.

PADILLA, C. René. Local e data: Buenos Aires, Editorial Kairós – 26 de outubro de 2006.

STEUERNAGEL, Valdir. Local e data: Curitiba, Escritório Visão Mundial, CPM – 03 de novembro de 2006.

ANEXO I: A CONTRIBUIÇÃO DO LUTERANISMO PARA A TEOLOGIA DA MISSÃO

Roberto E. Zwetsch

1. Luteranismo e teologia da missão

Poderia o luteranismo contemporâneo, que procede da Reforma Luterana do século 16, contribuir de alguma forma para a renovação e transformação da teologia da missão após 500 anos de idas e vindas, de sucessos e retrocessos bem atestados na história desse caminho de redescoberta do evangelho de Jesus de Nazaré?

Tomando como ponto de partida o fato de que, nos dias atuais, o luteranismo se espalhou pelos seis continentes, tornando-se assim uma das formas que o cristianismo assumiu ao longo de sua trajetória no mundo, a pergunta torna-se relevante para as igrejas que fazem parte dessa comunhão de igrejas que confessam a fé em Jesus como Senhor e Salvador da humanidade e exige uma abordagem abrangente e desafiadora. Novidade, no início do século 21, é o fato de que o luteranismo já não é mais uma fé majoritariamente *ocidental*, mas crescentemente vem assumindo novos contornos culturais, sociais, étnicos, teológicos, e incidências muito concretas na realidade de diferentes povos, principalmente por sua crescente expansão em países da África, mas também na Ásia e América Latina.⁶⁵⁰

1.1. Lutero e a missão

Uma das críticas mais veementes que a teologia da missão do século 19 formulou à teologia luterana foi emitida por Gustav Warneck (1834-1910), para quem a Reforma foi decepcionante sob a perspectiva missionária, enquanto o próprio Lutero teria demonstrado

⁶⁵⁰ Cf. MEDICK, Hans; SCHMIDT, Peer (Eds.). **Luther zwischen den Kulturen**. Zeitgenossenchaft – Weltwirkung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. STALSETT, Sturla J (Ed.). **Discovering Jesus in our place**. Contextual Christologies in a Globalised World. Kashemere Gate, Delhi: Cambridge Press, ISPCCK, 2003.

uma consciência missionária praticamente inexistente.⁶⁵¹ Quer dizer, a dificuldade do luteranismo com a missão e a teologia da missão viria de longe, desde o início da Reforma.

Pesquisas ulteriores, entretanto, vieram demonstrar que, se a crítica tem suas razões, principalmente considerando o período da ortodoxia luterana a partir do século 17, existe assim mesmo um rico potencial inexplorado na teologia da Reforma e, particularmente, na teologia de Lutero que justifica a busca por uma teologia da missão desde os fundamentos da teologia luterana.

Gustav Leopold Pitt (1836-1880) admitiu certa razão a Warneck, mas demonstrou que Lutero foi fiel à ordem missionária de uma forma mais fundamental. Para Pitt, a questão deve ser vista a partir da compreensão global que Lutero tinha do *evangelho*, pois foi este que caíra no esquecimento dentro da cristandade medieval. Em seu tempo, portanto, a obediência missionária só poderia significar que se pregasse de novo o evangelho.⁶⁵² Num estudo seminal de 1924 sobre “Lutero e a missão”, Karl Holl (1866-1926) apresentou argumentos muito vívidos para a prática da missão presentes na teologia de Lutero.⁶⁵³ A questão, portanto, merece estudo e aprofundamento.

James A. Scherer arrola vários motivos para levar adiante a afirmação de Pitt. Scherer entende que em Lutero a missão é sempre obra do Deus triúno – portanto, *missio Dei* – e seu alvo e resultado é a vinda do reino de Deus. Importante aqui é enfatizar que o conceito *missão*, mesmo não estando presente literalmente nos escritos do reformador, diz respeito à tríade: palavra de Deus (Cristo) – igreja (povo de pessoas batizadas e crentes) – reino de Deus (glória de Deus). Scherer complementa afirmando que “em nenhum lugar o reformador faz da igreja o ponto de partida ou alvo final da missão, como a missiologia do século XIX tendia a fazer. É sempre a *missão do próprio Deus* que domina o pensamento de Lutero, e a vinda do *reino de Deus* representa sua culminação final”.⁶⁵⁴

Basta observar a compreensão que Lutero tem do reino de Deus no seu texto eclesial bem conhecido, o *Catecismo maior*, para comprovar esta tese:

⁶⁵¹ Cf. SCHERER, James A. **Evangelho, igreja e reino**. Estudos comparativos de teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, IEPG/EST, 1991, p. 43.

⁶⁵² Cf. SCHERER, 1991, p. 44.

⁶⁵³ HOLL, Karl. Luther in die Missio. **Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte**. Vol. 3: Der Westen. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1928, p. 234-243. Cf. SCHERER, 1991, p. 49.

⁶⁵⁴ SCHERER, 1991, p. 44.

Mas o que significa reino de Deus? Resposta: outra coisa não é senão o que ouvimos acima, no Credo: que Deus enviou ao mundo a Cristo, seu Filho, nosso Senhor, para que nos redimisse e libertasse do poder do diabo e nos levasse a ele e nos governasse como rei de justiça, da vida e da bem-aventurança, contra o pecado, a morte e má consciência. Para tanto nos deu também o seu Espírito Santo, que nos convencesse disso mediante a sua santa palavra, e por seu poder nos iluminasse e fortalecesse na fé.

Na continuação dessa explicação, como sói acontecer nos escritos que o reformador dirige às comunidades e ao povo simples e sem grandes leituras, ele afirma a respeito da prece “Venha o teu reino”:

Pedimos, por conseguinte, aqui, em primeiro lugar, que isso se torne efetivo entre nós, e que destarte seu nome seja exaltado pela santa palavra de Deus e por uma vida cristã, tanto para que nós, que a aceitamos, nisso permaneçamos e diariamente progridamos, como também a fim de que alcance assentimento e adesões entre outros homens e marche poderosamente pelo mundo universo, a fim de muitos deles, trazidos pelo Espírito Santo, virem ao reino da graça e se tornarem partícipes da redenção, para que dessa maneira todos juntos fiquemos eternamente em um só reino, agora principiado. [...]

Tudo isso outra coisa não é que dizer: “Amado Pai, pedimos que nos dê primeiro a tua palavra, para que o evangelho seja pregado retamente em todo o mundo; em segundo lugar, que também seja aceito na fé, e atue e viva em nós, de forma que pela palavra e poder do Espírito Santo o teu reino tenha curso entre nós e seja destruído o reino do diabo, para que não tenha direito nem poder sobre nós, até que, afinal, seja totalmente aniquilado, e o pecado, a morte e o inferno sejam exterminados, a fim de vivermos eternamente em plena justiça e bem-aventurança”.⁶⁵⁵

Mas, ao mesmo tempo em que antevê o caminho do evangelho como proclamação universal da palavra que leva à fé e à bem-aventurança, com seu olhar agudo e realista, Lutero não deixa de alertar: “onde a palavra de Deus é pregada, aceita e crida e produz fruto, aí também não há de faltar a amada e santa cruz”.⁶⁵⁶ É precisamente este realismo que previne qualquer pretensão triunfalista tão ao gosto de certas correntes na igreja cristã ao longo da história, sobretudo após a era constantiniana e até os dias atuais.

Há ainda outras ênfases muito importantes no pensamento de Lutero que fundamentam sua compreensão de uma possível teologia da missão: - missão é sempre a ação

⁶⁵⁵ LUTERO, Martinho. **Catecismo maior**. In: LIVRO DE CONCÓRDIA. 4. ed., 1993, p. 463-464.

⁶⁵⁶ LUTERO, 1993, 466.

do *próprio Deus*, enquanto a *vinda do reino* seria a culminação de sua obra; - ainda que a pregação do evangelho seja um movimento universal, é preciso ter clara consciência de que a humanidade como um todo não adotará a fé em Cristo. O diabo vai impedir isto de todas as formas ao seu alcance; - a expectativa de Lutero, portanto, não conta com a conversão do mundo inteiro, mas mesmo assim o evangelho deve ser pregado para que ao menos alguns se salvem; - haverá retrocessos em relação à fé, pois as pessoas se desviam da fé, esquecem de ensiná-la aos filhos e filhas, deixam de agradecer pelo evangelho por meio de uma fé viva e de boas e sinceras obras em favor do próximo. Por isto Deus pode retirar o evangelho delas e o entregar a outras. Nenhum povo pode arrogar-se o direito de possuir o evangelho. Por isto, a evangelização é um processo contínuo que jamais acaba até o dia do juízo; - sua compreensão do batismo é a plataforma básica para o testemunho de cada pessoa cristã:

Faz parte do trabalho de um sacerdote o fato de ele ser mensageiro de Deus e ter uma ordem para proclamar sua palavra. O feito maravilhoso, isto é, o milagre que Deus realizou ao trazer vocês das trevas para a luz, deve ser pregado, e este é o supremo ofício sacerdotal. E a pregação de vocês deve ser feita de tal modo que uma pessoa proclame a outro o poderoso feito de Deus [...]. Pois tudo deve ser feito com a finalidade de que vocês reconheçam o que Deus fez por vocês, deixando que isso se lhes torne a coisa mais urgente, de maneira que o proclamem publicamente e chamem todo o mundo à luz a que vocês foram chamados.⁶⁵⁷

Enfim, em Lutero há uma clara consciência de que o evangelho deve ser anunciado a todas as pessoas, pois ninguém tem o direito de guardar para si o tesouro que Deus oferece para a salvação e a libertação do diabo, da morte e do juízo. E é na sua compreensão *dinâmica* da palavra de Deus que encontramos toda a força desse impulso evangelizador. Ele escreveu certa vez: “a palavra de Deus não existe sem o povo Deus nem o povo de Deus sem a palavra de Deus”. Esta palavra poderosa encontra na igreja seu instrumento privilegiado. Ela é precisamente isto: instrumento numa caminhada missionária que do início ao fim é e será causa do próprio Deus.⁶⁵⁸

Um último aspecto vale destacar. A teologia da missão de Lutero – se assim se pode dizer –, por outro lado, não pode ser entendida à parte de sua teologia da cruz. Missão e cruz se unem no serviço ao povo de Deus. E este serviço ou diaconia não existe sem assumir a cruz do evangelho. Trata-se de uma teologia da diaconia missionária que rejeita qualquer tipo de

⁶⁵⁷ Cf. SCHERER, 1991, p. 47. Para os itens destacados nesse parágrafo, cf. p. 48-50.

⁶⁵⁸ SCHERER, 1991, p. 48.

triumfalismo cristão ou de intentos de propaganda religiosa. Tais procedimentos ou atitudes evangelizadoras seriam negação da graça e da liberdade cristãs. A justificação somente pela fé, somente pela graça e somente por meio de Cristo está centrada no significado permanente da cruz de Cristo para a igreja e a pessoa de fé. *A palavra da cruz* será fonte que alimenta a teologia e corrige os desvios de uma fé que, por vezes, mais parece talismã, a segura certeza de uma vida bem-aventurada, enquanto o mundo se perde na ignorância e na descrença. Uma teologia da missão solidária com o mundo pecador supõe o amor apaixonado e a diaconia libertadora.

1.2. Missão na ortodoxia luterana e a renovação pietista

O período subsequente ao movimento da Reforma foi bem difícil. Tratava-se de consolidar a “nova” fé tanto doutrinária quanto eclesialmente. Confirmada a separação da igreja católica romana, a estruturação e a consolidação da nova igreja exigiu muita dedicação, energia e esforços da geração pós-reformadores. Lutero ainda em vida participou vivamente desse processo, como atestam muitos de seus escritos dirigidos a aspectos centrais da vida da igreja, como, por exemplo: a compreensão dos sacramentos, a vida de culto, a teologia da cruz, o ensino da palavra de Deus, a organização comunitária, o sacerdócio geral de todas as pessoas crentes, a dignidade e a tarefa do ministério da igreja e a responsabilidade pública da igreja e de seus ministros, a teologia como chave de interpretação.⁶⁵⁹

Mas o novo período foi responsável por uma guinada que ergueu enormes barreiras dogmáticas ao trabalho missionário das igrejas evangélicas. A partir do século 17, a ortodoxia luterana procurou fixar a herança recebida em fórmulas dogmáticas claras, as quais, de certa forma, indicam um período necessário à defesa da fé evangélica diante de seus críticos e perseguidores. Esta defesa da *doutrina correta* e da *igreja verdadeira* conservou de Lutero a

⁶⁵⁹ LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas**. Vol 7: Vida em comunidade: Comunidade – Ministério – Culto – Sacramentos – Visitação – Catecismo – Hinos. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. Para uma visão geral dessas contribuições a partir de uma perspectiva latino-americana, cf. DREHER, Martim N. (Org.). **Reflexões sobre Lutero**. Vol II. São Leopoldo: Sinodal, 1984; DREHER, Martim N. (Org.). **Reflexões sobre Lutero**. Vol III. São Leopoldo: Sinodal, 1988; KIRST, Nelson (Ed.). Releitura da Teologia de Lutero em contextos do Terceiro Mundo. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, Ano 30, número especial, 1990; ALTMANN, Walter. **Lutero e a libertação**. São Paulo: Ática, Sinodal, 1994; JUNGHANS, Helmar. **Temas da teologia de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 2000; SEIBERT, Erní W. *Eclesiologia luterana e missões*. In: SEIBERT, Erní W. (Coord.). **A missão de Deus diante de um novo milênio**. Porto Alegre: Concórdia, 2000, p. 9-21; MARQUARDT, Rony Ricardo. **A contextualização na ação missionária da igreja cristã**. Canoas: Ulbra, 2005, p. 33-43.

ênfase *teocêntrica*, mas afirmou também que a missão *não* é tarefa de agentes humanos, exceto no caso em que os príncipes evangélicos se tornam responsáveis pela evangelização de súditos não cristãos em outras terras. Trata-se de uma compreensão muito próxima ao *padroado* português no Brasil e à *encomienda* espanhola, na América hispânica, que vigoraram por mais de 300 anos. Um exemplo desse “não” à missão e à evangelização em outras partes do mundo se deu em 1651 quando um nobre leigo luterano, Justinian Wetz, fez à Faculdade de Teologia de Wittenberg uma consulta sobre este assunto. A resposta expressa exemplarmente a mentalidade da época. Destaco aqui três pontos:

1. O apostolado foi privilégio dos apóstolos e este não foi transmitido a seus sucessores. Seria um absurdo sustentar a validade atual da Grande Comissão, pois isto implicaria em que todos os ministros de Cristo deveriam dirigir-se aos pagãos.
2. Ninguém pode, por sua vez, desculpar-se diante de Deus alegando ignorância, porque se supõe que as pessoas ou seus ancestrais que não crêem em Cristo rejeitaram o evangelho. Deus não tem obrigação de lhes dar uma segunda chance.
3. Os governantes é que têm o direito e o dever de propagar o evangelho em seus próprios territórios.⁶⁶⁰

J. Wetz (1621-1668) teve a coragem de contestar esta discutível teologia de Wittenberg. Para ele, o mandato de Mateus 28 tinha validade irrestrita. Ele defendeu que a igreja cristã tinha responsabilidades para com os pagãos que desconheciam o evangelho, argumentando que a compaixão cristã obrigava a reevangelizar os não-crentes, mesmo que seus ancestrais tivessem outrora sido evangelizados. Wetz responsabilizou os cristãos diante de Deus pelo destino último dos pagãos e convocou seus companheiros a enviar evangelistas-estudantes voluntários para pregar o evangelho aos pagãos. A Dieta Imperial de 1664 considerou-o fanático e satânico. A ortodoxia fechou qualquer possibilidade de rever sua posição.⁶⁶¹

Somente na segunda metade do século 17 é que um sopro de renovação se apresentou no luteranismo. Nasceu nessa época um movimento que propôs uma nova leitura da bíblia, uma nova forma de comunhão cristã, dela tirando conseqüências para a vida de fé sob inspiração do Espírito Santo, trazendo à tona a centralidade da missão na prática da fé

⁶⁶⁰ Cf. SCHERER, 1991, p. 54.

⁶⁶¹ Cf. SCHERER, 1991, p. 54.

evangélica. O movimento pietista iniciado por Philip Jakob Spener (1635-1705) preparou o terreno para o novo impulso missionário. A formação de grupos de estudo bíblico (*collegia pietatis*), o maior acesso à bíblia, o estímulo à prática de uma piedade pessoal e comunitária forte contribuíram para esse novo momento.

Mas foi na Universidade de Halle, com a forte liderança do Dr. August Hermann Francke (1663-1727), que estes impulsos pietistas se transformaram em ação missionária concreta. É nesse ambiente que surge o trabalho missionário evangélico no estrangeiro, como no sul da Índia com Bartolomeu Ziegenbalg (1682-1719), em Tranquebar (1706), ou o ministério na diáspora, com Henry Melchior Muhlenberg (1711-1787) na Pensilvânia (1742).⁶⁶² Cabe mencionar ainda a missão da comunidade dos irmãos livres de Herrnhut (1722), inspirada pelo trabalho inovador do conde Nicolau von Zinzendorf, que acolheu em suas terras refugiados morávios e com eles formou uma nova comunidade baseada nos ideais pietistas. Estas pessoas vinham de uma longa tradição de perseguição e sofrimento, desde o século 14 com o martírio de João Huss. A comunidade era formada por pessoas de distintas origens de fé: católicos, luteranos, reformados, separatistas e outros. O fato de conseguirem viver em comunidade foi entendido como verdadeiro milagre, atestado por uma experiência espiritual muito forte, acontecida em agosto de 1727, quando segundo Zinzendorf, o Espírito Santo desceu sobre a congregação, o que motivou uma profunda renovação espiritual naquelas pessoas. Foi esta comunidade que enviou seus primeiros missionários justamente para a América, para as Ilhas de São Tomé no Caribe (1732), onde estes foram viver praticamente como escravos em meio aos escravos negros que trabalhavam nas plantações de cana-de-açúcar de latifundiários dinamarqueses. Mais tarde, Herrnhut continuou a enviar missionários leigos para várias partes do mundo, como para o meio dos indígenas da América do Norte e do Sul, a Groenlândia, a Lapônia, a Tartária, a Argélia, a África Oriental, o Cabo da Boa Esperança e o Ceilão. É preciso dizer que estas pessoas partiam sem qualquer segurança e sem grande preparo teórico, arriscando suas vidas na empreitada missionária. Elas iam baseadas apenas na fé e na força do Espírito Santo. Um aspecto importante da teologia da missão defendida por Zinzendorf poderia ser resumido na seguinte citação:

Quando nós falamos a um “selvagem” acerca do Salvador, já o Espírito tem certamente estado com ele dez anos antes [...]. Nós apenas confirmamos

⁶⁶² Cf. SCHERER, 1991, p. 55.

aquilo que ele já tinha faz tempo, com a ressalva de que não o podia ler ou expressar. Nós apenas o enfatizamos, colocamos o selo da confirmação.⁶⁶³

A importância do movimento pietista para a missão cristã procedente da Europa nos séculos 18 e 19 é inegável. A influência do pietismo na missão, de certa forma, ainda hoje se faz sentir em muitas partes do mundo onde a missão cristã está presente, sobretudo nas áreas de atuação de agências missionárias independentes. Ainda assim, é preciso olhar em retrospectiva para as limitações apresentadas justamente na prática pietista. Scherer chama atenção para alguns desses “pontos fortes e fracos”. Positivamente, o pietismo renovador abraçou a missão como autorização para sair e testemunhar, sem as travas eclesiais das igrejas territoriais. Criticamente, no entanto, percebe-se que o pietismo providenciou uma idéia que no futuro se consolidou de forma evidente: de que não basta a iniciativa divina, mas de que é preciso organizar e planejar a missão com um pensamento estratégico de longo alcance. Além disso, colocou uma ênfase mais explícita na ação do Espírito Santo, o que, em relação à justificação pela fé, conduziu gradualmente a um tipo de elitismo espiritual, favorecendo a separação entre missionários e comunidade local. Desta forma, os pietistas contribuíram para a posterior separação entre igreja e missão, de tal maneira que a missão passou a ser tarefa assumida primordialmente por sociedades e agências voluntárias de missão, algo que marcou a trajetória missionária protestante durante todo o século 19. Acrescente-se ainda o fomento a uma atitude de superioridade cultural sobre os povos não ocidentais e suas culturas.⁶⁶⁴ Estas e outras formas de reducionismo não ficaram sem resposta. A luta pela autonomia dos países colonizados, que se iniciou no século 19 e se fortaleceu na primeira metade do século 20, teve sua repercussão na rejeição da missão a serviço do *colonialismo*, ainda que muitas das jovens igrejas soubessem reter o evangelho recebido, reinterpretando-o, porém, segundo sua experiência de contextualização da nova fé.⁶⁶⁵

⁶⁶³ Cf. STEUERNAGEL, Valdir. **Obediência missionária e prática histórica**, p. 108s. Sobre a força missionária do movimento dos moravianos, p. 92-118. Também sobre o movimento pietista, cf. DREHER, Martin N. **A igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 120-127. Para Dreher, a maior contribuição do pietismo foi haver substituído a dogmática confessional pela prática cristã. Um dos problemas suscitados, porém, por este movimento foi a ênfase exagerada na interiorização da fé e a tendência ao individualismo, saudado muito positivamente pelo Iluminismo, que lhe sucedeu.

⁶⁶⁴ Cf. SCHERER, 1991, p. 56s.

⁶⁶⁵ Cf. BOESAK, Allan. Emergindo das selvas (África do sul). In: TORRES, Sérgio; FABELLA, Virgínia (Orgs.). **O evangelho emergente**. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 105-126; BUTHELEZI, Manas. Por uma teologia indígena na África do Sul. In: TORRES, Sérgio; FABELLA, Virgínia (Orgs.), 1982, p. 83-104. MASANJA, Patrick. Neocolonialismo e revolução na África. In: TORRES, Sérgio; FABELLA, Virgínia (Orgs.), 1982, p. 31-44. Nesse mesmo livro há outras perspectivas de teólogos da Índia, Filipinas, Hong

No século 19, temos ainda uma nova virada no sentido de que o pietismo renovador do final do século 18 foi gradativamente transformado num movimento confessional, cujo objetivo passou a ser a implantação de igrejas confessionais luteranas em outros continentes. O surgimento de sociedades missionárias luteranas na Europa e nos EUA tinha por objetivo a propagação dos ensinamentos confessionais luteranos em plenitude, tomando como base as Escrituras e os escritos confessionais. Buscou-se implantar igrejas com clara identidade luterana na Ásia, África e Américas do Norte e do Sul. Esta nova tendência contrariou a antiga marca de abertura confessional característica do pietismo da primeira época, tornando-o um movimento separatista e concorrente diante de outras igrejas protestantes. Por outro lado, também foi forte o movimento contra os esforços patrocinados pelo Estado, por exemplo, na Prússia, no sentido de forçar a união de igrejas evangélicas, movimento conhecido como *unionismo*. Scherer faz um balanço desse longo período afirmando que:

A atividade missionária luterana do século XIX, ao combinar a evangelização e implantação de igrejas com o separatismo confessional, acarretou conseqüências negativas e positivas para o futuro. Quanto ao aspecto positivo, a missão confessional luterana levou a sério o princípio de Igreja, fundando no exterior igrejas com plena autoridade espiritual, incluindo Palavra, sacramentos, ministério nativo e as marcas do “triplo auto” (autogoverno, auto-sustentação e autopropagação). Nos países de envio, a missão luterana defendeu a concepção de que o trabalho missionário era tarefa da Igreja nacional e de suas comunidades locais [...]. Quanto ao aspecto negativo, [...] a concepção teocêntrica de Lutero a respeito da missão [...] foi virtualmente abandonada em favor de uma concepção horizontal que via a atividade missionária como trabalho de sociedades organizadas dotadas de agentes profissionais. Além disso, [...] a missão luterana às vezes se viu tentada a fazer propaganda do luteranismo, ou se desviava da evangelização para tomar partido nos conflitos partidistas dos países que patrocinavam o envio.⁶⁶⁶

1.3. Pontos fortes e fracos da teologia luterana da missão

Hermann Brandt recentemente assinalou num ensaio os pontos fortes e fracos da missão luterana. É interessante que ele expõe essas idéias num texto que tem por finalidade

Kong, América Latina e África. Estes textos foram apresentados num Congresso de teólogos procedentes da África, Ásia e América Latina, em Dar-es-Salaam, Tanzânia, em agosto de 1976, nascendo daí a ASETT – Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo.

⁶⁶⁶ SCHERER, 1991, p. 59s.

apresentar a missão como *marca (nota ecclesiae)* da igreja.⁶⁶⁷ Aqui vou acrescentar alguns itens que partem da experiência luterana na América Latina:

1.3.1. Pontos fracos

1. A identidade luterana prescinde da missão, como ficou manifesto no documento da Faculdade de Teologia de Wittenberg (1651) e nas justificativas do teólogo Johann Gerhard. Para estes representantes da ortodoxia, missão seria incumbência exclusiva dos senhores territoriais, por exemplo, no caso de algum deles sujeitar países e povos não cristãos numa guerra.
2. Segundo Gustav Warneck, faltaria em Lutero não apenas o incentivo à atividade missionária além fronteiras, mas até mesmo o reconhecimento da obrigação missionária. Warneck afirma que em Lutero não encontramos nem mesmo o conceito de *missão*.
3. A precedência do reino de Deus em relação à igreja. A igreja é instrumento a serviço do reino de Deus e sua justiça. Esta ênfase seria uma razão para a desmobilização das comunidades luteranas frente ao desafio da missão.
4. A descrença em relação ao sucesso na proclamação do evangelho e o realismo que advém da teologia da cruz.
5. A centralidade da comunidade como lugar *visível* da ação de Deus, por mais fraca e contraditória que seja o seu testemunho.
6. Na América Latina, as igrejas evangélicas luteranas normalmente se circunscreveram como comunidades marcadamente étnicas, geralmente de tradição européia. Em muitos lugares, o uso da língua alemã se estendeu por mais de um século, acarretando um estreitamento da área de influência da mensagem evangélica. Esta realidade cultural, aliada a um certo descompromisso das autoridades públicas, acarretou em muitos lugares a existência de guetos étnicos de tradição luterana avessos a relações com outras etnias.
7. Nota-se ainda a preponderância de comunidades luteranas em ambientes marcadamente rurais e em pequenas cidades, o que inviabilizou historicamente uma

⁶⁶⁷ Para o que segue, cf. BRANDT, Hermann. **O encanto da missão**. Ensaios de missiologia contemporânea. São Leopoldo: Sinodal, EST, CEBI, 2006a, p. 54-62. Para uma avaliação do conceito de missão desse autor, cf. adiante capítulo 2, item 2.2.1.

forte presença em grandes centros urbanos. A esta razão mais sociológica pode-se acrescentar a forma organizativa da igreja que exigiu crescentemente a presença de um clero com longa formação acadêmica e uma estrutura eclesiástica com fortes traços de associação religiosa de atendimento e pouca visão para uma inserção mais flexível e aberta nas sociedades locais. Em certos casos, observa-se ainda uma atitude pouco dialógica em relação a outras religiões.⁶⁶⁸

1.3.2. Pontos fortes

1. Brandt argumenta que, mesmo que não encontremos em Lutero o termo “missão” ou atividades especiais de missão, o mesmo não vale para a *questão da missão*. É que na teologia do reformador esta questão tem seu lugar na interpretação da Escritura e em sua reforma da igreja. Pode-se, assim, encontrar motivos missionários em muitos dos escritos do reformador, como, por exemplo, em seus textos a respeito da reforma do culto, que, na sua opinião, deveria ser oficiado em quatro línguas: alemão, latim, grego e hebraico. A razão é claramente missionária: “Eu gostaria de formar jovens e pessoas que pudessem ser úteis para Cristo também em países estrangeiros, para lá falar com as pessoas”.⁶⁶⁹
2. O impulso missionário em Lutero está radicado na dinâmica da própria palavra de Deus. Ela está dirigida a todos os povos. Mas aqui é importante perceber a compreensão que Lutero tem dessa palavra. O evangelho não está depositado na igreja ou em suas lideranças. Ele é movimento vivo (*viva vox evangelii*). Conseqüentemente, o evangelho e o reino de Cristo que ele anuncia é que são os verdadeiros agentes da missão. Sujeito da missão é o próprio Deus em sua palavra viva. Nesse sentido, afirma Brandt, pode-se considerar Lutero um precursor da tese da *missio Dei*, que surgiria apenas no século 20, ao menos de forma explícita.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ Cf. BRANDT, Hermann. Identidade luterana: ética, missão, diálogo das religiões. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.). **Identidade evangélico-luterana e ética**. São Leopoldo: EST, CAPES, 2005, p. 45-67. ZWETSCH, Roberto E. Identidade luterana. Contexto, afirmação e compromisso com a mudança na tensão criativa do evangelho. Observações para o debate da conferência de Hermann Brandt “Identidade luterana: ética, missão e diálogo das religiões”. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.), 2005, p. 68-78.

⁶⁶⁹ Cf. BRANDT, 2006a, p. 56.

⁶⁷⁰ Cf. Georg VICEDOM. **A missão como obra de Deus**. Introdução à teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1996, especialmente o Apêndice, p. 99-127.

3. Lutero também deixa claro que o evangelho deve transpor os limites da paróquia, dos idiomas, dos países. O que importa é que o reino de Deus seja aumentado e que todas as pessoas possam ouvir o evangelho, ser confrontadas com ele e possam reagir ao seu anúncio, de tal modo que da fé irrompa uma nova vida de fé e amor ao próximo.⁶⁷¹
4. Mas a proclamação desse evangelho como palavra viva só pode acontecer sem violência, sem o uso de coação, pressão, sedução por ofertas materiais ou manipulação. É o evangelho que converte o seu ouvinte e não aquele ou aquela que prega e anuncia a palavra viva de Deus. Lutero também não aceita a iminência do juízo final como motivo para a conversão. Os ouvintes e destinatários ficam livres em sua resposta. Uma frase de Lutero esclarece este ponto: “Quem crê, creia; quem vier, venha; quem ficar de fora, que fique [...]”.⁶⁷²
5. No que se refere a quem anuncia este evangelho, devem ser pessoas serenas e sem pressa. Foi justamente esta serenidade que incomodou nos séculos seguintes os adeptos da missão, como se Lutero estivesse se conformando com a situação minoritária dos cristãos, com a resistência e até a rejeição ao evangelho. É a conhecida acusação da passividade luterana no testemunho e, por via de regra, na missão. Brandt sugere que esta serenidade procede do realismo do reformador que se fundamenta tanto na palavra viva de Deus como autora da missão quanto na sua teologia da cruz.⁶⁷³
6. Para Lutero, a base da missão não é uma elite de militantes individuais, mas a comunidade ou a igreja. Ela é o lugar a partir do qual a missão se realiza. A partir de Lutero, portanto, é injustificável separar igreja e missão. Estas duas realidades só existem juntas, de modo que a reforma da igreja é também a reforma da missão. E onde está a igreja, aí deve brilhar o evangelho que não distingue raça, credo, gênero, idade nem pratica qualquer outra forma de discriminação de pessoas.⁶⁷⁴

⁶⁷¹ Cf. LUTERO, Martinho. **Pelo evangelho de Cristo**, Obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 176.

⁶⁷² *Apud* BRANDT, 2006a, p. 57.

⁶⁷³ Cf. ZWETSCH, Roberto E. Identidade luterana. Contexto, afirmação e compromisso com a mudança na tensão criativa do evangelho, 2005, p. 73s, onde procuro tirar algumas conseqüências das afirmações de Lutero sobre o viver “sob o signo da cruz” proferidas no Debate de Heidelberg (1518!) em relação ao conteúdo da fé evangélica, ao dinamismo do evangelho e suas implicações para uma compreensão de missão que nos confronta com Cristo presente no *outro* (alteridade).

⁶⁷⁴ Cf. LUTERO, Martinho. Dos Concílios e da Igreja. **Obras selecionadas**. Vol. 3: Debates e Controvérsias – I. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1992, p. 300-432. Nesse escrito, Lutero expõe com clareza a sua compreensão de igreja fundamentada no evangelho e na sua proclamação no mundo.

1.3.3. O trocadilho entre “fraqueza” e “força”

A reflexão de H. Brandt que venho citando conclui com uma espécie de trocadilho, cuja origem se encontra na bem conhecida frase de Paulo: “Quando sou fraco, então é que sou forte” (2 Co 12.10). A aparente fraqueza da teologia luterana da missão pode ser notada nas seguintes características: ênfase na ação de Deus em Cristo (teocentrismo), na força da palavra e seu anúncio, no testemunho da comunidade onde esta palavra é proclamada e vivida em atos de fé e amor, na liberdade cristã como premissa para a vida de fé, na teologia da cruz e na compreensão de que a fé e a comunidade cristãs são geralmente minoritárias num mundo marcado pela descrença e oposição ao evangelho. Estas características aparentemente fracas podem, no entanto, tornar-se justamente sua força. A resistência em aceitar estratégias *fortes* de ação missionária (por exemplo, *conquistar* o Brasil para Cristo), de apelar para a necessidade da conversão a todo custo, de acreditar em grandes organizações ou eventos missionários (evangelização de massa, por exemplo), a precaução contra o personalismo na igreja e na sociedade (por exemplo, as grandes *estrelas* da missão), e outras marcas do luteranismo, atualmente voltam a se tornar importantes para uma reflexão e prática missionárias relevantes, num momento complicado para as igrejas protestantes em toda a América Latina. Ao passo que as igrejas evangélicas conquistam espaços sociais, reconhecimento e maior exposição na mídia devido ao seu crescimento e incidência sociológica, ao mesmo tempo, elas são alvo de denúncia de escândalos, sobretudo na área da ética e das finanças.

Vivemos num período histórico em que velhas formas de missão caducam e não mais respondem às novas circunstâncias; o mesmo se dá em relação às formas espetaculares dos novos movimentos missionários de massa. Apesar do vertiginoso e rápido crescimento, estes movimentos não convencem por sua superficialidade e falta de consistência teológica e, por vezes, também ética. Ou seja, não temos respostas simples para os desafios que se apresentam à missão cristã no início do século 21. Disso advém a necessidade de refletir sobre o que temos e para onde caminhamos como igreja cristã de confissão luterana no contexto ecumênico.⁶⁷⁵

⁶⁷⁵ Cf. BRANDT, 2006a, p. 58-62. Cf. também BRANDT, 2005, p. 55-57. Como debatedor nesse Simpósio, dizia ao Dr. Brandt que assim como o artigo da justificação por vezes não aparece de modo explícito como uma das marcas da igrejas, o mesmo se dá também com a realidade da *missão*. O artigo da justificação por

1.4. Missão na era do ecumenismo

A ênfase eclesiocêntrica típica da teologia da missão desenvolvida no século 19 foi responsável, sem dúvida, por espalhar igrejas cristãs pelos seis continentes.⁶⁷⁶ Mas, ao mesmo tempo, esta característica agressivamente missionária foi igualmente responsável pelo separatismo, pelo escândalo das divisões entre as igrejas cristãs nos assim chamados “campos de missão”. Foi somente no início do século 20 (1ª Conferência Missionária Ecumênica, Edinburgo, 1910), a partir de muitos esforços na busca de um testemunho comum e da superação de divergências doutrinárias e após as duas Grandes Guerras de 1914-1918 e 1939-1945, que se começou a colocar em prática uma nova concepção de missão cristã, em perspectiva ecumênica. O luteranismo foi pioneiro nesse sentido, pois em 1947 criou uma aliança de igrejas nacionais em Lund, Suécia, que recebeu o nome de Federação Luterana Mundial (FLM) com um objetivo missionário audacioso: “testemunhar de forma unida diante do mundo o evangelho de Jesus Cristo como poder de Deus para a salvação”. A nascente federação visava cultivar a unidade da fé e confissão entre luteranos, a promoção de unidade e cooperação no estudo, o incentivo à participação em movimentos ecumênicos e o apoio a comunidades luteranas que necessitavam de ajuda espiritual e material. Esta iniciativa, sem dúvida, colaborou para superar o isolamento de muitas comunidades luteranas e disponibilizou instrumentos comuns e o desenvolvimento de diretrizes e estratégias comuns entre diferentes igrejas e organizações de ajuda.⁶⁷⁷

A FLM é fruto de um processo que remonta à fundação, em 1868, da *Lutheran World Convention*, resultado da Conferência Geral Evangélica Luterana celebrada em Hannover naquele ano. Um novo encontro em 1923, realizado em Eisenach, também na Alemanha,

graça e fé é o pressuposto ou a chave de leitura para a interpretação da mensagem bíblica, mas é também o pressuposto de uma teologia da missão. Escrevi então: “A gente quase poderia concluir disso que *igreja verdadeira está ali onde esta graça é aceita, vivida e compartilhada com outras pessoas*. Num mundo de tantas religiões e propostas de fé, quem sabe valeria a pena fazermos uma séria tentativa de elaborar uma *teologia da graça* que não seja barata, mas que corresponda ao espírito do testemunho bíblico e, ao mesmo tempo, seja graça libertadora, criadora de uma nova realidade de vida e de fé no meio do nosso povo”. Cf. ZWETSCH, Roberto E. Identidade luterana. Contexto, afirmação e compromisso com a mudança na tensão criativa do evangelho. Observações para o debate da Conferência de Hermann Brandt. In: WACHHOLZ, 2005, p. 70s.

⁶⁷⁶ Para exemplos de atuações de sociedades missionárias evangélicas da Europa no Brasil, cf. WACHHOLZ, Wilhelm. “**Atravessem e ajudem-nos**”. A atuação da “**Sociedade Evangélica de Barmen**” e de seus **obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899)**, p. 31-242. Sobre a atuação da Missão da Basileia, cf. FLUCK, Marlon Ronald. **Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Início, missão e identidade**. Curitiba: Calebe, 2005.

⁶⁷⁷ Cf. SCHERER, p. 61. Também LWF. **From Federation to Communion**, p. 145-176.

identifica claramente a necessidade de criar mecanismos de ajuda mútua às missões no estrangeiro, antecipando-se, de certa forma, aos muitos problemas surgidos posteriormente com a Primeira Grande Guerra, mais tarde reafirmados durante a Segunda Grande Guerra. As Guerras foram causa de orfandade para as iniciativas missionárias que tinham suas bases de envio na Europa ou América do Norte e delas dependiam para sustento e pessoal. O caminho dessas missões era unidirecional: do Norte para o Sul, de modo que as guerras afetaram tanto o fluxo das pessoas como dos recursos e a comunicação. Após a 1ª Guerra e principalmente da 2ª Guerra, os conselhos luteranos de missão acordaram dividir responsabilidades com outras iniciativas como o Conselho Missionário Internacional (CoMIn), surgido em 1921. Enquanto este CoMIn assumiu a responsabilidade de ajudar as missões não luteranas, o Conselho Luterano dos EUA e Canadá (1918) assumiu a ajuda às missões luteranas. A formação da FLM em 1947 auxiliou a melhorar esta ajuda mútua que já havia sido ensaiada, proporcionando as primeiras experiências de uma maior cooperação e relação entre as diversas agências missionárias.⁶⁷⁸

O espaço de conversação, estudo, ajuda e cooperação criado pela FLM proporcionou o desenvolvimento de um rico debate entre as igrejas luteranas, principalmente a respeito da prática missionária e da teologia da missão que lhe dá suporte. Como fruto desse debate, apresentarei dois importantes documentos surgidos no âmbito do trabalho realizado pela FLM com a cooperação de representantes de igrejas luteranas de todos os continentes. Eles não são os únicos documentos que mereceriam atenção, mas por sua representatividade vale a pena examiná-los mais detalhadamente.⁶⁷⁹ Eles trazem de forma concisa o resultado dos estudos

⁶⁷⁸ Cf. LWF, 1988, p. 145-149.

⁶⁷⁹ Scherer analisa a declaração sobre “Identidade confessional” emitida pela 6ª Assembléia da FLM, realizada em Dar-es-Salaam, Tanzânia, em 1977, na qual houve a condenação explícita do sistema do *apartheid* na África do Sul, como um *status confessionis* para as igrejas luteranas (p. 63). Para Scherer, o reconhecimento mais importante da 6ª Assembléia apareceu na declaração sobre Responsabilidade Sociopolítica das Igrejas Luteranas, onde foi dito: “A defesa da justiça é parte essencial e integrante da missão da Igreja. Ela pertence de modo inerente à proclamação da Palavra. A justiça sob a lei de Deus é um testemunho da soberania universal da lei de Deus sobre toda a criação” (p. 64). Cf. SCHERER, 1991, p. 63s. No livro **From Federation to Communion**, os autores mencionam os debates da 5ª Assembléia realizada em Evian, França, em 1970, sob o tema “Enviados ao mundo”, evento que foi transferido à última hora, pois estava programado para acontecer em Porto Alegre, Brasil, e só não o foi devido às denúncias contra o regime militar brasileiro. Nessa Assembléia, ocorreu como que um ponto de inflexão no debate e no envolvimento das igrejas luteranas na missão. Evian afirmou que missão implica cooperação e proclamação. Mas aí foi incluída a preocupação com a justiça como um aspecto que não pode estar ausente da compreensão abrangente de missão no mundo atual. Por sua vez, a voz crítica à missão colonialista se fez ouvir de modo explícito. O bispo Stefano Moshi, da Igreja Evangélica Luterana da Tanzânia, disse: “Missão, enquanto dominação missionária ocidental, é coisa do passado. As igrejas na Ásia e África são igualmente parceiras das igrejas do ocidente. Nós, daqui para frente, queremos o nome de ‘Igrejas Cooperantes’”. “Missão foi entendida como tarefa total da igreja no

conjuntos, expressando consensos e as questões que mais merecem reflexão e tomada de posicionamento por parte das igrejas, das pessoas de fé na comunidade e de suas lideranças em face da missão contemporânea. Estes documentos surgem após o reconhecimento de que missão não é fruto de uma opção entre outras, mas faz parte da própria autocompreensão da igreja cristã. Eu os entendo representativos no sentido de que passaram por um amplo e longo processo de discussão promovido pelo organismo federativo do luteranismo mundial, além de reunir um conjunto de questões que dizem respeito à prática da missão em diferentes contextos. Além disso, como documentos internacionais de ampla repercussão, eles colocam desafios missionários ainda pertinentes para as distintas igrejas luteranas em várias partes do mundo.

1.4.1. Juntos na missão de Deus. Uma contribuição da FLM para o entendimento da missão. Documento adotado pelo comitê Executivo da FLM em junho de 1988, em Addis Abeba, Etiópia⁶⁸⁰

Este documento teve como antecedentes uma Consulta inter-regional sobre Missão e Evangelização, realizada em Stavanger, Noruega, em 1982. Nessa Consulta foi expressa a necessidade de as igrejas luteranas articularem um posicionamento teológico luterano contemporâneo sobre a questão de missão e evangelização. Na 7ª Assembléia da FLM, realizada em Budapeste, Hungria, em 1984, ficou decidido que a FLM prepararia um documento a respeito, que ajudasse as igrejas luteranas a aprofundar a sua participação na

mundo. Evangelização está no seu centro e ela inclui como elementos integrantes o serviço diaconal, o testemunho profético de justiça e o compartilhar de recursos espirituais e materiais”, como afirmou um relatório posterior ao evento. Nessa linha de compreensão, a nova Comissão de Cooperação entre as igrejas foi designada como um fórum e um instrumento de cooperação para os representantes das igrejas luteranas dos seis continentes, sem a participação de representantes de sociedades missionárias. Isto se refletiu também no acréscimo de duas palavras no nome da Comissão: Comissão de Cooperação entre as igrejas na missão mundial. Desde essa época os membros da comunhão luterana, sejam igrejas ricas ou pobres, são entendidos como doadores e recebedores. A missão não será mais uma via de mão única. Cf. SCHJORRING, Jens Holger et alii. **From Federation to Communion**. The History of the Lutheran World Federation. Coordinator: Viggo Mortensen. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997, p. 154-159. No que se refere às igrejas luteranas da América Latina, cf. WEIGANDT, Ernesto W. (Ed.). **El llamado de Cristo y nuestra respuesta**. Informe del Quinto Congreso Luterano Latinoamericano. Buenos Aires: El Escudo, 1972. ORLOV, Lisandro (Comp.). **Nuestra fe y nuestra misión**. Sexto Congreso Luterano Latinoamericano (1980). São Leopoldo: Sinodal, 1981.

⁶⁸⁰ Estarei utilizando aqui a tradução brasileira do documento: **Juntos na missão de Deus**. Uma contribuição da Federação Luterana Mundial para o entendimento da missão. Documento adotado pelo Comitê executivo da FLM em junho de 1988, em Addis Abeba, Etiópia. São Leopoldo: Sinodal, 1990. Durante a exposição, quando necessário, farei menção da página correspondente entre parêntese para facilitar a leitura sem necessidade de voltar ao rodapé do texto.

missão de Deus no mundo. Um grupo internacional composto por homens e mulheres de todos os seis continentes preparou diferentes rascunhos e finalmente, em novembro de 1988, o Comitê Executivo da FLM lançou o documento acima, que ficou conhecido pelo título “**Juntos na missão de Deus**. Uma contribuição da FLM para o entendimento da missão”.

No que segue, farei uma apresentação do conteúdo do documento e uma breve síntese daqueles pontos que me parecem as principais aquisições para o debate da teologia da missão até aquele momento.

A estrutura do documento é bem clara e coerente. Após um breve prefácio em que são apresentados os três objetivos da declaração, como resposta ao mandato da 7ª Assembléia da FLM, em Budapeste (1984), nomeiam-se as pessoas que coordenaram este trabalho: Henrik Smedjebacka como coordenador e Risto Lehtonen, como secretário. O grupo baseou seu trabalho em dois princípios da teologia luterana: a) o entendimento teológico da missão a partir de uma perspectiva trinitária; b) a palavra “missão” foi utilizada de modo restrito. Ela designa aqui a obra salvífica de Deus e a participação da igreja nessa obra. Com esta decisão, o grupo estava impedindo um uso genérico da palavra “missão”.

O documento apresenta cinco capítulos:

- 1 – Afirmações sobre missão a partir de uma perspectiva luterana;
- 2 – O contexto cambiante da missão;
- 3 – As frentes e os desafios missionários contemporâneos;
- 4 – Renovação da igreja em missão;
- 5 – A urgência da tarefa comum

Ao final, foram anexadas “Diretrizes para uma ação missionária conjunta”, adotadas pela 7ª Assembléia da FLM realizada em Budapeste, em 1984.

1.4.1.1. Comentários ao documento de 1988

Como os redatores anotaram no prefácio, a perspectiva trinitária da missão perpassa o documento na íntegra e de forma coerente. É isto que permite adotar uma abertura ecumênica para a ação missionária conjunta com outras igrejas cristãs e, em certos casos, até mesmo com

organizações da sociedade, sobretudo no que se refere às causas sociais de combate às injustiças e suas conseqüências para a vida das pessoas. Missão é entendida como participação na obra do Deus Triúno. A missão de Deus é maior do que a missão da igreja. O papel da igreja é proclamar o evangelho de Cristo, convidar para a vida em comunidade, administrar os sacramentos, sabendo, contudo, que o alvo não é a glória da igreja, mas o reino de Deus. A análise do contexto é bastante geral, mas é complementada pela identificação de inúmeras *frentes* que representam desafios contemporâneos à missão da igreja. Há uma certa tensão no texto entre a motivação pessoal para a missão, que vem da fé e do compromisso no discipulado de Cristo, e o compromisso comunitário que diz respeito à natureza missionária da igreja cristã. Entre os desafios mencionados, destacam-se os religiosos que advêm da ascensão das grandes religiões e dos novos movimentos religiosos no mundo inteiro. Quanto aos desafios sociológicos, destaca-se a luta por justiça e paz. Aqui o texto faz eco ao que já fora afirmado na 6ª Assembléia da FLM em Dar-es-Salaam, Tanzânia, em 1977. Destacam-se ainda os fenômenos sociológicos maiores da secularização, da urbanização, da migração e o aumento vertiginoso dos pobres, especialmente nos países do Terceiro Mundo. No item sobre os pobres, há uma afirmação que surpreende, considerando o tom sóbrio de todo o documento: **“A fidelidade da igreja é posta à prova por sua disposição de estar presente entre os pobres, tanto em seu contexto imediato quanto entre os pobres de outros países e regiões”** (p. 21, grifo de RZ). Esta afirmação é complementada em seguida por outra que segue na mesma linha de interpretação: **“Como participa da missão de Deus, a igreja precisa reconhecer os pobres em seu meio como portadores da mensagem do amor de Deus em Cristo e como parte de todo o compromisso missionário da igreja”** (p. 22, grifo de RZ). Quando o luteranismo, como uma comunhão fraterna de igrejas, havia dito isto antes, ao menos desta forma?⁶⁸¹

⁶⁸¹ É interessante notar que, duas décadas antes disso, lideranças do luteranismo do Terceiro Mundo já haviam se posicionado em relação ao desafio que advém do mundo dos pobres e das injustiças que os mantêm nessa situação. Cf. SCHLIEPER, Ernesto T. **Testemunho evangélico na América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, 1974. Há muitos outros exemplos, basta pensar nas pequenas igrejas luteranas da América Central, como a Igreja Luterana de El Salvador, ou algumas das igrejas luteranas da África. Cf. BUTHELEZI, Manas. Por uma teologia indígena na África do Sul. In: TORRES, Sérgio; FABELLA, Virgínia (Orgs.), 1982, p. 83-104, com bibliografia sobre o início da teologia negra africana autóctone. Cf. ainda o livro de BRYANT, M. Darrol. **O mundo despedaçado pela fome**. Genebra: CMI, 1970, preparado para a 5ª Assembléia da FLM que seria realizada em Porto Alegre, em 1970, e direcionado especialmente aos jovens. O tema dessa Assembléia foi eminentemente missiológico: “Enviados ao mundo”.

No documento, a missão é compreendida como tema central da reflexão teológica, da vida da igreja e tarefa prioritária de cada comunidade. A missão se realiza pela unidade entre proclamação da palavra e ação diaconal ou profética. O serviço cristão é essencial ao ser missionário da igreja. Há um claro posicionamento contra atitudes de superioridade ou inferioridade na missão e no relacionamento entre as igrejas, todas elas entendidas como participantes da imensa obra contínua de Deus no mundo, sem particularismos ou privilégios.

A meu ver, um dos pontos altos documento, além da referência especial aos pobres, é a compreensão de que a missão acontece neste mundo *sob o signo da cruz*. Por seu caráter abrangente, o documento não aprofunda suficientemente este ponto, mas o expressa com convicção:

“A igreja é chamada para a missão sob o signo da cruz. Isto significa abertura aos que não têm poder, aos fracos, aos mal-sucedidos, aos pobres. Significa estar pronto para identificar-se com eles, compartilhar seus fardos e, junto com eles, ir em busca do poder que não é deste mundo e que se tornou manifesto no sofrimento em favor dos outros. Os cristãos, quando aceitam o caminho da cruz e permitem que sua fraqueza seja transformada em sinal do poder de Deus, são fortalecidos pela fé e pela alegria que vêm de Deus” (p. 27, grifo de R.Z.).

Nesta referência já estão insinuados alguns temas que virão à tona em anos seguintes, tornando-se preponderantes no documento de 2004, como, por exemplo, a idéia de missão como transformação e do poder como força de Deus que transforma a nossa fraqueza em força de fé para a alegria.

Finalmente, no âmbito da teologia luterana de missão não cabe o triunfalismo, que faz a igreja ficar cativa do poder e sucesso em relação à sua atuação no mundo. As idéias da cooperação e do compartilhar de recursos, bem como a abertura para outras igrejas, no sentido de somar esforços em áreas específicas, demonstram uma compreensão ecumênica de missão que representou um grande desafio tanto para as igrejas luteranas quanto para outras parceiras do mundo ecumênico. Estas duas realidades teológicas – missão e ecumenismo – nem sempre se relacionaram de modo pacífico.

1.4.2. *Missão em contexto. Transformação – Reconciliação – Empoderamento. Uma contribuição da FLM para a compreensão e a prática da missão. Genebra, 2004*⁶⁸²

Como aconteceu com o documento de 1988, também este é resultado de um processo de estudos e discussões que receberam um primeiro e forte impulso na Consulta sobre Igrejas em missão, realizada em outubro de 1998, em Nairóbi, Quênia. A consulta se reportava a encontros anteriores que lhe forneceram subsídios, como a reunião do Conselho da FLM na Noruega, em 1993, a Consulta com Agências de Missão, em Genebra, em 1994, e a 9ª Assembléia da FLM em Hong Kong, em 1997, sob o tema: “Em Cristo – chamados a dar testemunho”. Nessa Assembléia, foi dada especial ênfase ao tema da missão e evangelização. A Assembléia votou por “afirmar missão e evangelização como central para a tarefa da Federação e das igrejas-membros, e assegurar que os principais departamentos coordenem seus trabalhos de acordo com esta ênfase”. O relatório de 1998 ainda desafiou as igrejas a coordenarem os esforços missiológicos e missionários para aprofundar o entendimento do evangelho, e explorar novos caminhos para compartilhar o amor de Deus com o povo que ainda não conhece Cristo como Senhor e Salvador.⁶⁸³

Como resultado da Consulta decidiu-se sugerir ao Conselho da FLM que re-escrevesse o documento de missão, tanto para aprofundar o entendimento da missão, como para expandir a visão daquele documento. A Consulta de Nairóbi identificou descobertas realizadas e fez uma série de recomendações. Reafirmou a missão com a perspectiva trinitária anterior, mas acentuou o aspecto holístico da missão. Três áreas se destacam para a concretização da ação missionária: a proclamação do evangelho, palavra viva de Deus; a defesa da justiça e da vida; e o serviço ou diaconia profética. Reconheceu ainda a necessidade de estreitar a unidade entre as igrejas luteranas e os parceiros ecumênicos na missão. Sugeriu que os estudos missiológicos devem incluir e explorar conceitos como *missio dei* (missão de Deus), transformação e diaconia. Além disso, apontou a urgência de considerar as diferentes concepções, percepções e práticas de missão na comunhão luterana e entre as igrejas do

⁶⁸² Estarei aqui utilizando a tradução brasileira do documento: **Missão no contexto. Transformação – Reconciliação – Empoderamento**. Uma contribuição da FLM para a compreensão e a prática da missão. Documento editado sob a responsabilidade do Departamento de Missão e Desenvolvimento da FLM. Curitiba: Encontro, 2006. Durante a exposição, quando necessário, farei menção da página correspondente entre parêntese para facilitar a leitura sem necessidade de voltar ao rodapé do texto.

⁶⁸³ **LWF Consultation on Churches in Mission - Report. Nairobi, Kenya. October 1998**. Geneva; LWF, 1998, p. 5.

mundo. Diante das grandes transformações por que passa o mundo atual, há modelos novos emergindo das práticas missionárias que obrigam as igrejas a repensar a tarefa missionária. Em Nairóbi, portanto, já estiveram presentes alguns dos conceitos-chave do documento de 2004: transformação, missão no contexto, *missio Dei*, missão como serviço (diaconia), missão holística (diaconia inclui desenvolvimento), a tensão criativa entre proclamação (testemunho evangelístico ou evangelização) e serviço (diaconia), globalização, que traz para o centro da análise as questões da justiça e da reconciliação. Uma nova palavra que posteriormente adquiriria importância ainda não apareceu: empoderamento, bem como a ênfase na igreja *missional*, a igreja toda ela entendida como existindo em e para a missão. Outra questão urgente também ficou na sombra: a crise ecológica que se espalha por todo o planeta. De qualquer forma, a pauta estava dada.

Este novo documento foi redigido sob a supervisão do novo Departamento de Missão e Desenvolvimento, criado a partir da Assembléia da FLM em Curitiba, em 1990, departamento que substituiu a Comissão e o Departamento de Cooperação entre as igrejas, o que reflete um debate muito sensível dentro da FLM sobre as orientações teológicas desses organismos, especialmente quando se trata de definir o conceito e a prática da missão. O Dr. Péri Rasolondraibe, da Igreja Luterana de Madagascar, responsável pelo Departamento de Missão e Desenvolvimento foi seu coordenador junto com uma equipe *ad hoc* formada por representantes de igrejas luteranas das sete regiões que compõem a FLM, grupo que começou a se reunir a partir de 2000. Em 2001, esta equipe recolheu subsídios num Encontro sobre Missão, realizado em Berlim,⁶⁸⁴ e que reuniu teólogas, teólogos, agências missionárias e parceiros ecumênicos em busca de novos rumos para o entendimento e a prática da missão no século 21. Seguiu-se a redação de diversos rascunhos do novo documento, finalmente aprovado pelo Conselho da FLM em setembro de 2004. Posteriormente, ele foi enviado às igrejas-membros para estudo e estímulo à renovação da participação das igrejas na missão de Deus no mundo. Como escreveu o Dr. Ishmael Noko, Secretário Geral da FLM, no prefácio, partindo da experiência das igrejas, de praticantes da missão, estudantes, pessoas leigas e representantes das igrejas da comunhão luterana, o documento “convida cada leitor/a e cada congregação a contextualizar este discurso a partir de sua própria perspectiva” (p. 6). Após a

⁶⁸⁴ Participei deste evento com uma contribuição a partir da perspectiva latino-americana: cf. ZWETSCH, Roberto E. O futuro da missão cristã. Uma perspectiva latino-americana. **Theophilos**, Canoas, v. 2, n. 1, p. 49-83, janeiro-junho 2002.

apresentação do conteúdo do documento, farei uma síntese das principais questões e desafios que ele traz para a teologia e a prática da missão no âmbito das igrejas luteranas.

O documento tem uma estrutura objetiva que já denota uma nova metodologia de reflexão teológica. Após o prefácio e os agradecimentos, seguem:

Introdução

Seção 1 – Contextos da missão

Seção 2 – Teologia da missão

Seção 3 – Prática da missão

Conclusão

Missão em contexto parte do documento de 1988, **Juntos na missão de Deus**, e sua compreensão holística de missão, na qual é central o papel da comunidade como a testemunha que realiza a missão de Deus em diferentes esferas da realidade: religiosa, ideológica, sociológica, política, econômica, geográfica e demográfica. Esta compreensão holística de missão é o fio condutor de todo o documento. Ela foi reafirmada nas Assembléias da FLM em Curitiba (1990), Hong Kong (1997) e Winnipeg (2003). A partir da visão do Deus triúno, a missão implica três dimensões inter-relacionadas: diaconia, proclamação e diálogo. Relembra a Consulta de Nairóbi (1998), onde se enfatizou que a missão inclui proclamação, serviço e defesa da justiça. Nairóbi, no entanto, trouxe ao centro do debate a demanda por *transformação*, palavra-chave neste documento. Missão como transformação aprofunda a dimensão *empoderadora* do serviço como diaconia. O documento entende missão como apontar e participar da realidade escatológica da *irrupção do reinado de Deus* na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, antecipando seu cumprimento final como base para a transformação, a reconciliação e o empoderamento. A missão da igreja é participar da e antecipar a irrupção do reinado de Deus (sinais) e isto é a base para transformar, reconciliar e empoderar o povo missionário de Deus hoje. A grande novidade, porém, reside na abordagem hermenêutica diferente da missão. O documento abre sua leitura dos contextos com um modelo bíblico para a missão: o encontro de dois discípulos no caminho de Emaús com o Jesus Ressurreto e o que acontece a partir do diálogo com o mestre (Lucas 24.13-49). Este texto propõe e ilumina uma *abordagem hermenêutica em forma de espiral* da missão, que reflete a interação entre os contextos, a teologia e a prática. A narrativa é ainda considerada o

melhor modelo para veicular, atualmente, a compreensão de missão como *acompanhamento*. Seguindo, portanto, o modelo *hermenêutico* do caminho de Emaús, a primeira seção define e analisa os contextos da missão. A segunda seção discute a teologia da missão, enquanto a terceira focaliza a prática da missão. A missão entendida como transformação, reconciliação e empoderamento, seguindo a espiral hermenêutica, baseia-se na concepção dinâmica de que a missão é contextual. Isto significa: a igreja parte do contexto e interage com uma reflexão teológica intencionalmente encarnacional. Esta teologia contextual promove práticas de missão que interagem e transformam o contexto enquanto se alimenta delas. Ainda conforme o exemplo do caminho de Emaús, a igreja executa sua missão como acompanhamento às pessoas na complexidade de seus contextos.

1.4.2.1. Comentários ao documento de 2004

Ainda que seja bem articulado com o de 1988, este documento chama a atenção por sua concepção diferenciada e simples. Ele começa com uma introdução que apresenta a novidade de um modelo bíblico para a missão, no qual se pode encontrar uma metodologia para a prática da missão e para a reflexão teológica. Entre tantos textos possíveis, escolheu-se Lucas 24.13-49 e nele se destaca a presença de uma *espiral hermenêutica*. Pode-se perceber nessa escolha a influência do método de leitura bíblica que se pratica na América Latina. É digno de nota que num documento internacional das igrejas luteranas se adote uma metodologia tipicamente contextual. O ponto de partida é o contexto a partir do qual se fala das experiências auscultando a vida em toda sua complexidade. Num segundo passo, olha-se para as Escrituras e nelas se buscam motivações e impulsos que podem transformar situações aparentemente sem saída. É o momento da teologia da missão. A Palavra de Deus, ao mesmo tempo que liberta pessoas e as reconcilia com Deus por meio de Cristo, empodera-as a partir da ação do Espírito que guia a igreja para andar no caminho de Emaús, no caminho de Cristo, nos caminhos do mundo. A igreja em missão é igreja peregrina e profética. Ela não se conforma com situações de morte, de opressão e injustiça. A missão constitui a igreja enquanto comunidade que aponta e participa da irrupção do reinado de Deus em Cristo. A igreja em missão analisa seu contexto, identifica desafios, assume compromissos e se coloca no caminho da transformação, da reconciliação e do empoderamento. É o momento da prática da missão, da diaconia profética, do serviço que reconcilia, liberta e empodera os sem poder, por meio do Espírito.

Parece que nada pode escapar ao olhar abrangente da igreja em missão. Esta percepção é desafiadora para a vida das igrejas. A natureza holística da missão se expressa em três componentes: proclamação ou evangelização, serviço ou diaconia e defesa da vida (ou da justiça). Seguindo a lógica trinitária da ação do Deus triúno como Criador, Redentor e Santificador (como no documento de 1988), este documento define três formas de ação prioritárias no momento presente e que concernem ao modo de Deus agir neste mundo: transformação, reconciliação e empoderamento. A transformação corresponde à constante ação renovadora de Deus no mundo (*creatio continua*), dizendo respeito tanto às transformações sociais quanto pessoais. Há aqui a idéia de um dinamismo impressionante que nada pode deter. Isto corresponde a um tipo de percepção da situação atual que não aparecia no documento anterior, ao menos não com tal intensidade. Deus efetivamente transforma pessoas e transforma o mundo.⁶⁸⁵ Como podemos participar dessa transformação? Em que medida ela nos alcança e engaja? Quanta transformação podemos suportar na nossa breve existência? A partir do documento, missão transformadora significa para a igreja em missão tornar-se agente de transformação no contexto em que vive.⁶⁸⁶

A reconciliação é o conceito escolhido para expressar a obra de Deus em Cristo. Deus reconciliou o mundo consigo em Cristo e confiou à sua igreja enviada o *ministério da reconciliação*, isto é, a diaconia da reconciliação. Proclamar a Cristo é falar dessa ação graciosa e libertadora de Deus. E esta reconciliação não fica apenas restrita às relações entre Deus e os seres humanos, entre Deus e as pessoas que nele crêem e depositam sua confiança. Esta reconciliação se estende a todas as demais relações humanas. Nisso está sua força transformadora e empoderadora. Mas vale a ressalva bem destacada no documento: este poder reconciliador que atinge a vida humana e a liberta dos poderes que a escravizam acontece na *vulnerabilidade* ou *loucura* da missão (p. 35).

⁶⁸⁵ Transformação foi a idéia central da 9ª Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas que se realizou em Porto Alegre, em fevereiro de 2006, como se pode ler no tema da mesma: “Deus, em tua graça, transforma o mundo”. Ao mesmo tempo, o tema é uma oração, o que denota o interesse renovado do movimento ecumênico por formas litúrgicas e celebrativas que incluam temas que normalmente são tratados em debates de especialistas ou por organizações paraeclesiais. O fato de a assembléia ter ocorrido na América do Sul também é um sinal de que o CMI está atento aos clamores que surgem dos países mais pobres do hemisfério sul.

⁶⁸⁶ Cf. NORDSTOKKE, Kjell. **Holistic Mission Strategies**. Reception of LWF Mission Document. African Lutheran Church Leadership Conference. Windhoek, Namibia 9-14, November 2005, p. 3.

O conceito de *empoderamento* resgata uma dimensão da ação do Espírito Santo que não estava presente em 1988. Receber poder de Deus, isto é, ser *empoderado* por Deus é algo extraordinário e precisa ser bem compreendido. O documento percebe a questão e pondera que este poder dado pelo Espírito não pode se tornar poder sobre as outras pessoas, ou poder que escraviza, impõe, destrói. Ele é um poder dado *para o testemunho*, isto é, um poder-serviço, um poder igualmente transformador e libertador, ou não seria poder de Deus. Significativamente, este poder não está preso às hierarquias, mas ele é conferido à igreja, na qual cada pessoa crente batizada recebe um dom especial para participar da missão, tarefa da igreja toda e de todas as pessoas da igreja. Ganha realce ao longo do documento o empoderamento de mulheres, jovens, leigos, pessoas idosas e mesmo de outras categorias comumente ausentes, como, por exemplo, as pessoas com deficiência.

Na terceira seção, a igreja *missional*, toda ela envolvida na prática da missão, é uma igreja-comunidade que testemunha, que capacita, que celebra, que serve, que cura, que assume compromissos ecumênicos, econômicos e ecológicos. Chama a atenção o destaque para as questões vinculadas a dois fenômenos abrangentes e que constituem desafios urgentes no século 21: o desafio das tecnologias da informação e todas as mudanças radicais que elas trouxeram para a vida humana e das sociedades globalizadas; e o desafio da crise ecológica que impõe a necessidade de estudos, análises e a busca de novos modelos de vida e sociedade, sob pena de o planeta sucumbir a um desastre de proporções inimagináveis num prazo não muito longo. A estes dois desafios, soma-se a crítica da globalização imposta pelo sistema neoliberal que impera no mundo. O documento não se estende em definir mais profundamente o que seria a globalização, mas aponta para os seus efeitos devastadores para muitos povos do hemisfério sul (cuidadosamente, ele evita o uso de conceitos como Terceiro Mundo ou mundo dos 2/3), apesar de reconhecer os avanços que a ciência e a tecnologia do último século trouxeram para o mundo atual. Nesse aspecto, sobressaem as conquistas na medicina, nas comunicações e transportes, na engenharia genética. Mas o documento atesta também os riscos que estas tecnologias representam e a permanente tentação de se abusar desse poder para objetivos militares ou de exploração de pessoas, países e da natureza.

A missão definitivamente é a razão de ser da igreja. O documento repete esta idéia de forma recorrente e de muitas maneiras. E esta missão começa a partir do *contexto*. É nele e a partir dele que Deus fala e envia. O contexto é o caminho da encarnação, o caminho da cruz, sem o qual não há ressurreição. Por isto, a prática da missão, segundo o modelo da prática de Jesus junto aos discípulos no caminho de Emaús, concretiza-se como *prática de*

acompanhamento.⁶⁸⁷ Trata-se de andar o caminho de Cristo com as pessoas, sejam as pessoas da comunidade, os vizinhos pobres do bairro, sejam as pessoas não crentes com quem nos encontramos aqui e acolá. Esta experiência de uma igreja em missão que caminha, que acompanha, que serve profeticamente, que trabalha de forma ecumênica e diaconal, é um desafio para o mundo. É na caminhada que a própria igreja vai sendo transformada e novamente empoderada. Isto repercute nas relações entre as igrejas próximas, locais, e as igrejas da comunhão maior, da ecumene cristã.

Três citações, a meu ver, sintetizam as novidades deste documento. A primeira se refere à caminhada missionária como andar no caminho de Cristo, assumindo as conseqüências desse seguimento:

Ao andar no caminho de Cristo em meio a um mundo fragmentado e violento, a própria igreja passa por uma transformação profunda e freqüentemente dolorosa [...]. Como a transformação torna necessário ‘nadar contra a correnteza’, ela poderá implicar sacrifícios, sofrer perseguição ou até mesmo enfrentar o martírio (p. 35).

A segunda faz referência à compreensão de missão holística que abrange a totalidade da vida humana e da própria natureza:

A encarnação oferece um modelo para a missão holística, porque, através da encarnação, Deus entra na totalidade da existência humana [...]. O *caminho da encarnação* é um caminho de transformação e reconciliação. O *caminho da cruz* é a forma poderosa de Deus dizer não ao pecado e à injustiça e de dizer sim ao amor e à justiça apesar da perseguição e crucificação (p. 27).

A terceira diz respeito a uma compreensão de missão no poder do Espírito Santo:

A igreja é criação da Palavra dinâmica de Deus (*creatura verbi*). Ela é mantida, inspirada e empoderada para a missão pela Palavra [...]. A missão é guiada pelo Espírito. O Espírito Santo desperta, inspira e guia os seguidores e as seguidoras de Cristo a dar testemunho de Cristo e do amor incondicional de Deus. O Espírito reaviva e renova continuamente a igreja para a missão. [...] Guiada pelo Espírito e dotada de diferentes dons, a igreja toda é carismática [...]. A renovação carismática enfatiza o fato de que a fé cristã diz respeito ao ser humano todo: emoção, razão, desejo e paixão [...]. A missão tem a ver com experiência” (p. 32-33).

⁶⁸⁷ Cf. NORDSTOKKE, Kjell. **The missional Church. Transformation, Reconciliation, Empowerment.** European Church Leadership Consultation. Iceland, 8-13 June 2005, p. 6.

Onde encontramos a igreja descrita com tanta ousadia nesse documento? Que teologia poderá inspirar a igreja toda ela missional e disposta a assumir a sua parte na missão de Deus em vista da transformação do mundo? Este é o desafio que se apresenta ao luteranismo tanto na América Latina quanto em outros continentes. A missão é aquela dimensão da experiência divina que pode libertar a igreja de suas incoerências e infidelidades.

ANEXO II: PACTO DE LAUSANNE (1974)⁶⁸⁸**Parágrafo n. 5**

Afirmamos que Deus é o Criador e o Juiz de todos os homens. Portanto, devemos partilhar o seu interesse pela justiça e pela conciliação em toda a sociedade humana, e pela libertação dos homens de todo tipo de opressão. Porque a humanidade foi feita à imagem de Deus, toda pessoa, sem distinção de raça, religião, cor, cultura, classe social, sexo ou idade possui uma dignidade intrínseca em razão da qual deve ser respeitada e servida, e não explorada. Aqui também nos arrependemos de nossa negligência e de termos algumas vezes considerado a evangelização e a atividade social mutuamente exclusiva (sic). Embora a reconciliação com o homem não seja reconciliação com Deus, nem a ação social evangelização, nem a libertação política salvação, afirmamos que a evangelização e o envolvimento sócio-político são ambos parte do nosso dever cristão. Pois ambos são necessárias expressões de nossas doutrinas acerca de Deus e do homem, de nosso amor por nosso próximo e de nossa obediência a Jesus Cristo. A mensagem de salvação implica também uma mensagem de juízo sobre toda forma de alienação, de opressão e de discriminação, e não devemos ter medo de denunciar o mal e a injustiça onde quer que existam. Quando as pessoas recebem Cristo, nascem de novo em seu reino e devem procurar não só evidenciar, mas também divulgar a retidão do reino em meio a um mundo injusto. A salvação que alegamos possuir deve estar nos transformando na totalidade de nossas responsabilidades pessoais e sociais. A fé sem obras é morta.

⁶⁸⁸ O Pacto foi firmado no Congresso Internacional de Evangelização Mundial, realizado em Lausanne, Suíça, de 16-25 de julho de 1974. Cf. a íntegra do documento in: KOHL, Manfred Waldemar; BARRO, Antonio Carlos (Orgs.). **Missão integral transformadora**. Londrina: Descoberta, 2005, p. 281-288.