MICHAEL W. GOHEEN



A MISSÃO DA IGREJA HOJE

A BÍBLIA, A HISTÓRIA E AS QUESTÕES CONTEMPORÂNEAS

MICHAEL W. GOHEEN



A MISSÃO DA IGREJA HOJE

A BÍBLIA, A HISTÓRIA E AS QUESTÕES CONTEMPORÂNEAS

A MISSÃO DA IGREJA HOJE

MICHAEL W. GOHEEN

A MISSÃO DA IGREJA HOJE

A BÍBLIA, A HISTÓRIA E AS QUESTÕES CONTEMPORÂNEAS

TRADUÇÃO
VALÉRIA LAMIM DELGADO FERNANDES

ultimato
VIÇOSA|MG

Sumário

Capa

Folha de rosto

Prefácio

Uma mudança de paradigma nos estudos de missão hoje

PARTE UM: reflexão bíblica e teológica sobre missão

Reflexão bíblica e teológica sobre missão

A escritura como registro narrativo da missão de deus

Teologia da missão e teologia missional

Reflexão histórica e contemporânea sobre missão

PARTE DOIS: Reflexão histórica e contemporânea sobre missão

Paradigmas históricos da missão

Um paradigma ecumênico emergente da missão

Uma análise da igreja global

Temas atuais na missão hoje

PARTE TRÊS: Temas atuais na missão hoje

Missão holística testemunho na vida, nas palavras e nas ações

Contextualização fiel igreja, evangelho e cultura(s)

Rumo a uma missiologia da cultura ocidental

Um confronto missionário com as religiões do mundo

Missão urbana a nova fronteira

Missões um testemunho do evangelho onde não há

Crédito

PREFÁCIO

ESTE LIVRO RESULTA de um curso que ministrei por 25 anos em uma série de instituições de graduação e pós-graduação. Quando fiz pela primeira vez uma introdução ao curso de missão, em 1988, esforcei-me para estruturá-lo de acordo com as mudanças significativas que ocorriam na missão e na Igreja mundial durante o século 20. Eu estava bem ciente da inadequação do paradigma colonialista, que deu origem a certa maneira de ensinar missiologia. Mas eu não conhecia uma maneira melhor de prosseguir. Depois de ministrar o curso algumas vezes, deparei-me com o livro Missão transformadora, de David Bosch, dias depois de sua publicação. Devorei o livro. Vi um novo caminho para os estudos de missão e uma nova maneira de estruturar um curso introdutório. Sem dúvida, hoje, depois de mais de duas décadas da publicação daquele livro, sabemos sua importância. Serviu para ajudar muitos a reconfigurarem e reestruturarem a maneira de ensinar missiologia em um novo contexto no qual a Igreja está agora inserida em todas as partes do mundo.

Usei o livro de Bosch muitas vezes em cursos, mas descobri que sua dimensão e sua densidade às vezes são inacessíveis aos alunos. Fiquei torcendo para alguém apresentar uma versão mais popular com a estrutura básica de Bosch para eu poder usar como livro didático. Embora muitos bons livros sobre missão tenham surgido desde aquela época, nenhum tentou cobrir todos os aspectos dos estudos de missão como ele o faz, mas de maneira mais acessível. E, à medida que me deparava com a dificuldade, em quase todos os capítulos deste livro, de tentar resumir enorme quantidade de material em breves capítulos, entendo o porquê! No entanto, tenho perseverado, e ofereço este livro como uma introdução mais simples aos estudos de missão. Ele tem por objetivo ser um livro introdutório para estudantes e pastores.

Começo com a missio Dei conforme narrada na história bíblica e insiro a missão da Igreja nesse contexto narrativo. Missão é participar da história da missão de Deus. O papel que o povo de Deus deve desempenhar nessa história dá-lhe sua

identidade missional. Portanto, a Igreja é missional por natureza, e sua missão como um todo nasce dessa identidade. Por isso, o presente livro arraiga a missão na eclesiologia; é, portanto, uma missiologia que considera a Igreja como algo de suma importância – algo que é surpreendentemente raro. É também uma missiologia que leva a história a sério, tentando entender e aprender com a Igreja enquanto ela cumpre sua missão em vários contextos históricos e culturais. Além disso, é uma missiologia que leva o contexto global a sério, formulando uma missiologia que entende que a missão está em todas as partes do mundo, vem delas e é para elas. É, por fim, uma missiologia que leva o contexto contemporâneo a sério. Os vários encargos que a Igreja global tem à sua frente hoje em seus diferentes cenários estabelece a agenda missionária.

Ninguém é neutro, claro. E por isso minha localização confessional e geográfica moldou consideravelmente este livro. Partindo de uma perspectiva global, faço parte da tradição evangélica. Mais especificamente, os autores que mais me moldaram são J. H. Bavinck, Harvie Conn, Lesslie Newbigin e David Bosch. E, portanto, é a partir da tradição reformada que este livro introdutório nasce. Bavinck e Conn definiram inicialmente as vigas estruturais de meu pensamento, e essa formação fundamental permanece até o presente. Desse modo, meu enfoque na missiologia fica mais restrito à tradição neocalvinista holandesa, embora eu espere que meu apreço por muitas outras tradições seja evidente. Minha dívida para com Newbigin e Bosch em muitos pontos será óbvia. Acredito que eles sejam os principais pensadores de missão na última parte do século 20, e, por isso, tentei ler tudo o que escreveram. Também me beneficiei imensamente com muitos outros. Penso especificamente em Hendrik Kraemer, Wilbert Shenk, Gerald Anderson, Darrell Guder, Chris Wright, Andrew Walls, George Vandervelde e Jan Jongeneel.

Também sou canadense, e isso também será evidente. É o contexto ocidental que define meus conhecimentos, mas tentei ouvir irmãos e irmãs de fora do Ocidente.[1] Tive muitas oportunidades de interagir com irmãos e irmãs de outras partes do mundo. Também ministrei um curso de teologia contextual por vários anos, mais recentemente no Regent College, em Vancouver, e isso me ajudou a ouvir vozes de outras partes do mundo. Tanto o que li quanto contatos pessoais contribuíram para uma perspectiva mais global em meu modo de pensar, como

também o enriqueceram e corrigiram. Sem dúvida, não os citei tanto quanto deveria, mas a visão deles moldou meu trabalho mais do que se pode ver nas notas de fim.

Sou grato a Dean Flemming, Mark Glanville e Albert Strydhorst, que dedicaram tempo para ler versões anteriores de todo o manuscrito, como também a Mike Williams, Chris Gonzalez, Tim Sheridan, Wilbert Shenk e Andrew Beunk, que leram capítulos específicos. Eles fizeram comentários e críticas úteis, e, como sempre, não posso incluir todas as suas boas sugestões, às vezes por causa da incapacidade e, em outras, por causa do tempo. Também sou grato por minha família, que discute as questões comigo e também pratica muito do que está neste livro. Minha esposa, Marnie, e muitas de minhas "crianças" crescidas, bem como o cônjuge de algumas delas, fizeram o curso que deu origem a este livro. Todos assumiram o papel que tinham na missão de Deus, e muitos dos tópicos do livro ainda são alimento sólido para a constante discussão em família. Também aprendi muito com meus irmãos e irmãs nas congregações às quais servi. Minhas congregações atuais, tanto a New West Christian Reformed Church, em Burnaby, na Colúmbia Britânica, como as Comunidades Missio Dei, em Tempe, no Arizona, têm sido uma fonte de enriquecimento que tem contribuído para minha compreensão de missão. A Sociedade de Genebra tem dado supervisão à cátedra de estudos de visão de mundo que ocupo nos últimos sete anos. Pieter e Fran Vanderpol e a Oikodome Foundation [Fundação Oikodome] financiam-na. Ambos me permitem cumprir minha vocação acadêmica, da qual este livro faz parte. Fui recebido calorosamente pelo Centro de Treinamento Missional, em Phoenix, pelo Seminário Teológico Calvin como cátedra de Missiologia de Jake e Betsy Tuls e pela Newbigin House of Studies como professor de teologia missional na próxima etapa de minha carreira acadêmica, mas ainda sou profundamente grato pelo sacrifício e trabalho dos muitos envolvidos no financiamento e supervisão da Geneva Chair. Por fim, meus agradecimentos vão para Daniel Reid, da InterVarsity Press, que apoiou este projeto desde o início, embora muitos fatores tenham me impedido de entregar o manuscrito no prazo.

Há um site na internet que promove este livro junto com outros que escrevi.

Há muito material gratuito, de artigos acadêmicos e populares a apresentações em PowerPoint de todos os tipos, nas áreas de história bíblica, visão de mundo e missão. Professores que usam este livro como material de estudo poderão encontrar no site apresentações em PowerPoint para palestras e planos de estudo que podem ser usados para um curso introdutório sobre missão. O site é www.missionworldview.com.

Trabalhei em minha dissertação de doutorado por uma década estudando Newbigin como também os avanços missiológicos que expressavam seu pensamento. Durante esse tempo, não só a vida e os escritos de Lesslie Newbigin, mas também a supervisão exímia de Jan Jongeneel e George Vandervelde, ajudaram-me a refinar meu pensamento em missiologia. George e Lesslie estão com o Senhor enquanto Jan, aposentado, continua produtivo em termos acadêmicos. Dedico o presente livro a esses três homens.

▪

Para o autor e para a parte “desenvolvida” do mundo, o Ocidente compreende os países desenvolvidos e equivale a desenvolvimento, democracia e cultura de base europeia. “Sul” é usado aqui para classificar os países pobres e subdesenvolvidos (o “Terceiro Mundo”). (N.T.)↩

INTRODUÇÃO

UMA MUDANÇA DE PARADIGMA NOS ESTUDOS DE MISSÃO HOJE

QUANDO AS PALAVRAS “missão”, “missões”, “missionário”, “campo missionário” ou “missiologia” são usadas hoje em muitos círculos cristãos, a ideia tradicional de expansão geográfica ainda predomina. Missão é considerada uma atividade unidirecional que procede do Ocidente para outras partes do mundo, como África, Ásia ou América Latina. Uma organização missionária ou braço missionário denominacional é a agência que envia missionários para realizar certas tarefas. A base onde estão localizadas essas instituições que enviam missionários é o Ocidente cristão, e o campo missionário é uma área não cristã fora do Ocidente.

Esse uso da palavra “missão” traz repercussões na prática tradicional da iniciativa missionária moderna dos dois últimos séculos. Contudo, também indica o interesse teológico de levar o evangelho para aqueles que precisam ouvi-lo. Durante o século 20, a palavra “missão” começou a ser usada de forma cada vez mais frequente nos círculos cristãos e assumiu um aspecto significativamente amplo durante o processo. No entanto, ela ainda carrega grande parte do significado teológico e tradicional do movimento missionário moderno, pelo menos na tradição evangélica.

Compreendida tradicionalmente, missiologia é a disciplina que estuda as questões decorrentes da expansão geográfica do cristianismo ocidental em outras culturas.

A palavra “missão” deriva do latim mittere, “enviar”, e, portanto, pressupõe alguém que envia, alguém enviado, um lugar ou pessoas para os quais o mensageiro é enviado e uma tarefa a ser cumprida. Os jesuítas foram os primeiros a usar essa palavra quando, em seu quarto juramento, juraram obediência ao papa em relação à missão fora da comunhão eclesiástica – incluindo protestantes – de trazer os alcançados para a igreja-mãe. Dada essa origem, é surpreendente ver a rapidez com que os protestantes empregaram a palavra para descrever seu encargo de propagar o evangelho entre os que nunca o haviam ouvido. De fato, a missão tornou-se uma nova ortodoxia por volta do fim do século 19 e, hoje, na maioria das vezes, pelo menos na tradição evangélica, a palavra ainda carrega conotações positivas.

No início do século 18, mais de 90% dos cristãos do mundo encontravam-se no Ocidente. Sendo assim, uma motivação importante para a expansão missionária que ocorreu nos próximos duzentos anos foi o motivo bíblico para levar as boas-novas de Jesus Cristo às pessoas e aos lugares onde não havia testemunho. Mas, ao mesmo tempo, essa atividade missionária coincidiu com o colonialismo ocidental. Assim, o curso e a prática da expansão geográfica do cristianismo ocidental foram profundamente moldados por padrões colonialistas.

▪

“Colonialismo e missão eram, naturalmente, interdependentes; o direito de ter colônias trazia consigo o dever de cristianizar os colonizados.”

David J. Bosch, Transforming Mission. p. 227. [Missão Transformadora

▪

Ao longo da última metade do século, muitos fatores se combinaram para tornar

uma compreensão tradicional de missão inadequada para hoje. Isso não significa que a iniciativa missionária dos séculos 19 e 20 foi um erro. De fato, um incentivo bíblico impulsionou grande parte da motivação e prática de missão. Também não quero ofuscar as missões interculturais. A preocupação em levar as boas-novas a lugares onde não há testemunho ainda é um aspecto contínuo da missão da Igreja. É preferível dizer que mudanças drásticas nos séculos 20 e 21 tornaram inadequado para nossos tempos um paradigma tradicional de missão.

A IGREJA MUNDIAL EM TRANSFORMAÇÃO

Ao longo do século passado, ocorreu uma drástica mudança demográfica na Igreja mundial. Até pouco mais de um quarto de século atrás, a maioria dos cristãos vivia no mundo ocidental, especialmente na Europa e na América do Norte. No entanto, no século passado, o centro de gravidade mudou para o sul e para o leste, chegando à África, à Ásia e à América do Sul. Enquanto a maioria esmagadora de cristãos vivia no Ocidente quando começou o movimento missionário moderno, hoje talvez nada mais e nada menos que dois terços a três quartos dos cristãos do mundo vivem em lugares fora do Ocidente. Como resume Philip Jenkins, “a era do cristianismo ocidental já passou, no espaço de nossa vida, e está despontando o dia do cristianismo meridional”.[1]

▪

“Um cristão chamado Rip Van Winkle, que adormecesse sob uma árvore em meados do século 18 e depois acordasse [na semana passada] ao som de sinos da igreja (ou de um sintetizador com bateria) em uma manhã de domingo, não reconheceria a forma modificada do cristianismo mundial. É como se o mundo estivesse de cabeça para baixo e do avesso. Algumas décadas atrás, os cristãos se concentravam no norte e no oeste, mas agora um número que aumenta rapidamente vive no sul e no leste. Embora esfregasse os olhos para apagar meio século de sono e tentasse localizar seus companheiros cristãos, Rip Van Winkle iria encontrá-los em lugares surpreendentes, expressando a fé de maneira surpreendente, sob condições surpreendentes, com relações surpreendentes com

a cultura e a política e levantando questões teológicas surpreendentes que não teriam parecido possíveis quando adormeceu.”

Mark A. Noll, The New Shape of World Christianity. p. 19-20.

O crescimento numérico não revela toda a história dessa revolução. Embora ainda haja muita necessidade nas igrejas do sul e do leste, e embora a igreja nessas partes do mundo nem sempre seja fiel ao evangelho, também é verdade que há evidência de muita vitalidade na adoração e na oração, e na fidelidade doutrinária e moral, na igreja do sul. Além disso, as igrejas no sul e no leste já começaram a assumir a responsabilidade pela maior parte das missões interculturais.

O crescimento impressionante da igreja no sul e no leste coincidiu com o declínio acentuado nas igrejas mais antigas do Ocidente. David Barrett estimou, há quase três décadas, que a igreja ocidental estava perdendo aproximadamente 7.600 membros professos por dia.[2] A estimativa de Lamin Sanneh há uma década, 4.300 pessoas por dia,[3] foi mais baixa; no entanto, é claro que a igreja no Ocidente está definhando. Além disso, o declínio numérico é acompanhado pelo profundo comprometimento com a cosmovisão humanista secular da cultura ocidental. E, paralelamente à crescente participação de igrejas na maior parte do mundo em missões interculturais, a igreja no Ocidente tem visto um declínio equivalente.

Hoje, os cristãos na Europa e em culturas derivadas da Europa só constituem 15% da população total de cristãos.

Esse breve esboço não tem por objetivo simplesmente criar uma imagem romântica e otimista da igreja no sul e no leste, nem uma imagem negra e sombria da igreja no Ocidente. De fato, há muito com que se preocupar no cristianismo africano, asiático e latino-americano e muito a ser encorajado no cristianismo ocidental. É preferível essa caracterização para indicar uma mudança significativa no cristianismo global que torna uma visão tradicional da missão inadequada para os dias de hoje. À luz dessas estatísticas, parece absurdo dividir o mundo em uma base cristã e um campo missionário não cristão, e classificar as igrejas em crescimento do sul e do leste como um campo missionário e as igrejas em declínio do Ocidente como a base da missão cristã.

Além da crescente igreja do sul e do declínio da igreja ocidental, um terceiro fator na Igreja global é a missão em transformação hoje: o crescimento explosivo da igreja pentecostal global. O ano de 1980 foi um divisor de águas na história do cristianismo porque aconteceram duas coisas: o número de cristãos não brancos superou o número de cristãos brancos pela primeira vez, e os pentecostais superaram todos os outros grupos protestantes para se tornarem o maior do mundo.[4] Talvez o termo “pentecostal” seja a imposição de uma categoria ocidental às igrejas em crescimento do sul e do leste; essas igrejas frequentemente manifestam marcas que foram associadas a igrejas pentecostais, mas essas são igrejas locais que diferem significativamente umas das outras. Por enquanto, não há uma categorização fácil; assim, continuarei a usar o termo “pentecostal” na esperança de que surja uma maneira adequada de classificá-las.

▪

“Já hoje, as maiores comunidades cristãs do mundo encontram-se na África e na América Latina. Se quisermos visualizar um ‘típico’ cristão contemporâneo, devemos pensar em uma mulher que vive em uma vila na Nigéria ou em uma favela brasileira. Logo, a expressão ‘um cristão branco’ pode soar como um curioso oximoro, tão pouco surpreendente quanto ‘um budista sueco’. Essas pessoas podem existir, mas está implícita uma ligeira excentricidade.”

Philip Jenkins, The Next Christendom. p. 2-3. [A Próxima Cristandade]

Em 1980, após menos de um século de existência, os pentecostais cresceram e se tornaram uma das três maiores comunidades protestantes do mundo. Associaram-se às igrejas anglicanas e batistas, todas com um número aproximado de cinquenta milhões de adeptos. Por volta do ano 2000, os anglicanos chegaram aos 76 milhões; os batistas, aos 110 milhões e os pentecostais, a mais de quatrocentos milhões. Hoje, os pentecostais podem chegar aos quinhentos milhões. Eles continuam a crescer à taxa notável de 55 mil por dia e vinte milhões por ano. A grande maioria de pentecostais encontra-se nas igrejas do sul e do leste.

Talvez seja verdade que, por causa de sua curta história e das incríveis taxas de crescimento, “o aparecimento do movimento pentecostal-carismático pode muito bem ser o único fato mais importante do cristianismo do século 20”.[5]

Nos últimos cinco séculos, foram principalmente três tradições – católica romana, evangélica protestante e ecumênica protestante – que levaram a missão da Igreja. Contudo, os pentecostais, especialmente aqueles dos dois terços do mundo, constituem uma quinta tradição além da ortodoxia oriental, do catolicismo romano e das tradições evangélicas e ecumênicas protestantes.

Portanto, eles trazem uma nova perspectiva para a missão, e seus números elevados e vitalidade desempenham um papel diante da situação inconstante da missão hoje.

REALIDADES GLOBAIS EM TRANSFORMAÇÃO

Os fatores que levam a um novo paradigma de missão não são apenas aqueles associados à transformação global da Igreja. Existem também realidades globais significativas e enormes tendências que definem o contexto de missão da Igreja. O primeiro é o colapso do colonialismo no século 20. Durante o período de 25 anos, de 1878 a 1914, os países europeus compreendiam aproximadamente 26 milhões de quilômetros quadrados de terra e dominavam meio bilhão de pessoas – metade dos não europeus do mundo – na Ásia e na África. Esse domínio global ocidental moldou a iniciativa missionária do final do século 19 e início do século 20. Missionários fluíam pelos caminhos do domínio colonial. Começando em 1947, no subcontinente indiano, e continuando pelas duas décadas seguintes, quase todas as nações sob domínio colonial europeu conquistaram sua independência.

À medida que a mentalidade, as estratégias, as estruturas e as práticas de missões interculturais foram se formando nesse contexto colonial ocidental, seu colapso trouxe o desafio de repensar todo o modo de entender missão.

Um segundo fator é a globalização.[6] O domínio global da civilização ocidental tem sido uma característica do mundo há muitos séculos. No entanto, quase no final do século 20, o termo “globalização” tornou-se muito popular para definir uma nova realidade mundial. A globalização é a propagação, ao redor do mundo, da história ocidental moderna do progresso econômico, especialmente com o uso da nova tecnologia de informação. A globalização é a “única maneira adequada de descrever o contexto em que trabalhamos hoje'.[7] Ela tem um potencial benéfico, mas também tem sido a fonte de uma sociedade de consumo no Ocidente, um abismo cada vez maior entre ricos e pobres, a destruição ecológica, um deslocamento em massa de pessoas e uma força homogeneizadora que impõe o espírito da cultura ocidental às culturas do mundo. René Padilla acredita que ela seja”o maior desafio que a missão cristã enfrenta'[8] e Richard Bauckham concorda, dedicando o último capítulo de seu livro Bible and Mission [Bíblia e missão] à missão da Igreja em um mundo globalizado.[9]

Um terceiro fator, resultado de um mundo globalizado, é a urbanização. Em 1800, apenas 5% da população mundial vivia nas cidades. Cem anos mais tarde, o número subiu modestamente para 14%. Contudo, por volta de 2000, mais da metade da população mundial podia ser considerada urbana e, em meados do século 21, isso chegará a 80%. As cidades representam centros poderosos de dominância cultural, econômica e política no mundo. O cenário urbano é também o dos enormes problemas sociais e econômicos que o mundo enfrenta. O Relatório Mundial sobre Desastres de 2010 concentrou-se em violência, problemas de saúde e outras questões graves que a população urbana enfrenta.[10] As cidades são também o lugar onde as pessoas vivem! Estamos diante de um futuro urbano, e a cidade representa a "nova fronteira' da missão.[11]

Um quarto fator são os espantosos problemas sociais e econômicos que afligem nosso mundo. O nível de pobreza e de fome no mundo é alarmante. Três bilhões de pessoas, quase metade da população mundial, vivem com menos de 2,50 dólares por dia e 80% da população mundial, com menos de dez dólares por dia. Trinta mil crianças morrem a cada dia por causa da pobreza, e 1,5 bilhão de pessoas vive abaixo da linha de pobreza internacional. Embora seja produzido alimento suficiente no mundo para alimentar a todos, 854 milhões de pessoas não têm o suficiente para comer, e o número aumenta a cada ano. Tragicamente, a maioria dos que passam fome são mulheres e crianças. E as coisas não estão melhorando; na verdade, o abismo entre ricos e pobres está aumentando. Em 1960, o bilhão de mais ricos era trinta vezes mais rico que o bilhão de mais pobres, ao passo que, em 1990, esse número aumentou para sessenta vezes, e hoje é quase noventa vezes. O índice de rendimento entre os mais ricos em relação aos mais pobres era de 44 para 1, em 1973, mas chegou a 74 para 1 por volta do final do século. Os 20% mais ricos da população mundial são responsáveis por 76,6% do consumo de recursos do mundo, enquanto o quinto mais pobre consumiu 1,5%. Os norte-americanos gastam oito bilhões de dólares com cosméticos e dezessete bilhões de dólares com alimento para animais de estimação, enquanto são necessários seis bilhões de dólares para a educação de todos, nove bilhões de dólares para água e saneamento para todos e treze bilhões de dólares para saúde e nutrição de todos. O principal problema que estimula a pobreza, a fome e o crescente abismo entre ricos e pobres são estruturas injustas – governos corruptos, mercados globais desiguais, corrida às armas em todo o mundo, consumismo estrutural, a enorme dívida do terceiro mundo e outros.

Pode-se acrescentar a isso uma longa lista de outros problemas sociais e econômicos que assustam só de pensar: a epidemia de HIV-aids, que tem sido chamada de “a maior emergência humana da história”;[12] o crime organizado, bastante envolvido no tráfico de pessoas, na prostituição e na “indústria” do sexo, o tráfico de drogas e outros, arruinando vidas e arrecadando mais de um trilhão de dólares por ano; números crescentes de guerras fomentadas por animosidades raciais, étnicas, religiosas e ideológicas em que mais de 75% das vítimas são civis; uma crise de pessoas desabrigadas e de migração em massa causada por conflitos, perseguição, desastres naturais e pobreza; a desigualdade de gênero que deixa as mulheres muito mais vulneráveis à violência, ao analfabetismo e à pobreza; crescentes violência, terrorismo e crises nas áreas de alimentação, educação e saúde, junto com outras áreas, poderiam ser acrescentados.

Duas crises ameaçam a existência do planeta: nuclear e ambiental. Existem entre quarenta mil e cinquenta mil ogivas nucleares no mundo, capazes de destruí-lo sessenta vezes. Nove países detêm armas nucleares, com potencial de chegar a mais vinte na próxima década. Mais de um trilhão de dólares é gasto anualmente em armas, uma despesa que poderia saciar a fome do mundo por anos. Um estudo ambiental da ONU mostrou, há cerca de uma década, que “o planeta está posicionado à beira de um precipício, e está se esgotando o tempo para fazer difíceis escolhas econômicas e políticas que podem evitar o desastre”.[13] Enfrentamos aquecimento global, redução da camada de ozônio, chuvas ácidas, perda da biodiversidade, resíduos químicos tóxicos, desmatamento, poluição do ar e das águas, esgotamento do fornecimento de energia, iminente escassez de água, a exploração desenfreada de recursos no fundo do oceano e outros. Grande parte do problema é motivada pelo compromisso de fé com um crescimento econômico que vem seguido pela cultura de consumo descontrolada que vive do desperdício deliberado. Se o mundo inteiro usasse recursos à proporção que os norte-americanos usam, os recursos do mundo durariam cerca de dez anos. Se Jesus, em sua missão, “inicia um ataque geral contra o mal em todas as suas manifestações”, a Igreja é chamada a fazer o mesmo.[14]

Quinto, a crescente população do século passado, que não mostra sinais de redução, traz novos desafios para a missão. Embora haja declínio em partes do Ocidente e no Japão, o retrato geral do mundo é o de um crescimento expressivo. Quando William Carey partiu para a Índia no final do século 18, ainda não havia um bilhão de pessoas no mundo. Esse número só seria atingido em 1830. Levou outro século para que, em 1930, houvesse dois bilhões de pessoas. O terceiro bilhão veio trinta anos mais tarde (1960) e o quarto, catorze anos depois disso (1974). Por volta de 2000, a população mundial passou a marca dos seis bilhões, e passamos os sete bilhões em 2011.

Enquanto a explosão populacional no mundo aumenta a pressão sobre os recursos limitados da terra e contribui para a crescente pobreza, ela também intensifica o desafio evangelístico de se alcançar esse número crescente de pessoas com as boas-novas.

Sexto, estamos testemunhando um ressurgimento das religiões em todo o mundo. No início do século 20 previu-se que os "ácidos da modernidade"[15] – ciência, tecnologia, a nova cultura de consumo – corroeriam a crença religiosa, e que todas as religiões definhariam e morreriam. E, ao que parecia, na "secular década de 1960" essa previsão se cumpriria. Em vez disso, hoje vemos um renascimento de todas as religiões. O cristianismo cresceu de 558 milhões de pessoas, em 1900, para 2,3 bilhões hoje, uma taxa de crescimento de 1,3%. No início do século 20, tanto muçulmanos como hindus somavam cerca de duzentos milhões. No início do século 21, os muçulmanos somavam 1,6 bilhão, um crescimento de 1,8%, e os hindus, pouco menos de um bilhão, uma taxa de crescimento de 1,4%. Além disso, há um renascimento da espiritualidade no Ocidente entre aqueles que abandonaram a religião tradicional. Observamos não apenas o crescimento do compromisso religioso, mas também a crescente tensão entre grupos de religiões e o avanço do fundamentalismo em todas as tradições religiosas. Não só a pluralidade religiosa é uma realidade em muitos países do mundo, mas também o crescimento do pluralismo ideológico que abandonou a busca pela verdade é um fenômeno global. Tudo isso deixa a Igreja cristã com um caminho difícil para trilhar em sua missão de buscar adeptos de outras

religiões.

Finalmente, as mudanças culturais colossais na cultura ocidental estabelecem um novo contexto para a missão hoje. Essas mudanças afetam não apenas a Igreja e sua missão no Ocidente, mas também a Igreja global, porque a globalização da cultura ocidental, especialmente em centros urbanos, impacta a Igreja em todas as partes do mundo. A dimensão econômica da cultura ocidental que começou a emergir como uma força ascendente no século 18 tem se tornado o espírito dominante que se sobrepõe a todos os outros enquanto molda nossa cultura hoje. A indústria do lucro e o mercado estão impulsionando todas as áreas da cultura ocidental. Surgiu uma sociedade de consumo que domina todos os aspectos da vida. As mudanças tecnológicas são pura e simplesmente vertiginosas. A revolução digital, a informação e a tecnologia de mídia, a tecnologia médica e a nanotecnologia estão levantando grandes questões e mudando a face da cultura ocidental em vários sentidos. Grande parte da tecnologia entrou no rastro das correntes econômicas; por exemplo: os computadores permitem a finança global e a publicidade na mídia estimula o consumismo. No entanto, ela fez muito mais. O excesso de informação leva à desorientação, à apatia, ao tédio crônico e à sabedoria cada vez menor. Também vemos um novo espírito pós-moderno que suspeita da autoridade e das afirmações da verdade, que anseia por relacionamento, que valoriza a experiência subjetiva, que está enraizado no contexto local e que é cético quanto à certeza. Essas e outras mudanças na cultura ocidental exigem um novo olhar para nosso contexto e como ele influencia a missão no Ocidente e também além dele.

UMA NOVA COMPREENSÃO DE MISSÃO

Este livro examinará a missão hoje, mas, preparando o leitor, posso indicar uma nova compreensão que está surgindo por meio de quatro definições. A primeira definição deriva da conferência missionária ecumênica realizada pelo Conselho Mundial de Igrejas na Cidade do México, em 1963, que enunciava seu tema como “testemunho em seis continentes”.

Se considerarmos a missão do ponto de vista geográfico, então, a missão não parte de dois continentes (Europa e América do Norte) para três continentes (Ásia, África e América Latina). Pelo contrário, é de todos os seis continentes, incluindo África e Ásia; é para todos os seis continentes, incluindo Europa e América do Norte, e acontece nos seis continentes. O mundo de Deus como um todo é um campo missionário, e a "base" para a missão está em todas as congregações de todas as partes do mundo. A definição ainda não nos diz o que é missão; ela simplesmente desafia velhas noções geográficas e abre horizontes mais amplos. Podemos avançar no sentido de sondar o significado de missão ao considerarmos as seguintes definições.

A Igreja deve entender que sua missão é participar da missão do Deus trino. E essa missão tem uma natureza comunal: é uma missão do povo de Deus.

Segundo a definição de Christopher Wright, missão é "nossa participação comprometida como povo de Deus, a convite e ordem de Deus, na própria missão de Deus dentro da história do mundo para a redenção da criação de Deus".[16]

Essa definição impede que entendamos missão como, em primeiro lugar, o que a Igreja faz. Pelo contrário, Muitas vezes evangelismo e missões interculturais são entendidos de maneira individualista. No entanto, missão é o chamado de um povo. Por fim, o campo de ação da missão é tão amplo quanto à criação porque a missão de Deus é a redenção de todo o mundo de Deus.

Uma terceira definição segue a orientação de quatro missiologistas holandeses que desejam substituir o "paradigma de 'expansão' pelo de 'comunicação'".[17] Missão é a comunicação do evangelho. Já não se entende missão principalmente como a expansão geográfica do cristianismo, mas, sim, como o encargo dado ao

povo de Deus em todos os lugares para comunicar as boas-novas não só com palavras, mas também com a vida e ações. Missão é testemunho de vida, palavra e ação. Colocar a "vida" antes da "palavra" e da "ação" é intencional: o evangelho é, antes de mais nada, comunicado na vida dos cristãos, tanto na vida comunal como quando eles estão espalhados pelo mundo. Fluindo do novo poder que está agindo para transformar a vida deles estarão palavras e atos que comunicam ainda mais o evangelho.

Uma definição final segue uma linha similar. Missão é toda a Igreja levando o evangelho integral a toda a pessoa no mundo todo. Essa definição é uma leve variação da expressão encontrada em documentos oficiais das tradições ecumênicas e evangélicas. Em 1963, a declaração da conferência missionária ecumênica na Cidade do México referiu-se à missão como "o testemunho comum da Igreja como um todo, levando todo o Evangelho ao mundo todo".[18] Em 1974, o Pacto Evangélico de Lausanne seguiu o exemplo quando disse: "A evangelização mundial requer que toda a Igreja leve o evangelho integral ao mundo todo" (parágrafo 6). Isso foi reafirmado, em 2010, pelo terceiro Congresso de Lausanne, que se reuniu na Cidade do Cabo, no preâmbulo do "Compromisso da Cidade do Cabo": "O Pacto de Lausanne definiu evangelização como 'toda a Igreja levando o evangelho integral ao mundo todo'. Essa ainda é a nossa paixão".[19]

É toda a Igreja, não apenas missionários ou evangelistas. É o evangelho integral para toda a pessoa, não um evangelho "espiritual" para a alma ou um evangelho "social" para o corpo. Está no mundo todo, não apenas em certas partes do mundo tidas como "campo missionário".

O PANORAMA DOS ESTUDOS MISSIONÁRIOS HOJE

Portanto, a mis-siologia variará de um lugar para o outro e de uma época para outra. Se levarmos a sério o contexto esboçado neste capítulo introdutório,

devemos perguntar: que assuntos surgem que são importantes para estudar na missiologia hoje? Se quisermos uma missiologia relevante e contextual, quais são os problemas urgentes que devem fazer parte dos estudos de missão hoje?

A missão da Igreja é sempre contextual. A Igreja deve sempre apurar quais são as questões da atualidade e discuti-las. A missiologia deve permanecer enraizada no evangelho e na Palavra de Deus. Mas também deve considerar épocas e lugares em que vive.

Primeiro, é preciso uma nova reflexão sobre as Escrituras e a missão. A oportunidade que se apresenta para a Igreja hoje é retornar à Bíblia e julgar o que entendemos como missão tendo como referência o texto bíblico. Quando a Igreja está convencida de sua missão, é mais provável que encontre textos que respaldem sua atividade. A incerteza pode forçar-nos a voltar ao texto. É essencial nesse momento que o que impulsiona a missão não seja o contexto global, por mais importante que seja, mas sim a luz da Escritura. Enquanto no passado alguns textos, como a Grande Comissão (Mt 28.19-20), sustentavam a missão da Igreja, agora precisamos ver a centralidade da missão de Deus na história bíblica e no papel missional que a Igreja desempenha. Felizmente, está se desenvolvendo hoje uma hermenêutica missional que trata da importância central da missão na interpretação da Escritura. Além disso, no passado, a universalização de uma metodologia do Iluminismo disfarçou o caráter local de uma compreensão hermenêutica ocidental das Escrituras, suprimindo outros entendimentos contextuais e marginalizando a missão. Hoje, a crescente reflexão da teologia do Terceiro Mundo permite que nos beneficiemos com teologias contextuais que veem a missão como algo central para a história bíblica.

E, assim, um retorno à história bíblica demandará uma reflexão teológica aprofundada para fortalecer a missão da Igreja. Por muito tempo, a reflexão teológica abstrata afastou-se da missão da Igreja.[20] Certamente precisaremos de um trabalho teológico renovado sobre a missão de Deus e da Igreja, mas também

será essencial recuperar a "natureza missional de toda teologia"[21] e, assim, tratar de outros temas teológicos que moldam a missão da Igreja em um nível profundo – temas bíblicos tais como a natureza do evangelho, cristologia, reino de Deus e escatologia, pneumatologia (doutrina do Espírito), eclesiologia (doutrina da Igreja), antropologia (doutrina da humanidade), soteriologia (doutrina da salvação) e cultura.

Um segundo encargo da missiologia hoje é reavaliar a maneira como entendemos a história da missão. Diz um provérbio africano que até que os leões tenham seus próprios historiadores, o caçador sempre será o herói da história. A história é sempre contada de um ponto de vista, e o resultado é convidar-nos a participar de uma história. A história da missão no passado, na maioria das vezes, foi contada por uma perspectiva ocidental. Além disso, foi contada do ponto de vista da propagação geográfica do evangelho, e assim essa visão controlou a seleção, organização e interpretação da narrativa. A questão que confronta a missiologia hoje é esta: como escrever a história da missão se a vida de toda a Igreja global é missão?

Um terceiro encargo com o qual a missiologia deve se envolver é uma nova reflexão sobre a natureza da missão. Afinal, o que é missão? Estudos do século 20 voltaram-se para a missão do Deus trino como ponto de partida para a missão. À medida que o povo de Deus participa da missão de Deus, a Igreja entende ser "missionária pela própria natureza". Assim, tudo o que diz respeito à vida deve manifestar as boas-novas na vida, nas palavras e nas ações. Como relacionamos essa compreensão mais ampla de missão com algumas das tarefas mais restritas que foram estudadas na missão no passado, tais como evangelismo, atos de misericórdia e de justiça e missões interculturais? Superamos a herança dualista que nos foi legada, que separa a palavra da ação? Ao ver os problemas sociais e econômicos alarmantes do mundo, certamente o povo de Deus que vive no novo mundo de justiça e shalom de Deus não pode ficar alheio a eles, mas, em vez disso, deve procurar maneiras de encarnar a justiça e a compaixão e buscá-las de acordo com o evangelho. Em um mundo que anseia por boas-novas de justiça, o povo de Deus pode oferecer as boas-novas do reino de Deus. Como evangelismo, misericórdia e justiça se relacionam com a vida da igreja e o chamado dos cristãos na cultura? Existe ainda um lugar para a missão

intercultural, e como é isso em um mundo que tem uma igreja em cada esquina? De fato, esta será uma questão importante: com a expansão da missão, é essencial entender o lugar para se levar o evangelho àqueles que nunca o ouviram em outras partes do mundo. Essas são algumas das questões e dos problemas que precisam ser constantemente refletidos enquanto a missiologia se esforça para chegar a uma visão bíblica de missão.

▪

"A Igreja só se torna a Igreja quando responde ao chamado de Deus à missão, e estar em missão significa mudar continuamente à medida que o evangelho encontra contextos novos e diversos. Tal mudança, no entanto, não é arbitrária; pelo contrário, sempre existiram certas constantes que, embora possam diferir no conteúdo, estão sempre presentes como um tipo de estrutura pela qual a Igreja se identifica e em torno da qual a mensagem do evangelho assume forma."

Stephen Bevans e Roger Schroeder, Constants in Context. p. 72.

▪

Quarto, o crescimento da Igreja em todas as culturas do mundo torna importante a questão da contextualização – a relação do evangelho e da Igreja com seu contexto cultural. Hoje, com uma Igreja global, vemos muitas expressões e teologias diferentes à medida que o evangelho se encarna em várias culturas. Isso cria problemas difíceis que envolvem duas séries principais de perguntas. A primeira é a relação do evangelho com as culturas (plural). Há um evangelho e, contudo, muitos arquétipos nas várias culturas do mundo. Como podemos ser fiéis a um evangelho sem privilegiar uma expressão cultural? Como podemos honrar diversas expressões sem cair no relativismo? A segunda é a relação do evangelho com a cultura (singular). Como relacionamos o evangelho com uma cultura em particular? Como ele pode ser familiar e, ao mesmo tempo, diferente em cada contexto? Como o evangelho pode afirmar o bem da criação e, ao mesmo tempo, confrontar as idolatrias de cada cultura? Estudos de contextualização que tratam dessas questões serão um item essencial na agenda da missiologia hoje.

Quinto, como um subconjunto particular de estudos de contextualização, a questão do evangelho e da cultura ocidental deve ser proeminente. A longa história do evangelho no Ocidente torna difícil que tomemos uma distância crítica de nossa cultura. Grande parte da vida da igreja, incluindo sua iniciativa missionária, tem sido moldada por premissas culturais ocidentais que não estão alinhadas com o evangelho. Além disso, como podemos recuperar uma consciência missionária que foi atrofiada pela falsa suposição de que vivemos em uma cultura cristã ou neutra? Onde os cristãos ocidentais podem receber a dádiva de novos olhos para ver a idolatria que molda a cultura? Além disso, estamos mais conscientes hoje de que vivemos em um "campo missionário", se, com essa expressão, nos referirmos a uma cultura e a pessoas que precisam do evangelho. Como a igreja pode incorporar as boas-novas na cultura ocidental? O que torna isso ainda mais urgente é que a cultura ocidental, com todos os seus benefícios e distorções, está sendo levada para o mundo no processo de globalização. Compreender as raízes espirituais da cultura ocidental é essencial para a Igreja hoje.

Um sexto item na agenda dos estudos de missão é entender como é um encontro missionário com outras religiões do mundo. No passado, a Igreja isolou-se das várias religiões do mundo, mas hoje a realidade do pluralismo está diante de todas as igrejas. Em meio à constante interação com adeptos de outras religiões, é cada vez mais difícil manter caricaturas. Além do mais, com o Ocidente perdendo prestígio e poder na comunidade global, uma atitude condescendente baseada na superioridade cultural é algo do passado. Deve-se considerar ainda que nossa noção de religião como um departamento privado da vida é desafiada pelas cosmovisões abrangentes das principais religiões do mundo. Tudo isso levanta questões complexas. Como Cristo e o evangelho são únicos entre outros compromissos religiosos? Como devemos entender as religiões do ponto de vista do evangelho? Qual é nossa missão com respeito aos membros dessas comunidades de fé?

Sétimo, o crescimento explosivo das cidades, seu poder cultural e os problemas socioeconômicos cada vez maiores que as afligem tornam a missão urbana uma

questão fundamental a ser tratada pelos estudos de missão hoje. Missão já não é um fenômeno rural. Como é uma igreja missional nas cidades ocidentais e ocidentalizadas cada vez mais sofisticadas do mundo? Como a igreja segue Jesus em periferias, favelas e bairros populares das cidades do mundo?

Finalmente, em um mundo com uma igreja global, será importante aprofundarmos o modo como entendemos a igreja mundial. Várias escolas hoje rotulam seu departamento de missão com alguma variação de "missão e cristianismo mundiais". O tema do cristianismo mundial deveria fazer parte de um curso sobre missões? Por um lado, poderíamos dizer que não. Afinal, isso continua a disseminar a falsa suposição de que qualquer coisa associada com "exterior" e "cristão" é missão. Por outro, outras áreas de estudo teológico têm demorado a lidar com esse tópico. Lamentavelmente, os problemas em torno da igreja do Terceiro Mundo são muitas vezes considerados exóticos e algo a ser ensinado apenas em aulas de missão, as quais, afinal, se dedicam a falar do cristianismo no exterior. Pode-se dizer que todo o currículo teológico precisa envolver o cristianismo do Terceiro Mundo.

Qual é, então, uma maneira autêntica de tratar do cristianismo no mundo dentro do contexto de missão? É examinar as igrejas em vários contextos culturais à luz dos tipos de problema que enfrentam na missão hoje.

Neste livro, apresento essas várias áreas de estudos de missão. Na parte 1, fundamento a missão da Igreja na missão de Deus conforme narrada na história bíblica e reflito teologicamente sobre a missão da Igreja. Na parte 2, analiso a maneira como a Igreja tem realizado sua abrangente missão em vários momentos da história. Além disso, considero a Igreja hoje em termos de um paradigma ecumênico emergente, de tradições teológicas atuais e de uma análise da Igreja global. Finalmente, na parte 3, a mais longa, discuto uma série de questões atuais importantes que a Igreja enfrenta: missão holística, contextualização, missão na cultura ocidental, religiões do mundo, missão urbana e missões interculturais.

LEITURA ADICIONAL

ESCOBAR, Samuel. The New Global Mission; lhe Gospel from Everywhere to Everyone. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003.

MYERS, Bryant L. Exploring World Mission; Context and Challenges. Monrovia, CA: World Vision, 2003.

POCOCK, Michael, Gailyn Van Rheenen e Douglas McConnell. The Changing Face of World Missions; Engaging Contemporary Issues and Trends. Grand Rapids: Baker, 2005.

TENNENT, Timothy C. Invitation to World Missions; A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century. Grand Rapids: Kregel, 2010. p. 18-50.

QUESTÕES PARA DISCUSSÃO

1. Você acha que uma visão mais tradicional de missão ainda prevalece em seus círculos eclesiásticos? Como a palavra missão é entendida em sua igreja?

2. O que parece certo sobre uma visão tradicional de missão? Em que aspectos ela poderia ser inadequada para os dias de hoje?

3. Quais fatores você considera mais significativos para tornar obsoleta uma visão de missão?

TEMAS PARA DISSERTAÇÃO

1. Descreva as características da visão tradicional de missão. Por que essa compreensão e prática de missão era importante para a época dela?

2. Discuta os fatores que tornam inadequada um entendimento tradicional de missão. Quais são os mais importantes? Existem outros?

3. Você acha que as quatro definições preliminares de missão são úteis? Por quê? Quais características da mudança na missão elas captam?

Philip Jenkins, The Next Christendom: The Coming of Global Christianity (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 3 [A próxima cristandade. Rio de Janeiro: Record, 2004].↩

David B. Barrett, org. World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, AD 1900-2000 (Oxford: Oxford University Press, 1982), p. 7.↩

Lamin Sanneh, Whose Religion Is Christianity? The Gospel beyond the West (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) p. 15.↩

Vinson Synan, The Spirit Said “Grow”: The Astounding Worldwide Expansion of Pentecostal and Charismatic Churches (Monrovia, CA: MARC, 1992), p. 5.↩

Ibid. p. 1.↩

O tema da globalização e de suas implicações é central na proposta de uma nova Declaração sobre Missão e Evangelismo do Conselho Mundial de Igrejas, apresentada pela Comissão de Missão Mundial e Evangelismo (CWME, sigla em inglês), “Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes”, 5 de setembro de 2012 (www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes.html).↩

Robert Schreiter, “Major Currents of Our Time: What They Mean for Preaching the Gospel”, Catholic News Service 31, n° 11 (16 de agosto de 2001). Ver www.dominicains.ca/providence/ english/documents/schreiter.htm para obter uma versão mais concisa do artigo.↩

C. René Padilla, “Mission at the Turn of the Century/Millennium”, Evangel 19, n ° 1 (2001): 6.↩

Richard Bauckham. Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World (Grand Rapids: Baker Academic, 2003). p. 83-112.↩

“World Disasters Report 2010: Focus on Urban Risk” (www.ifrc.org/Global/Publicatios/ disasters/WDR/WDR2010-full.pdf).↩

Roger S. Greenway e Timothy M. Monsma, Cities: Mission’s New Frontier (Grand Rapids: Baker Books, 1989).↩

Bryant L. Myers, Exploring World Mission: Context and Challenges (Monrovia, CA: World Vision International, 2003), p. 68.↩

Klaus Toephler, diretor do Programa Ambiental da ONU, Nairobi, no Quênia, em “United Nations Environmental Study 2002 Report”, citado em “Transition to a Sustainable Civilisation”, New Paradigm 1, n° 1 (2006) (www.newparadigmjournal.com/March2006/ transition.htm).↩

David Bosch, Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), p. 32 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Walter Lippmann, “lhe Acids of Modernity”, em A Preface to Morals (Nova York: Macmillan, 1929), p. 51-67.↩

Christopher J. H. Wright, The Mission of God: Unlocking the Bible’s Grand Narrative (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006), p. 22-23 (itálico removido) [A missão de Deus: desvendando a grande narrativa da Bíblia. São Paulo: Vida Nova, 2014].↩

F. J. Verstraelen, A. Camps, L. A. Hoedemaker e M. R. Spindler, Missiology: An Ecumenical Introduction; Texts and Contexts of Global Christianity (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), p. 1.↩

Ronald K. Orchard, org. Witness in Six Continents: Records of the Meeting of the Commission on World Mission and Evangelism of the World Council of Churches Held in Mexico City, de 8 a 19 de dezembro de 1963 (Londres: Edinburgh House Press, 1964), p. 175.↩

O Movimento Lausanne, “O Compromisso da Cidade do Cabo” (www.lausanne.org/ ctcommitment).↩

“Pessoas leigas na igreja talvez estivessem no direito de apresentar uma ação coletiva contra teólogos sistemáticos por negligência pastoral e missiológica criminosa” (Kevin Vanhoozer. “‘One Rule to Rule lhem All?’ lheological Method in an Era of World Christianity” em Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of WorldChristianity.Org. Craig Ott e Harold A. Netland [Grand Rapids: Baker Academic, 2006], p. 93).↩

Timothy C. Tennent, Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-~rst Century (Grand Rapids: Kregel, 2010), p. 60-61.↩

PARTE UM

REFLEXÃO BÍBLICA E TEOLÓGICA SOBRE MISSÃO

1

A ESCRITURA COMO REGISTRO NARRATIVO DA MISSÃO DE DEUS

LEMBRO-ME BEM de meu primeiro curso sobre fundamentos bíblicos para a missão mais de 35 anos atrás. Passamos rapidamente pelo Antigo Testamento porque havia pouco ouro missionário para ser extraído lá[1] – ou assim pensávamos. De algum modo, o extermínio dos cananeus simplesmente não se encaixava em nosso entendimento de missão. Tratamos de Jonas, Rute e Isaías 40–66 de maneira mais extensa porque estão alinhados mais prontamente com nossa visão de testemunho intercultural. O Novo Testamento entregou mais facilmente seu ouro missionário, mas ainda havia textos favoritos: "Vão e façam discípulos", "serão minhas testemunhas [...] até os confins da terra", e outros. O problema era que, sentados ali, naquela escola bíblica, situada como estava na tradição evangélica, sabíamos o que era missão, e não podíamos imaginar nada que não fosse estarmos comprometidos com ela. Tudo o que precisávamos era de um fundamento bíblico para justificá-la.

Nosso ponto de partida foi uma iniciativa missionária já existente, à qual todos oferecemos com alegria nosso apoio sincero. Por meio dessa lente, procuramos textos missionários e encontramos aqueles que se encaixavam em nosso paradigma preexistente: uma compreensão expansionista geográfica de missão que enfatiza o envio de um lugar (Ocidente cristão) para outro (não Ocidente pagão). Não sabíamos que, em um exame mais minucioso, Jonas de fato não se encaixava em qualquer outra maneira além de atravessar as águas para um lugar estrangeiro, ou que o termo "vão" da Grande Comissão não era, de modo algum, a principal ordem.[2]

Esses comentários não têm por objetivo serem depreciativos. Na verdade, ainda sou grato por meus primeiros anos naquela tradição e pelo fervoroso compromisso de levar o evangelho àqueles que nunca o ouviram. O que quero dizer é simplesmente que, quando examinamos o ensino da Bíblia sobre missão, nosso entendimento preexistente do assunto ditava o que víamos. Assim, não levávamos nossa prática missionária à Bíblia para ser examinada; pelo contrário, medidas familiares eram legitimadas pela autoridade divina. Não tenho interesse em entrar na onda que difama o movimento missionário moderno. Sou grato pelo que foi realizado, e acredito que foi muito em termos de fidelidade bíblica. Meu objetivo no começo deste capítulo é levantar a questão de como proceder em lidar com a missão na Bíblia.

A BÍBLIA E A MISSÃO EM UMA NOVA ERA

Com as mudanças na missão hoje, é essencial retornarmos à Bíblia para que ela nos oriente. David Bosch diz que, nesta nova era, "se quisermos que a iniciativa missionária seja autêntica e nossas reflexões sobre missão, relevantes, teremos de dar uma atenção ainda mais séria do que antes a esse ramo da missiologia".[3] Ele ainda observa que, no passado, foi lançada uma base bíblica para a missão ao se compilarem certos "textos missionários" do Antigo e do Novo Testamentos a fim de reforçar a iniciativa missionária contemporânea. A missão era entendida, principalmente, como um movimento geográfico do Ocidente para o não Ocidente. Portanto, era mais difícil encontrar passagens do Antigo Testamento que se encaixassem nessa interpretação, mas o Novo Testamento oferecia mais. E ainda aqui a prática também era isolar textos missionários que se encaixassem em uma interpretação de expansão geográfica.

A missão deveria basear-se, não em passagens isoladas da Escritura, mas sim na "ênfase da mensagem central da Escritura. Em outras palavras, a missão – devidamente entendida – está na essência da mensagem bíblica ou está tão distante dessa mensagem que não precisamos nos preocupar excessivamente com ela".[4] Bosch defende uma leitura missional da Escritura que reconheça o aspecto central da missão para a história bíblica. Então, em vez de compreen-

dermos textos missionários isolados, precisamos ler a Escritura como um todo.[5]

Com relação à leitura da Escritura “como um todo”, isso é verdade em dois sentidos. Primeiro, há um todo histórico-redentor. Missão deve ser entendida como algo central para todo o enredo da história bíblica.

▪

“Que tipo de hermenêutica nos permitirá entrar no sentido missionário da Bíblia? [...] Deve ser, em primeiro lugar, uma hermenêutica canônica, ou seja, uma maneira de ler a Bíblia como um todo. Em segundo lugar, será uma hermenêutica narrativa, que reconhece como a Bíblia como um todo conta uma história, em certo sentido, uma história única [...] constituindo em seu sentido geral uma metanarrativa, uma narrativa sobre toda a realidade que elucida o significado de toda a realidade.”

Richard J. Bauckham, The Bible and Mission. p. 11-12.

▪

Segundo, há um todo literário. Vários textos devem ser lidos tendo em conta toda a estrutura literária do livro. Por exemplo: a chamada Grande Comissão deve ser inserida na estrutura literária como um todo do livro de Mateus. É o primeiro desses “todos” que nos interessará neste capítulo.

A Bíblia é um registro narrativo da missão de Deus em seu povo e por meio dele para o bem do mundo. Ela conta uma história em que a missão é um fio central – a missão de Deus, a missão de Israel, a missão de Cristo, a missão do Espírito, a missão da Igreja. De fato, “a Bíblia como um todo é um fenômeno ‘missional’. Os livros que agora compõem nossa Bíblia são resultado e testemunho da grande missão de Deus [...] Missão não se resume a um item em uma lista de coisas que a Bíblia, por acaso, menciona, só que com mais urgência do que outras. Missão,

usando uma expressão muito usada, é a ‘essência’ da Bíblia”.[6] Portanto, que pode ser definida como “uma maneira de ler a Bíblia para a qual a missão é a chave hermenêutica [...] Uma hermenêutica missionária desse tipo não seria simplesmente um estudo do tema da missão nos textos bíblicos, mas uma maneira de ler as Escrituras como um todo tendo a missão como interesse e objetivo centrais”.[7] Neste capítulo, traçarei brevemente a história bíblica tendo a missão como tema central.

Uma leitura fiel das Escrituras é a que leva a sério uma hermenêutica missional

A MISSÃO DE DEUS DE RESTAURAR O MUNDO TODO

Não é controverso afirmar que a Bíblia conta uma história.[8] É mais contestável dizer que se trata de uma história com validade universal – a verdadeira história de todo o mundo em que todas as pessoas em todos os lugares em todas as épocas devem encontrar seu lugar. Mas essa é a alegação que está sendo feita aqui. Usando a terminologia atual, é uma “metanarrativa”[9] sobre o significado e o destino da história universal. A Escritura, como diz N. T. Wright, “oferece uma história que é a história do mundo todo. É a verdade pública”.[10]

A missão de Deus de restaurar o mundo e os povos é um tema central na narrativa bíblica. Christopher Wright apresenta uma compreensão que “vê a missão de Deus (e a participação do povo de Deus nela) como uma estrutura na qual podemos ler toda a Bíblia. A missão é uma chave importante que revela toda a grande narrativa do cânon da Escritura”.[11] Enquanto uma interpretação tradicional da missio Dei gira em torno do “envio” – o Pai envia o Filho, e, juntos, eles enviam o Espírito e a Igreja –, Wright fala da missão de Deus em termos do propósito a longo prazo de Deus de restaurar pessoas de todas as nações e toda a criação. Assim, a Bíblia nos conta a história da longa jornada

histórica de Deus para libertar seu mundo do poder destrutivo do pecado.

▪

“O Antigo Testamento conta sua história como a história ou, antes, como parte daquela história suprema e universal que, por fim, abrangerá toda a criação, todo o tempo e toda a humanidade. Em outras palavras, a leitura desses textos nos convida a vislumbrar uma metanarrativa, uma narrativa grandiosa.”

Christopher J. H. Wright, The Mission of God. p. 54-55. [A Missão de Deus]

▪

Deus anuncia sua intenção de restaurar a criação logo após o ato traiçoeiro de rebelião de Adão e Eva (Gn 3.15). Deus, como o primeiro a anunciar as boas-novas, proclama: “Por meio de um dos filhos de Eva destruirei as forças do mal que vocês liberaram por causa de sua tola deserção”. A história da missão de Deus é o caminho que ele toma para tornar conhecida essa boa notícia até os confins da terra. A missão do povo de Deus é assumir seu papel nesse drama.

O horizonte da missão de Deus são os confins da terra. A intenção de Deus é restaurar todas as nações, todas as culturas, na verdade, toda a criação da rebelião pecaminosa da humanidade e de seus efeitos. Assim, o propósito de Deus é restaurador e abrangente, e envolve uma batalha contra a corrupção e a idolatria que mancham sua criação.

DEUS ESCOLHE ISRAEL PARA TRAZER SALVAÇÃO AO MUNDO TODO

A eleição de um povo para o bem de todas as nações. No Antigo Testamento Deus escolhe e forma Israel como um povo com o intuito de levar a salvação aos confins da terra. Para cumprir sua missão, Deus escolhe um povo em particular e, então, reúne toda a raça humana nessa comunidade. Uma maneira de falar da missão de Deus é em termos de um movimento do particular para o universal, ou de um para muitos. Devemos aprender a "ler a Bíblia de uma maneira que leve a sério seu sentido missionário". A história da Bíblia "incorpora uma espécie de movimento do particular para o universal, na qual nós, como leitores, precisamos nos encontrar inseridos. A Bíblia é um tipo de projeto voltado para o reino de Deus, ou seja, para o cumprimento dos propósitos de Deus para o bem de toda a criação de Deus".[12] Deus trilha uma estrada em particular – Israel, Jesus, a Igreja – para chegar a seu destino universal. Aqui nos deparamos com a doutrina bíblica da eleição. Por que Deus escolhe um povo? Primeiro, a eleição deve sempre ser entendida em termos da intenção universalista de Deus. Eleição tem a ver com os meios usados por Deus para estender sua bênção a muitos. Segundo, a eleição deve ser entendida no contexto da aliança como privilégio e obrigação, dádiva e tarefa, graça e responsabilidade. A eleição muitas vezes é formulada em termos apenas de privilégio. Em resposta, alguns enfatizam apenas a tarefa. Contudo, nas Escrituras, ela está relacionada a privilégio e responsabilidade. Quando o povo de Deus esquece o propósito de sua eleição, ele se coloca sob julgamento divino: "Escolhi apenas vocês de todas as famílias da terra; por isso eu os castigarei por todas as suas maldades" (Am 3.2).

A comunidade particular escolhida por Deus é, primeiro, o lugar da missão e depois o canal. Deus realiza seus propósitos de redenção primeiro na comunidade e depois, por meio dessa comunidade, para o bem do mundo todo. Quando Deus graciosamente salva seu povo, não é apenas para o bem desse povo; é também para o bem de outros.

Deus trilha uma estrada em particular – Israel, Jesus, a Igreja – para chegar ao seu destino universal.

Gênesis 12.1-3: Abençoado para ser uma bênção. Essa história de um povo escolhido começa com a eleição de Abraão e a promessa que Deus lhe dá (Gn 12.1-3) No entanto, a história bíblica não começa com Abraão. Gênesis 1–11 oferece o contexto universal em que Abraão é escolhido. Inserir a história de Abraão nesse contexto é enfatizar "as dimensões universais de um plano divino que inclui toda a humanidade e toda a criação".[13] Uma série de temas importantes que continuarão ao longo da história bíblica é introduzida: o Deus de Abraão e de Israel é o Criador do céu e da terra; há somente um Deus verdadeiro e não há nenhum outro; ele é o Deus, não só de Israel, mas de todas as nações; ele é o soberano sobre toda a terra e toda a história; todas as nações descenderam de um homem criado à imagem de Deus para amarem-no, adorarem-no e servirem a ele; todos os povos vivem em rebelião contra ele, moldam sua cultura e sua sociedade em rebelião, devem prestar contas a ele e estão sob seu juízo; a intenção redentora de Deus inclui toda a criação, tendo como promessa divina desfazer os efeitos deletérios do pecado humano em toda a criação, para todas as nações e para toda a vida humana.

Diante desse contexto universal, Deus escolhe Abraão a fim de que ele seja um canal de bênção redentora para todas as famílias da terra. Deus não rejeita as nações, mas, antes, escolhe Abraão precisamente para o bem delas (12.1-3). A promessa de Gênesis 12.2-3, à qual Paulo se refere como "as boas-novas anunciadas primeiro a Abraão" (cf. Gl 3.8), é resumida mais adiante em termos de uma promessa dupla: "Abraão será o pai de uma nação grande e poderosa, e por meio dele todas as nações da terra serão abençoadas" (Gn 18.18). Deus escolheu Abraão; Deus transformará Israel em uma nação e irá abençoá-lo. No entanto, o propósito final é "para que todas as nações da terra sejam abençoadas" por meio dele.[14] É essencial entender o significado central desses versos. "O que está sendo oferecido nestes poucos versículos é um modelo teológico para a história de redenção do mundo".[15] Gênesis 12.2-3 oferece o plano de dois estágios pelo qual Deus realiza seu propósito de redenção.

Embora essa promessa permaneça central nas narrativas patriarcais seguintes, não nos é dito exatamente como Deus trará a bênção redentora. É-nos dada uma

espécie de sugestão em Gênesis 18.19. Deus diz ali: “Eu o escolhi, para que ordene aos seus filhos e aos seus descendentes que se conservem no caminho do SENHOR, fazendo o que é justo e direito, para que o SENHOR faça vir a Abraão o que lhe prometeu”. O cumprimento da promessa de abençoar as nações está, de algum modo, ligado ao modo como Abraão e seus descendentes viverão. Eles devem se conservar no caminho do Senhor e fazer o que é justo e direito.

O povo de Deus, desde seu início, é um “povo com um objetivo...” – escolhido e graciosamente abençoado para que todos os povos possam conhecer a bênção misericordiosa de Deus.

Êxodo 19.3-6: Um povo que serve de referência para as nações. A maneira como Deus abençoará as nações é revelada mais claramente em Êxodo 19.3-6. Todo o livro de Êxodo leva a essas palavras, que definem o papel e a identidade de Israel na história de redenção. A imagem que o autor de Êxodo usa para descrever o que Deus faz por Israel é a de redenção (6.6; 15.13). Redenção refere-se à restauração de um filho que antes era parte da família, mas se distanciou. Redenção é o retorno desse filho ao relacionamento adequado. Israel como filho de Deus (4.22) é escravizado, mas Deus intervém para restaurar Israel a seu devido lugar na família de Deus. Israel é libertado da escravidão aos deuses e ídolos do Egito e da tirania de faraó para servir ao Deus vivo. Deus tira os israelitas do Egito, cuida deles no deserto e agora os traz para si no Sinai. Por que Deus fez isso por Israel? Que papel ele tem para os israelitas desempenharem? A resposta está nos versículos fundamentais de Êxodo 19.4-6.

Deus escolhe Israel como sua posse especial. Israel estará ligado a Deus na aliança e ocupará um lugar especial no propósito redentor divino. Mas, novamente, o horizonte universal da intenção redentora de Deus é evidente: “Toda a terra [é] minha” (v. 5).[16] Israel é a posse preciosa de Deus para o bem de toda a terra. Mais especificamente, Israel é chamado para ser um reino sacerdotal

e uma nação santa. Santidade significa estar totalmente separado para ser usado por Deus. Assim, Israel é uma nação separada para ser usada por Deus em sua obra de redenção. Os israelitas devem viver de modo santo no meio das nações. O papel que Israel desempenhará é sacerdotal. Do mesmo modo que um sacerdote desempenha um papel especial no meio de uma nação, Israel desempenhará um papel sacerdotal entre as nações. O sacerdote está separado do resto da nação para ser um modelo de devoção consagrado ao serviço de Deus e para ser um mediador da bênção de Deus para o resto da nação (Nm 6.22-26).

Nesse chamado, Israel é convocado a ser um modelo do que Deus intenta para a vida humana. Os israelitas devem ser uma ilustração dos propósitos divinos na criação para todos os povos. Nas palavras de John Durham, Deus ordena que Israel seja "um povo-referência, uma vitrine para o mundo que mostra como estar em aliança com Jeová transforma um povo".[17] Israel deve encarnar no meio da história o que Deus intentou na criação no começo da história e o que ele realizará em sua obra de redenção no final da história. Se Israel for fiel, sua vida será atrativa e atrairá as nações para a aliança com o Senhor. Na linguagem posterior de Isaías, Israel é chamado a ser "uma luz para os gentios" (Is 49.6; cf. Mt 5.14).

"Não se trata de somente Israel pertencer a Deus e as outras nações, não, ou de Israel ser mais de Deus do que elas eram. Pois o texto expressa que Deus possui o mundo (e, por implicação, as nações) exatamente nos mesmos termos que a posse antecipada de Israel por Deus. Todas as nações pertencem a Deus, mas Israel pertencerá a Deus em um sentido único que, por um lado, exigirá obediência à aliança e, por outro, será exercido por meio de uma identidade sacerdotal e santa e de um papel no mundo [...] Ou, em outras palavras, a particularidade de Israel aqui tem por objetivo servir à universalidade do interesse de Deus no mundo. A eleição de Israel serve à missão de Deus."

Christopher J. H. Wright, The Mission of God. p. 256-57. [A Missão de Deus]

Logo depois desse chamado crucial, a Torá é dada a Israel por Deus (Êx 20–23). A Torá orienta a vida de Israel e oferece o padrão pelo qual os israelitas deveriam viver como uma nação santa no meio das nações. A lei mosaica é um modo de vida autorizado por Deus que manifesta tanto os "princípios universais e duradouros da criação como a situação histórica de um povo em particular (Israel) em um lugar particular (Palestina) em uma época particular (os séculos entre Moisés e Cristo)".[18] A lei exige uma vida comunal de amor e justiça com uma preocupação especial com os pobres e os fracos. "A prática distintiva de justiça de Israel tinha por objetivo brilhar como um farol no antigo Oriente Médio, atraindo outras nações para o Deus distinto que deseja tal justiça".[19] Israel deveria "funcionar como um povo que mostraria ao restante da raça humana o que era ser humano",[20] um povo chamado a "ser modelo da existência genuinamente humana".[21]

A instrução que Israel recebeu na lei indica uma orientação tríplice para sua vida visível diante das nações. Os israelitas foram orientados a ficar na retaguarda da criação: deveriam ser uma imagem do que Deus originalmente intentou para a vida humana na criação. Todos os aspectos da sua vida social e cultural deveriam se conformar ao projeto divino original na criação. Os israelitas foram orientados a estar à frente: deveriam ser um sinal ou amostra do objetivo de Deus para a humanidade e para toda a criação no final da história. Eles foram orientados a ir para fora: deveriam confrontar e envolver as outras culturas pagãs da época, acolhendo o que era bom, mas rejeitando a idolatria. Assim, eles deveriam viver como uma sociedade diferente para as nações que não conheciam a Deus.

É difícil superestimar a importância do chamado de Israel em Êxodo 19 para o resto da história do Antigo Testamento. "A história de Israel desse ponto em diante é, na realidade, simplesmente um comentário sobre o grau de fidelidade com o qual Israel aderiu a essa vocação dada no Sinai".[22] O restante da história do Antigo Testamento narra quanto Israel é fiel a esse chamado.

O livro de Êxodo termina com Deus vindo habitar no meio de seu povo (caps. 25–40). [23] Pouco depois, Moisés fará os israelitas, quando estiverem prestes a entrar na terra prometida, se lembrarem do chamado missionário que eles têm. Sua vida distinta deve levar as nações a dizer: “De fato esta grande nação é um povo sábio e inteligente” (Dt 4.6). Isso levará a perguntas sobre o Deus que habita em seu meio e a justiça das leis de Deus que dirigem sua vida (v. 5-8). Assim, Deus se revelará às nações enquanto habita no meio de Israel e transforma a vida dos israelitas com a lei.

Para Israel, era difícil manter claro o horizonte universal de sua missão. Um nacionalismo exclusivista sempre corrompia o que o povo entendia por eleição e aliança, como mostra o livro de Jonas. E então Deus dá os salmos a Israel para alimentar constantemente sua missão.[24] Seus cânticos em adoração faziam com que Israel se lembrasse de que era um “povo com um objetivo...”, um povo abençoado para que fosse canal de bênção para as nações.

Que Deus tenha misericórdia de nós e nos abençoe,

e faça resplandecer o seu rosto obre nós,

para que sejam conhecidos na terra os teus caminhos,

a tua salvação entre todas as nações.

Louvem-te os povos, ó Deus;

louvem-te todos os povos [...]

Que Deus nos abençoe,

e o temam todos os confins da terra.

(Sl 67.1-3, 7, itálico adicionado)

Na terra à vista das nações. É importante ter em mente a trajetória narrativa que Gênesis 12.2-3 e Êxodo 19.3-6 definem enquanto lemos o restante da história do Antigo Testamento. No livro de Josué, é dada a Israel a dádiva da terra. Os israelitas são colocados na interseção das nações e no umbigo do Universo[25] como um povo de referência visível para as nações.[26] Desse momento em diante, "Israel sabia que vivia sob constante vigilância do então mundo contemporâneo".[27] É assim que acontece a missão de Deus: "A missão de Deus envolve o povo de Deus que vive à maneira de Deus à vista das nações".[28]

▪

"Israel não viveu em um isolamento, selado a vácuo, do restante do mundo. Pelo contrário, os israelitas não podiam ter vivido em um palco internacional mais cheio. A terra de Canaã, como a terra que fazia ponte entre três continentes, era um verdadeiro concurso público das nações. A presença de Israel ali era internacionalmente visível."

Christopher J. H. Wright, The Mission of God. p. 467. [A Missão de Deus]

▪

Assim, as nações aparecem como testemunhas ao longo das narrativas históricas da história de Israel.[29] Quando Deus ameaça destruir os israelitas no deserto depois de resgatá-los do Egito, Moisés intercede: "Por que diriam os egípcios: 'Foi com intenção maligna que ele os libertou, para matá-los nos montes e bani-los da face da terra'?" (Êx 32.12). Quando, mais uma vez, Deus ameaça os israelitas com uma praga depois de se queixarem, Moisés intercede. Ele teme que os egípcios e cananeus fiquem sabendo disso e concluam que o Senhor foi incapaz de levar essas pessoas à terra que prometeu lhes dar (Nm 14.13-16; cf. Dt 9.28). E assim a história continua: a história de Israel está sob o escrutínio das nações.

Robert Mar tin-Achard faz-nos lembrar que missão “é uma questão de presença – a presença do Povo de Deus no meio da humanidade e a presença de Deus no meio de seu Povo”.

No livro de Juízes, o povo de Israel, como tantas vezes em sua história, é engolido pela escuridão da idolatria das nações muito pagãs para as quais devia levar luz. A violação da aliança cometida mais uma vez por Israel é uma ameaça à missão de Deus, e, por isso, a situação clama por um rei que permitirá a Israel viver como povo fiel (Jz 21.25). Nos livros de Samuel, Deus dá aos israelitas um rei para mediar o governo de Deus com o povo. O pedido de um rei por Israel é um ato de apostasia; está em flagrante contradição com os propósitos missionais de Deus para que Israel fosse diferente das outras nações para o bem das outras nações. Mas Israel quer um rei para que possa “ser como todas as outras nações” (1Sm 8.20; cf. v. 6). Deus lhe concede o rei, mas inclui o reinado nos propósitos de sua aliança e missão. Deus promete a Davi que concederá um reino eterno a seu descendente (2Sm 7.11b-16). É esse reino que agora se torna o horizonte universal do propósito redentor de Deus: um reino eterno para o qual todas as nações serão levadas.

Os salmos e profetas apresentam esse tema. Os salmos alimentam o fim universal da eleição de Israel, mas agora com a imagem de um rei e um reino. Especialmente significativa é a expressão “os confins da terra”, encontrada em vários salmos e profetas para descrever o reinado universal do futuro rei de Israel (p. ex., Sl 2.8; Mq 5.4; Zc 9.10). Um dia, o reinado do rei fiel de Deus será reconhecido até os confins da terra (Sl 72.8-11).

As nações aparecem como testemunhas

ao longo das narrativas históricas da história de Israel. […] A história de Israel está sob escrutínio das nações.

Os livros de Reis narram o fracasso dos reis e o consequente fracasso de Israel em cumprir sua missão. A narrativa conta que Israel caía em rebelião conforme seguia seus reis infiéis e, finalmente, culmina no juízo de Deus – primeiro, quando o reino do norte é espalhado pela Assíria e, depois, quando o reino do sul é exilado na Babilônia. Ao que parece, a missão redentora de Deus está parada.

A mensagem dos profetas: o cumprimento futuro da missão de Deus. É nesse momento da história que os profetas surgem e apontam para um tempo em que a missão de Israel se cumprirá para toda a criação e todas as nações. Eles falam de um evento do fim dos tempos, quando Deus governará toda a terra e trará salvação às nações (Is 2.2-5; 52.10). Para que isso aconteça, o próprio Israel deve primeiro se converter. Somente quando Israel estiver reunido e purificado e tiver recebido um novo coração para cumprir seu chamado é que poderá ser uma luz para o mundo (Ez 36.22-32). Esse momento apogístico será inaugurado por um Messias, um rei ungido fiel, que virá com poder e glória como governante mundial (Zc 9.9-13), mas que também é, paradoxalmente, um servo sofredor e humilde (Is 53; cf. Lc 24.25-26). Deus fará de seu servo "uma luz para os gentios, para que [ele] leve a minha salvação até os confins da terra" (Is 49.6). O reino viria no poder do Espírito quando o Espírito fosse derramado sobre o Messias (61.1), sobre Israel (Ez 36.26) e sobre todos os povos (Jl 2.28-32). O Messias traria juízo e destruição sobre a terra (Is 63.1-6; Jl 1-15; Ml 3.2). Mas também seria um dia de salvação, não só para Israel, mas para todas as nações também. Isaías declara: "Nos últimos dias o monte do templo do SENHOR será estabelecido como o principal; será elevado acima das colinas, e todas as nações correrão para ele. Virão muitos povos e dirão: 'Venham, subamos ao monte do SENHOR, ao templo do Deus de Jacó'" (2.2-3).

E o que se destaca na profecia do Antigo Testamento é que essa salvação das nações é vista como algo que virá de maneira espontânea. "Assim diz o SENHOR dos Exércitos: 'Naqueles dias, dez homens de todas as línguas e nações agarrarão firmemente a barra das vestes de um judeu e dirão: Nós vamos com você porque ouvimos dizer que Deus está com o seu povo'" (Zc 8.23).[30]

Assim, “o próprio Israel devia se tornar um poder vivo pelo qual as nações seriam atraídas para a luz da salvação do Deus de Israel [...] Israel [...] agora emitirá sua luz magnética e atrairá os povos do mundo para si”.[31] Israel, finalmente, cumprirá o chamado que lhe foi dado em Abraão de ser uma bênção para as nações: “Assim como vocês foram uma maldição para as nações, ó Judá e Israel, também os salvarei e vocês serão uma bênção” (Zc 8.13).

A missão de Deus por meio de Israel pode ser descrita em três termos: universal, centrípeta e escatológica.

A missão de Deus por meio de Israel pode ser descrita em três termos: universal, centrípeta e escatológica. É universal: embora Israel seja escolhido para ser o povo da aliança de Deus, toda a terra e todas as nações estão claramente em perspectiva. É centrípeta: o papel de Israel é ser uma luz para as nações, viver de tal maneira que as nações vejam o Deus verdadeiro e vivo e sejam atraídas por causa da vida e do Deus de Israel. É escatológica: embora o reconhecimento de Jeová pelas nações na vida de Israel seja “o significado da história de Israel e o conteúdo de sua liturgia”, também é verdade que “durante toda a história de Israel isso se percebeu pouco, se é que se percebeu”; assim, o sucesso desse objetivo considera o futuro: “A história de Israel é, em termos escatológicos, definida”.[32] O ajuntamento final das nações espera um momento futuro em que Deus entrará na história de maneira extraordinariamente poderosa por meio do Messias e pelo Espírito para reunir e purificar Israel como um povo escatológico e para promover uma salvação abrangente a todos os povos da terra.

DEUS ENVIA JESUS PARA REUNIR E RESTAURAR ISRAEL À MISSÃO

A era “já, mas ainda não” do reino como um tempo de ajuntamento. A era

escatológica do agrupamento de Israel e das nações começa com a missão do reino de Jesus. Os profetas prometeram que a salvação abrangente e o juízo final viriam por meio do Messias naquele grande futuro escatológico em que Deus inaugurou seu reino. Uma vez que um império após outro oprimiu Israel, a chama da esperança acesa pelos profetas transformou-se em um inferno furioso de expectativa escatológica. Nesse contexto de intensa expectativa, Jesus anuncia as boas-novas: "O Reino de Deus é chegado!" (cf. Mc 1.14-15).

Todos os judeus que se alimentaram dos profetas do Antigo Testamento esperavam que o reino viesse imediatamente em plenitude; a velha era chegaria ao fim, e a era que estava por vir despontaria (veja fig. 1). João Batista acreditava que o machado e a pá para limpar a eira já estavam nas mãos do Messias com o objetivo de trazer salvação e juízo (Lc 3.9, 17). No entanto, João, como outros, fica confuso quando o juízo de Deus não vem, e envia seus discípulos para perguntar se Jesus é, de fato, o Messias prometido no Antigo Testamento (7.18-23). Jesus assegura-lhe que é, e que as obras que está fazendo são sinais de que o poder de Deus para renovar a criação, de fato, irrompeu na história. Os próprios discípulos de Jesus também se esforçam para entender, e assim ele lhes conta parábolas com o propósito de que entendam que, embora já tenha despontado, o reino ainda não chegou em sua plenitude. As forças da era vindoura estão fluindo para a história, mas as forças contrárias da velha era ainda são uma realidade poderosa. Há uma sobreposição da velha era e da era que está por vir (veja fig. 2).

A razão dessa sobreposição das eras é a missão.

O significado dessa "sobreposição das eras" em que vivemos, o tempo entre a vinda de Cristo e sua segunda vinda, é que se trata do tempo dado para o testemunho da Igreja apostólica até os confins da terra. O fim de todas as coisas, que foi revelado em Cristo, está, por assim dizer, contido até que o testemunho sobre o juízo e a salvação revelada em Cristo tenha chegado ao mundo todo. A implicação de uma verdadeira perspectiva escatológica será a obediência

missionária, e a escatologia que não resulta em tal obediência é falsa.[33]

Expectativa profética



Figura I. Expectativa profética

Cumprimento do Novo Testamento



Figura 2. Cumprimento do Novo Testamento

Palavras fortes: escatologia sem obediência missionária é falsa! O testemunho bíblico confirma isto: esse período de tempo, “já, mas ainda não” é tratado com o ajuntamento final das nações. Começa com a missão de Jesus para Israel e depois continua à medida que um Israel renovado é convidado a participar de sua missão para as ovelhas restantes de Israel e depois para as nações.

▪

“Estudiosos contemporâneos do Novo Testamento estão, portanto, afirmando o que o teólogo sistemático Martin Kähler disse há oito décadas: a missão é a ‘mãe da teologia’. A teologia, diz Kähler, começou como ‘uma manifestação que acompanhava a missão cristã’ e não como ‘um luxo da Igreja que dominava o mundo’. Os escritores do Novo Testamento não eram acadêmicos com tempo livre para pesquisar as evidências antes de começarem a escrever. Pelo contrário, eles escreviam no contexto de uma ‘situação de emergência’, de uma Igreja que, por causa de seu encontro missionário com o mundo, era forçada a falar de teologia.”

David J. Bosch, Transforming Mission. p. 16. [Missão Transformadora]

▪

O ajuntamento é o que dá sentido a essa era intermediária. Gerhard Lohfink lamenta que, visto que “o ‘ajuntamento do povo disperso de Deus’ era [...] uma das afirmações fundamentais da teologia de Israel”, a teologia do Antigo Testamento prestou pouca atenção a ele.[34] Esse motivo escatológico de ajuntamento é importante para a missão. “O ajuntamento de todos os povos em um só é a ação escatológica de Deus. O Antigo Testamento diz isso, e Jesus permanece leal a esse ponto de vista [...] Agora vê-se a ação divina [...] como algo a ser confiado a seres humanos – em primeiro lugar, ao ser humano Jesus e, depois, àqueles que,

nos passos dele, serão enviados à colheita”.[35]

Os Evangelhos utilizam três imagens de ajuntamento extraídas dos profetas e da literatura intertestamentária: a colheita no celeiro, o rebanho no aprisco e convidados reunidos no banquete. Isaías previu um tempo em que todos os povos se reuniriam no monte Sião para participarem de um banquete de salvação no fim dos tempos (Is 25.6-9), que agora se cumpre em Jesus (p. ex., Mt 8.11). Na parábola do grande banquete, Jesus descreve a recusa ao convite do banquete que já estava pronto (Lc 14.15-24). J. H. Bavinck comenta sobre essa parábola:

O reino estava pronto [...] em certo sentido, tudo estava pronto para a consumação, mas primeiro era preciso um tempo para que os servos do Senhor trabalhassem [...] O tempo de intervenção é marcado pela atividade dos servos. De acordo com a parábola supracitada, tal trabalho consiste particularmente em sair para as estradas principais e secundárias a fim de convidar a todos para as bodas do rei. Pode-se dizer, portanto, que o meio-tempo se ocupa com a ordem das missões, e é essa ordem que dá sentido a esse meio-tempo.[36]

A segunda imagem tem a ver com agricultura: a colheita. Jesus convida seus discípulos a abrirem os olhos para ver os campos que estão maduros para a colheita (Jo 4.35; cf. Mc 4.3-8, 26-29). Jesus diz: “A colheita é grande, mas os trabalhadores são poucos. Peçam, pois, ao Senhor da colheita que envie trabalhadores para a sua colheita” (Mt 9.37-38). Essa é uma “oração missionária” motivada pela convicção de que “a colheita do fim dos tempos está madura e está entrando na história humana; ceifeiros humanos, especialmente Jesus e os discípulos que estavam com ele, são chamados a se juntar a eles na colheita”.[37]

A terceira é a imagem de um pastor reunindo ovelhas perdidas. Jeremias e Ezequiel usam a imagem de um pastor escatológico que reunirá suas ovelhas dispersas no aprisco no último dia (Jr 23.2-3; 31.10; Ez 34.12, 23-31). Jesus anuncia que foi enviado apenas às ovelhas perdidas de Israel (Mt 15.24) e

começa a reuni-las em um pequeno rebanho (Lc 12.32). Mas, como o bom pastor, ele prevê o dia em que as nações também serão reunidas em seu rebanho: “Tenho outras ovelhas que não são deste aprisco. É necessário que eu as conduza também. Elas ouvirão a minha voz, e haverá um só rebanho e um só pastor” (Jo 10.16).

Jesus é enviado primeiro para reunir Israel para a missão. A missão foi explicada em termos de “o Deus que envia”. O Evangelho de João retrata Deus como aquele que envia Jesus e Jesus, como o enviado. “Nunca é exagero enfatizar como o conceito de envio se relaciona profundamente com a identidade de Jesus. Quase todas as páginas do Quarto Evangelho respiram com uma passagem em que Jesus expressou quem ele é em termos de sua noção de ser enviado, sua noção de missão”.[38]

Jesus é enviado em sua missão no poder do Espírito (Lc 4.18). Esse período entre a primeira e a segunda vinda de Jesus é o tempo do Espírito. Na verdade, os profetas vislumbraram uma época em que o Espírito de Deus seria derramado sobre o Messias para renovar Israel e reunir as nações. Portanto, os evangelhos começam com o Espírito sendo derramado em Jesus para realizar a missão (Mc 1.10; Lc 3.21-22; At 10.38).

Qual foi a missão que o Pai lhe enviou para realizar? Em primeiro lugar, reunir Israel em uma comunidade do fim dos tempos de acordo com a promessa profética. Joachim Jeremias faz o impressionante comentário que “o único significado de toda a atividade de Jesus é reunir o povo escatológico de Deus”.[39] O ajuntamento do povo de Deus no fim dos tempos começa com Israel. Mateus deixa claro que a missão de Jesus se limita a Israel. Jesus diz à mulher cananeia: “Eu fui enviado apenas às ovelhas perdidas de Israel” (Mt 15.24). Ele envia seus discípulos apenas às ovelhas perdidas de Israel (10.6). A aparente limitação da missão de Jesus apenas aos judeus intriga os intérpretes. Como isso se encaixa com o claro horizonte universalista do Antigo Testamento, um horizonte do qual Jesus claramente partilha (8.11; 24.14)?

É preciso ler essa anomalia do ponto de vista da profecia do Antigo Testamento. “Jesus leu em sua Bíblia” que haveria uma “peregrinação escatológica dos gentios ao monte de Deus”[40] (p. ex., Is 2.2-4). Deus revelaria sua glória aos gentios em Israel e por intermédio de Israel. Primeiro, Israel se reuniria para o banquete messiânico nesse monte. Só depois disso as nações viriam. Quando Jesus fala dos muitos gentios que se reunirão à mesa do banquete com Abraão, Isaque e Jacó, é claro que ele tem essa promessa profética em mente (Mt 8.11). Então, os profetas esperaram ansiosamente por “dois eventos sucessivos: primeiro o chamado a Israel e, em seguida, a inclusão redentora dos gentios no reino de Deus”.[41]

O ministério de Jesus está direcionado para o primeiro evento. Para que Israel cumpra seu papel de atrair as nações, duas coisas devem acontecer: Israel deve ser reunido; depois, Israel deve ser renovado para que viva em obediência à Torá de Deus e brilhe como uma luz para as nações. Ezequiel oferece um vislumbre das duas funções – reunir e purificar – no futuro escatológico de Deus. Israel não cumpriu sua missão e profanou o nome do Senhor entre as nações (Ez 36.16-21). No entanto, Deus diz a Israel que agiria para que as nações soubessem que ele é o Senhor quando ele “[se mostrasse] santo por meio de vocês diante dos olhos delas” (v. 23, itálico adicionado). Assim, Deus agirá para completar sua missão por meio de Israel:

Pois eu os tirarei dentre as nações, os ajuntarei do meio de todas as terras e os trarei de volta para a sua própria terra. Aspergirei água pura sobre vocês e ficarão puros; eu os purificarei de todas as suas impurezas e de todos os seus ídolos. Darei a vocês um coração novo e porei um espírito novo em vocês; tirarei de vocês o coração de pedra e lhes darei um coração de carne. Porei o meu Espírito em vocês e os levarei a agirem segundo os meus decretos e a obedecerem fielmente às minhas leis (Ez 36.24-27).

Assim, de acordo com os profetas do Antigo Testamento, o ministério do Messias consiste, primeiro, em reunir Israel e, depois, purificar e capacitar Israel para o chamado missionário. Os Evangelhos revelam o modo como isso se

cumpriu: a salvação é oferecida primeiro a Israel, e uma comunidade é reunida; então, os eventos centrais da cruz, da ressurreição e do Pentecostes realizam a salvação para que o Israel reunido seja renovado e capacitado, pronto para sua missão às nações.

De acordo com os profetas do Antigo Testamento, o ministério do Messias consiste, primeiro, em reunir Israel e, depois, purificar e capacitar Israel para o chamado missionário.

Israel foi reunido e formado para aceitar seu chamado missionário. Jesus chama esta comunidade reunida a aceitar a identidade missional que ela tem. No Sermão do Monte, ele aplica a essa comunidade as imagens do Antigo Testamento que retratam a missão de Israel: "Vocês são a luz do mundo. Não se pode esconder uma cidade construída sobre um monte. E, também, ninguém acende uma candeia e a coloca debaixo de uma vasilha. Ao contrário, coloca-a no lugar apropriado, e assim ilumina a todos os que estão na casa. Assim brilhe a luz de vocês diante dos homens, para que vejam as suas boas obras e glorifiquem ao Pai de vocês, que está nos céus" (Mt 5.14-16). Juntas, as imagens da luz e da cidade referem-se à "Jerusalém escatológica, que, segundo o prenúncio dos profetas, um dia se levantará acima de todos os montes e iluminará as nações com sua luz (cf. Is 2.2-5)".[42] Na missão de Jesus, Israel está sendo restaurado para ser uma luz para as nações.

▪

"Precisamos de uma interpretação de salvação que opere dentro de uma estrutura cristológica abrangente, que torne o totus Christus – sua encarnação, vida terrena, morte, ressurreição e parúsia – indispensável para a Igreja e a teologia. Todos esses elementos cristológicos juntos constituem a práxis de Jesus, aquele que inaugurou a salvação e, ao mesmo tempo, nos deu um modelo para imitar."

David J. Bosch, Transforming Mission. p. 309. [Missão Transformadora]

▪

Existem dois elementos da vocação missional aos quais Jesus chama seu povo. O primeiro é encarnar uma vida distinta e atrativa. Jesus anuncia a vinda do reino de Deus. O reino pode ser caracterizado como o irromper do poder dinâmico de Deus para derrotar tudo o que se coloca contra seu governo e como a chegada da salvação abrangente ao mundo. O anúncio pede uma resposta de lealdade radical. Para aqueles que respondem com fé e arrependimento, as boas-novas prometem a dádiva da renovação: um relacionamento restaurado com o Pai, perdão, o Espírito, um novo coração que renovará a vida deles como um todo. À medida que crerem em Jesus e seguirem-no, a promessa é que participarão da renovação de toda a criação.

Aqueles que receberam a dádiva do reino devem encarnar a vida da nova criação dada pelo Espírito. Devem levar uma vida distinta que encarne a intenção divina para a vida humana na criação, que é um sinal da nova criação vindoura e que desafia os ídolos da cultura que se colocam contra essa vida. E assim Jesus passa grande parte de sua missão instruindo essa comunidade em um estilo de vida distinto como uma comunidade alternativa (p. ex., Mt 5–7; Jo 13). Ela deve ser caracterizada por uma vida de amor, reconciliação, paz, alegria, justiça, compaixão e solidariedade com os pobres e marginalizados. Viver dessa maneira desafiará as estruturas sociais de injustiça entre os judeus e romanos. E, assim, essa comunidade de discípulos pode esperar o sofrimento como o preço a ser pago por viver distintamente (Jo 15.18-21). Tal vida pode ser vivida somente em comunhão com o Pai e o Filho e como dom do Espírito. E, assim, a vida distinta do povo de Deus pode ser conhecida somente pela oração. O reino vem à medida que o Espírito trabalha em resposta à oração.[43]

▪

“O reconhecimento desse caráter missionário dos documentos irá ajudar-nos a

vê-los com uma perspectiva verdadeira e a interpretá-los à luz de sua intenção. Eles são resultado de um processo dinâmico de evangelismo e cuidado e, ao mesmo tempo, as ferramentas para realizar esse processo. É o reconhecimento desse princípio de organização que nos permite ter uma compreensão coerente deles. Essencialmente, o Novo Testamento é uma coleção de livros que expressam o evangelho ou as boas-novas que eram proclamadas na missão cristã [...] O reconhecimento da orientação missionária do Novo Testamento irá alertar-nos para uma visão mais dinâmica da Igreja como o agente da missão, não para a visão estática que às vezes temos."

I. Howard Marshall, New Testament Theology. p. 35-36. [Teologia do Novo Testamento]

O segundo elemento da vocação missional do Israel renovado é participar, por palavras e obras, da missão de ajuntamento de Jesus. Essa comunidade não só é reunida e formada para viver como uma comunidade alternativa, mas também é convidada a participar da tarefa mais intencional de ajuntamento que Jesus começou. Jesus diz a Simão e André: "Sigam-me, e eu os farei pescadores de homens" (Mc 1.17). O "chamado dos discípulos é um chamado a seguir Jesus e a estar separados para as atividades missionárias. Chamado, discipulado e missão são indissociáveis".[44] Jesus envia seus doze discípulos para proclamar a chegada do reino e demonstrá-la com obras (Mt 10; Lc 9.1-6; 10.1-16). É por meio das palavras e obras dos discípulos que outros seriam convidados a participar da salvação encontrada no reino de Deus. Se essas palavras e ações deviam ser o poder de Deus para a salvação, então também deviam ser acompanhadas de oração (Mc 9.29).

Os elementos da missão do reino de Jesus. Portanto, a missão do reino de Jesus é reunir e restaurar Israel à vocação missional. Mas não é apenas importante observarmos aqueles a quem Jesus dirigiu sua missão. É igualmente importante compreendermos o modo como ele a cumpriu – os elementos que faziam parte de sua missão do reino. Devemos observar cuidadosamente "o

Jesus terreno se quisermos elucidar 'os primórdios da primeira missão cristã' [...] Aqui somos confrontados com o verdadeiro ponto de partida da missão cristã primitiva: ele reside na conduta do próprio Jesus. Se alguém deve ser chamado de 'o missionário primordial', esse alguém é ele".[45] Isso é significativo porque Jesus inclui seus discípulos em sua missão para Israel, e, depois dos grandes eventos de redenção da cruz, da ressurreição, da exaltação e do Pentecostes, Jesus envia essa pequena comunidade para continuar sua missão no mundo. "Assim como o Pai me enviou, eu os envio" (Jo 20.21). A missão de Jesus é um padrão e modelo para nós.

"Assim como o Pai me enviou, eu os envio" (Jo 20.21). A missão de Jesus é um padrão e modelo para nós.

A missão de Jesus está centrada no reino de Deus. Ele anuncia a chegada do reino: "Boas-novas! Deus está irrompendo na história com poder e amor em mim, o Messias, pelo poder do Espírito a fim de restaurar toda a criação e toda a vida humana para viver novamente sob o gracioso governo de Deus". A essa mensagem ele pede e ordena uma resposta de comprometimento total: arrepender-se, crer e segui-lo. Quando perguntado pelos discípulos de João se ele é o Messias, Jesus pede que digam a João que suas obras demonstravam que o poder de Deus para curar e libertar estava presente nele (Lc 7.22-23). De fato, em suas obras, Jesus "inicia um ataque total contra todas as manifestações do mal".

O reinado de Deus chega aonde Jesus supera o poder do mal. Naquela época, como no presente, o mal assumia muitas formas: dor, doença, morte, possessão demoníaca, pecado e imoralidade pessoais, o insensível moralismo por parte daqueles que alegam conhecer a Deus, a manutenção de privilégios especiais de classe, o rompimento de relacionamentos humanos. Jesus está, no entanto, dizendo: se a aflição humana assume muitas formas, o poder de Deus faz o mesmo.[46]

Portanto, as palavras de Jesus que anunciavam a salvação do reino foram autenticadas por obras. Mas sua vida também testemunhou o reino: sua dependência do Espírito (Lc 3.22; At 10.38); sua comunhão amorosa com o Pai (Jo 14–17); sua glorificação do Pai (14.13); sua vida de oração devota (Lc 5.16); suas compaixão, misericórdia e justiça em favor dos pobres, doentes e marginalizados (4.18-19); sua vida abnegada de serviço sacrificial (Jo 13.1-17); sua submissão e obediência ao Pai (Hb 5.8); seus amor, mansidão e alegria (Mt 11.29; Jo 15.11); seu sofrimento pelo bem do reino à medida que se opunha a poderes hostis que se colocavam contra o reino (v. 18). Tudo isso, e mais, testemunhava de uma vida fortalecida e controlada pelo Espírito.

Podemos listar os componentes da missão de Jesus desta forma:

• Jesus anunciou o reino com suas palavras.

• Jesus demonstrou o reino com seus atos.

• Jesus “amavelmente ataca” toda forma de mal que ele vê na vida individual e social das pessoas.

• Jesus encarnou o reino com sua vida.

• Jesus formou uma comunidade do reino.

• Jesus ensinou sua comunidade de discípulos sobre o reino e a vida nele.

• Jesus coloca-se ao lado de pecadores e excluídos, pobres e marginalizados, e acolhe-os no reino.

• Jesus orou pelo reino vindouro.

• Jesus sofreu enquanto resistia aos poderes que se opunham ao reino.

A missão de Jesus provê um modelo: ela deve estar no caminho de Cristo. “A missão flui de um desejo de seguir o caminho de Jesus, que curou os doentes, associou-se com excluídos, repreendeu os moralistas, desafiou o poder absoluto do Estado, restaurou a dignidade das pessoas, opôs-se às práticas religiosas legalistas e corruptas e, por fim, deu sua vida para demonstrar que mesmo os inimigos estavam incluídos em seu amor. Jesus pede aos seus discípulos que ‘vão e façam o mesmo’”.[47]

“O caráter integral da salvação exige que o alcance da missão eclesiástica seja mais abrangente do que o que tem sido tradicionalmente. A salvação é coerente, ampla e profunda, assim como as necessidades e as exigências da existência humana [...] Da tensão entre o ‘já’ e o ‘ainda não’ do reinado de Deus, da tensão entre a salvação indicativa (a salvação já é uma realidade!) e a salvação subjuntiva (a salvação abrangente ainda está por vir!), emerge a salvação imperativa – Envolva-se no ministério da salvação! Aqueles que sabem que Deus, um dia, enxugará todas as lágrimas não aceitarão com resignação as lágrimas dos que sofrem e são oprimidos agora. Qualquer pessoa que sabe que, um dia, não haverá mais enfermidade pode e deve antecipar ativamente a subjugação das doenças em indivíduos e na sociedade agora. E qualquer pessoa que acredita que o inimigo de Deus e dos seres humanos será derrotado já se oporá a ele agora em suas maquinações na família e na sociedade. Pois tudo isso tem a ver com a salvação.”

David J. Bosch, Transforming Mission. p. 400. [Missão Transformadora]

No entanto, à medida que vai para as nações e se vê em novas situações, a Igreja deve seguir o padrão de Jesus com imaginação e criatividade. “Jesus não estabeleceu um modelo rígido para ação, mas, em vez disso, inspirou seus discípulos a prolongarem a lógica de sua própria ação de forma criativa em meio às novas e diferentes circunstâncias históricas nas quais a comunidade teria de proclamar o evangelho do reino em palavra e ação.”[48]

À medida que vai para as nações e se vê em novas situações, a Igreja deve seguir o padrão de Jesus com imaginação e criatividade.

Crucificação, ressurreição e comissionamento. A missão do reino de Jesus tem como clímax sua morte na cruz e sua ressurreição física dentre os mortos. A Torá havia sido dada a Israel para transformar os israelitas em um povo fiel que seria uma luz para as nações. No entanto, a lei não poderia transformar esse povo em uma comunidade de contraste por causa do poder do pecado. E, por isso, para que houvesse um povo fiel, o pecado devia ser derrotado na cruz. “Porque aquilo que a Lei fora incapaz de fazer por estar enfraquecida pela carne, Deus o fez, enviando seu próprio Filho, à semelhança do homem pecador, como oferta pelo pecado. E assim condenou o pecado na carne, a fim de que as justas exigências da Lei fossem plenamente satisfeitas em nós, que não vivemos segundo a carne, mas segundo o Espírito” (Rm 8.3-4). É somente após a morte de Jesus, que toma sobre si a culpa e o poder do pecado, libertando seu povo para andar em obediência, que “a lei sairá de Sião, de Jerusalém virá a palavra do Senhor” (Is 2.3).

A ressurreição do corpo é o despontar da era vindoura. Jesus é o primogênito dentre os mortos (Cl 1.18; Ap 1.5), as primícias da vida de ressurreição (1Co

15.20). Uma vez que está unido a Cristo pela fé, o povo de Deus já começa a compartilhar a vida de ressurreição (Rm 6.1-14), uma vida que será plenamente desfrutada em sua ressurreição física na volta de Cristo (1Co 15.23).

Estes dois eventos constituem o momento decisivo na história universal: a velha era está acabando, assim como os inimigos que a dominam – pecado, morte, Satanás – foram derrotados, e a vida da era vindoura chegou. As forças do mundo futuro do reino estão fluindo para o presente. Agora, Israel, recém-reunido, pode começar a participar da vida da era vindoura. Mas o significado desses eventos vai além de Israel. A morte e a ressurreição de Jesus têm alcance cósmico e significado universal. A cruz realiza a salvação de toda a criação e de todas as nações; a ressurreição é o despontar da criação renovada. Com base nesses eventos, Jesus reúne seus discípulos e os comissiona para levarem as boas-novas a todas as nações, até os confins da terra. O ajuntamento escatológico das nações pode agora prosseguir.

Os Evangelhos apresentam várias versões do comissionamento para a missão mundial.[49] Em Mateus, Jesus comissiona o Israel recém-reunido para fazer discípulos que devem ser batizados nessa comunidade recentemente fundada e aprender a reconhecer a autoridade absoluta e abrangente de Jesus, a quem é dada toda a autoridade, obedecendo a tudo o que ele ordenou (Mt 28.18-20). Em Lucas, Jesus incumbe seus seguidores de proclamarem o arrependimento e o perdão, em resposta aos eventos centrais da história mundial – a cruz e a ressurreição –, a todas as nações no poder do Espírito (Lc 24.45-49). Em João, Jesus envia seu povo ao mundo para continuar o que ele vinha fazendo (Jo 20.21). Aqui, a história bíblica está no limiar do objetivo para o qual se move: o ajuntamento de todos os povos em um reino no qual Deus restaura tudo.

A MISSÃO DA IGREJA ATÉ OS CONFINS DA TERRA

A Igreja é levada à missão de Deus para continuar a missão de Israel e de Jesus

até os confins da terra. O livro de Atos registra a primeira missão da Igreja ao se mudar de Jerusalém, passando pela Judeia, pela Samaria e pelo império romano e, finalmente, chegando a Roma. Referindo-se ao Evangelho de Lucas, o escritor de Atos abre a narrativa com estas palavras: “Em meu livro anterior, Teófilo, escrevi a respeito de tudo o que Jesus começou a fazer e ensinar” (At 1.1). A implicação é que a narrativa decorrente é o que o Cristo exaltado continuará a fazer e a ensinar agora pelo Espírito na Igreja e por meio dela.

Jesus, vivo dentre os mortos, aparece aos discípulos e, por mais de quarenta dias, fala com eles sobre o reino de Deus e a vinda do Espírito. Para os discípulos, assim como para todos os judeus da época, estes três elementos – ressurreição, reino, Espírito – significam uma coisa: o reino do fim dos tempos está prestes a nascer. E, então, eles fazem a pergunta óbvia: “Senhor, é neste tempo que vais restaurar o reino a Israel?” (v. 6) A resposta de Jesus, em quatro partes (v. 7-8), é significativa para a missão. Primeira: o ápice do reino ainda não chegou. O período temporário como um tempo de ajuntamento continuará ainda por um tempo (“Não lhes compete saber os tempos”). Segunda: até que venha o fim, sua missão deve ser a de uma comunidade de testemunhas. “Quando o Espírito de Deus vier a eles e lhes der o dom do poder, sua própria identidade se transformará na de testemunhas”[50] (“Serão minhas testemunhas”). Terceira: vocês só podem desempenhar esse papel se o Espírito vier para prepará-los e, o mais importante, quando ele lhes der a vida do reino de Deus (“Receberão poder quando o Espírito Santo descer sobre vocês”). Por fim, o testemunho irá até “os confins da terra”. Começará em Jerusalém, seguirá para a Judeia e depois para a Samaria, mas o horizonte final para sua missão são os confins da terra.

“Os confins da terra” é uma expressão usada com frequência no Antigo Testamento, especialmente em Salmos e Isaías, para designar o horizonte final do propósito de redenção de Deus (p. ex., Sl 72.8; Is 49.6; Zc 9.10). O horizonte universal vislumbrado pelo Antigo Testamento no grande futuro escatológico de Deus está prestes a ser narrado no livro de Atos. O fim chegou! Começando no centro do mundo (cf. Ez 5.5), a palavra de Deus se moverá de Jerusalém, passando pela Judeia e Samaria, e chegará aos confins da terra. É essa estrutura geográfica que forma a estrutura literária do livro de Atos – uma estrutura que dá expressão à verdade teológica de que a promessa escatológica está se cumprindo.

Mas, antes que a missão mundial possa seguir para os confins da terra, dois eventos significativos devem ocorrer: a ascensão de Cristo (At 1.9-11) e o derramamento do Espírito (2.1-13). Jesus é exaltado à destra de Deus. É-lhe dado um lugar de autoridade cósmica à destra de Deus (Mt 28.18-20; cf. Dn 7.13-14). A missão da Igreja é proclamar e incorporar o reinado de Jesus sobre todas as coisas e convocar outros para que também se submetam ao governo dele. “É a Ascensão de Jesus, em particular, que dá início à Igreja em sua missão [...] A Ascensão dá início à Igreja [...] na tarefa de anunciar e inaugurar o governo soberano de Jesus em todo o mundo”.[51] E ele estará presente com seu povo com poder por meio do Espírito para continuar sua própria missão. O Espírito é “o poder divino pelo qual o Senhor exaltado [...] está presente e ativo em sua Igreja [e por meio dela]”.[52] Uma vez que envia seu povo recém-reunido, o Cristo exaltado derrama sobre os seus o mesmo Espírito que o capacitou para cumprir sua missão. Atos registra a missão deles impulsionada pelo Espírito.

Brian Rosner observa: “Atos narra o progresso do evangelho desde um pequeno ajuntamento de discípulos judeus do Jesus terreno, em Jerusalém, do outro lado das terríveis fronteiras cultuais, étnicas, relacionais e geográficas, à pregação ousada e sem restrições do Jesus ressurreto que ascendeu ao céu para os gentios em Roma. Atos é, inequivocamente, uma história de expansão missionária”.[53] De igual modo, Howard Marshall diz: “Atos é a história da missão, no curso da qual aprendemos o conteúdo teológico do evangelho e da teologia em que a missão aos judeus e aos gentios se baseou”.[54] Isso, de fato, é verdade, mas devemos ter cuidado para não impormos uma visão do século 19 a respeito de missão a este livro. Um tema central em Atos é o modo como a visão do Antigo Testamento acerca do programa escatológico de Deus se cumprirá. Os judeus devem primeiro se reunir e se estabelecer como uma comunidade fiel da aliança. Então a palavra de Deus sairá de uma comunidade renovada em Jerusalém. A história de Atos permanece em Jerusalém enquanto o Israel disperso é chamado a juntar-se ao povo escatológico de Deus e assumir a vocação missionária desse povo de ser uma luz para as nações. E "assim que Israel aparecer entre todas as outras sociedades do mundo como [a sociedade] devidamente construída [...] é que a sociedade pagã será capaz de buscar e encontrar Deus – em Israel, a sociedade divina exemplar.[55]

Somente com a vinda do Espírito é que esse tipo de comunidade pode ser formado e a missão para a qual Deus chamou seu povo desde o princípio pode ocorrer (Ez 36.24-27). Quando o Espírito é derramado no Pentecostes, o povo de Deus em Jerusalém tem uma amostra da salvação do reino. O banquete do reino foi preparado pela obra de Cristo, mas aguarda por um tempo futuro, quando todos os convidados estiverem reunidos. No entanto, aqueles que foram reunidos por Cristo já começaram a provar os poderes da era que há de vir (Hb 6.5). A comunidade escatológica em Jerusalém recebe o Espírito como um pagamento inicial pela futura salvação (2Co 1.22; 5.5; Ef 1.14) e, consequentemente, torna-se as primícias da colheita escatológica (Rm 8.23; Tg 1.18). Assim, a comunidade do Pentecostes é a primeira exposição de como será o reino futuro. É como o trailer de um filme, ou seja, alguns minutos de cenas reais de um filme ainda não lançado. Essa prévia é exibida para que o público em potencial possa vislumbrar uma atração que está por vir. O reino acontecerá à medida que a vida daquela comunidade emitir o brilho da intenção de Deus para a vida humana a fim de que primeiro Israel seja reunido e, depois, as nações. Com a vinda do Espírito, o povo de Deus em Jerusalém está capacitado para ser uma prévia de como será o futuro no reino de Deus.

A comunidade do Pentecostes é a primeira exposição de como será o reino futuro. É como o trailer de um filme, ou seja, alguns minutos de cenas reais de um filme ainda não lançado.

Depois que o Espírito é derramado (At 2.1-13) e Pedro explica esse poderoso ato de Deus (v. 14-39), é-nos dado um vislumbre da comunidade recém-formada e cheia do Espírito em Jerusalém, responsável pela vocação de reunir Israel. Ela é o que Deus queria que seu povo fosse desde o começo: uma comunidade atraente que atrai pessoas. À medida que se compromete com o ensino dos apóstolos, com a comunhão, com o partir do pão e com a oração, ela recebe a vida do reino (v. 42), o Espírito torna sua vida atrativa (v. 43-47) e o Senhor lhe acrescenta diariamente os que são salvos (v. 47). Aqui, na comunidade em

Jerusalém, as palavras dos profetas do Antigo Testamento estão começando a se cumprir.

A missão da igreja em Jerusalém é maravilhosamente bem-sucedida. Mas, embora ocorra o rápido crescimento, muitos dentro de Israel se recusam a se reunir e, por isso, são cortados do povo de Deus. O livro de Atos conta a história de muitos em Israel que rejeitam o evangelho e são excluídos da aliança. No entanto, também chegou o tempo para que os gentios que creem no evangelho sejam enxertados como brotos selvagens (Rm 11.17-21).[56] Em Atos, Pedro lança as bases para essa missão universal por meio de sua afirmação sobre a extensão da palavra a Samaria (At 8.14-17) e seu encontro com o gentio Cornélio (caps. 10–11.18, esp. 10.34-35; 11.18). No entanto, o primeiro grande movimento para fora de Jerusalém é uma expansão não planejada do evangelho na Judeia, na Samaria e em certas áreas gentílicas (6.8–12.25). É, sobretudo, sob a perseguição da igreja em Jerusalém que o evangelho se espalhou por essas áreas por meio de iniciativas evangelísticas de testemunhas desconhecidas (8.1, 4) até que, finalmente, chega a Antioquia (11.19-20). É somente ali que, pela primeira vez, vemos um esforço planejado de levar o evangelho a lugares onde ele não havia sido ouvido.

▪

“A fundação da Igreja e o início da missão coincidiram (At 2). A missão era a missão-da-Igreja e a Igreja era a Igreja missionária. Com o passar do tempo, no entanto [...] surgiu uma tendência de se concentrar em problemas paroquiais e negligenciar a relação da Igreja com o mundo.”

David J. Bosch, Witness to the World. p. 95.

▪

A igreja em Antioquia continua sua própria missão no lugar onde está estabelecida. Em palavras que lembram a igreja em Jerusalém, há evidências da

obra de Deus na comunidade em Antioquia, e um grande número de pessoas se volta para o Senhor (11.21-24). Mas algo diferente acontece aqui: os discípulos erguem os olhos para os confins da terra. Sob a direção do Espírito, encarregam Paulo e Barnabé de levarem o evangelho a toda a Ásia Menor (13.1-3). O restante de Atos conta a história de uma expansão organizada de Antioquia à Ásia Menor.

O padrão missionário de Paulo é importante.[57] Ele se move pela Ásia Menor como um dos primeiros implantadores de igrejas, pregando o evangelho onde este nunca foi ouvido e estabelecendo comunidades de testemunhas em lugares onde não havia nenhuma (Rm 15.20). Ele não fica mais do que dois anos em um só lugar. À medida que implanta igrejas, ele afirma, por assim dizer, quando vai embora: “Agora vocês são a missão neste lugar”. Aqui está algo novo na história da missão de Deus: os esforços intencionais para estabelecer uma comunidade de testemunhas em lugares onde não havia nenhuma. Paulo não abandona os discípulos, mas, em vez disso, visita-os novamente e envia cartas para encorajá-los a serem fiéis à missão deles no lugar onde estão estabelecidos.

Ao longo da história bíblica até esse ponto, a missão de Deus por meio de seu povo foi centrípeta: o povo de Deus deve ser atrativo para que os de fora venham, atraídos pela salvação visível em Israel.[58] Lucas conta sua história mostrando que isso se cumpriu na comunidade em Jerusalém (2.42-47; 4.32-35) e, nesse momento, em Antioquia (11.21-23). No entanto, no caso de Antioquia, a missão de Deus por meio de seu povo toma uma direção centrífuga: o povo de Deus vai às nações. É nessa ida que está “a virada distintiva, a grande mudança de direção do evangelho”.[59] Contudo, ambas as dimensões da missão permanecem importantes: a centrífuga serve à centrípeta. Alguns, como Paulo e Barnabé, são enviados para estabelecer comunidades de testemunhas. Essas comunidades, por sua vez, dão testemunho do poder transformador de Deus com sua vida, suas palavras e suas ações no ambiente local em que estão. Richard Bauckham fala do “valor permanente da imagem das duas direções de movimento: centrífuga e centrípeta”. Ele continua: “A missão da Igreja requer tanto indivíduos e grupos que, autorizados por Deus para comunicar a mensagem divina, saiam para outras comunidades, próximas ou distantes, como também a comunidade que manifesta a presença de Deus no ambiente em que se encontra

por meio de sua vida coletiva e de suas relações com outras”.[60]

Ambas as dimensões da missão permanecem importantes: a centrífuga serve à centrípeta.

Outra dimensão do ministério de Paulo é a que é facilmente esquecida: sua profunda preocupação com os pobres. Quando concordam que Paulo e Barnabé vão até os gentios, os apóstolos pedem que eles se lembrem dos pobres, algo que Paulo diz estar ansioso para fazer desde o início (Gl 2.9-10). Fundamental para as “viagens missionárias” de Paulo era a coleta de dinheiro para os cristãos pobres em Jerusalém e na Judeia. É a “obsessão de quase duas décadas de Paulo, e é difícil imaginar [...] qualquer projeto que ocupasse mais a atenção de Paulo que essa coleta para os santos”.[61] De fato, Paulo fala sobre essa preocupação com mais frequência do que sobre a justificação pela fé (Rm 15.25-31; 1Co 16.1-4; 2Co 8–9)![62] Ele usa essa coleta como um trampolim para falar às igrejas que implanta sobre o aspecto central da generosidade (9.6-15). A atividade de Paulo mostra seu compromisso com um ministério de misericórdia e justiça que acompanha suas iniciativas evangelís-ticas, o qual também era um exemplo a ser imitado nas igrejas que implantou.

A missão de Paulo estabelece muitas igrejas gentílicas, em várias cidades em toda a Ásia Menor, mas desencadeia uma série de controvérsias entre os judeus. Por dois mil anos, o padrão estabelecido por Deus para seu povo vinha sendo a lei judaica. A igreja em Antioquia era diferente no sentido de que os cristãos nela, na maioria, eram gentios, não judeus. Barnabé, a princípio, amenizou temores vindos de Jerusalém. Agora, na missão de Paulo, o padrão está se repetindo, e o povo de Deus está assumindo novas formas culturais nos lugares em que se estabelece. Muitos judeus se opõem a essa nova forma gentílica do evangelho como sendo inconsistente com muitos séculos de tradição. Um concílio é convocado para controlar uma crescente controvérsia (At 15). A conclusão desse concílio é de grande significado para a missão em andamento da

Igreja: permite a diversidade contextual, e “nem mesmo a cultura original, sancionada por Deus, da nação eleita de Deus tem o direito de universalizar sua expressão particular do cristianismo”.[63]

Aqui está uma nova situação na missão do povo de Deus: aprender a viver em meio às culturas do mundo. A partir desse momento, a missão do povo de Deus incluirá um encontro missionário com todas as culturas, aceitando os tesouros inestimáveis e opondo-se às idolatrias destrutivas de todas as culturas. Esse encontro missionário já ocorre no Antigo Testamento entre Israel e as nações circunvizinhas. Um encontro com a idolatria é evidente no confronto com as reivindicações divinas do faraó, com os mitos idólatras que moldam as antigas culturas do Oriente Próximo, com a idolatria de Canaã e com o encontro de Israel com impérios mundiais no período pós-exílico. Mas também já existe uma aceitação das visões culturais das nações, como se vê na lei e na literatura de sabedoria. Dan Beeby fala de “apropriações transformadas”.[64] Christopher Wright fala da sabedoria vinda das nações circunvizinhas que usa um “forte desinfetante monoteísta”.[65] Ou seja, há uma visão nas culturas pagãs que deve ser extraída de seu cenário idólatra.

Israel existia como uma comunidade política unificada sob a lei de Deus, e as nações pagãs eram forasteiras. Mas, no Novo Testamento, um encontro missionário torna-se mais problemático. O povo de Deus já não tem uma base geográfica e é multiétnico; ele é enviado para o meio de todas as culturas do mundo e vive no meio delas. Uma vez que é traduzível por sua própria natureza, o evangelho pode assumir muitas formas culturais. Nessa tradução, o evangelho afirma o bem da criação e, ao mesmo tempo, julga a distorção idólatra de todas as formas culturais.

Uma vez que é traduzível por sua própria natureza, o evangelho pode assumir muitas formas culturais. Nessa tradução, o evangelho afirma o bem da criação e, ao mesmo tempo, julga a distorção idólatra de todas as formas culturais.

“Sendo a Escritura original do movimento cristão, os Evangelhos do Novo Testamento são uma versão traduzida da mensagem de Jesus, e isso significa que o cristianismo é uma religião traduzida sem um idioma revelado [...] Sem a tradução, não haveria cristianismo nem cristãos. A tradução é a marca de nascença da Igreja, bem como sua referência missionária: a Igreja seria irreconhecível ou insustentável sem ela [...] O cristianismo parece singular no sentido de ser a única religião do mundo que é transmitida sem o idioma ou cultura de origem de seu fundador.”

Lamin Sanneh, Whose Religion Is Christianity? p. 97-98.

Um encontro missionário também traz sofrimento. Quando a Igreja for fiel ao evangelho, sua vida e seu testemunho “derrubarão as crenças mais fundamentais do mundo”. Haverá, assim, “um desafio pela palavra e pela conduta aos poderes dominantes. Consequentemente, haverá conflito e sofrimento para a Igreja”.[66] Essa dinâmica é evidente ao longo da história de Atos. Surge a perseguição contra o povo de Deus em Jerusalém (At 3–4; 8.1). A Paulo, Jesus diz que ele aprenderá quanto deve sofrer por seu nome (9.16), e, de fato, depois de sofrerem pelo evangelho, Paulo e Barnabé dizem à igreja em Antioquia: “É necessário que passemos por muitas tribulações para entrarmos no Reino de Deus” (14.22).

A MISSÃO DE DEUS CONTINUA ALÉM DE ATOS

A história da missão de Deus por meio de seu povo é uma história inacabada na qual somos convidados a tomar nosso lugar. O livro de Atos chega ao fim com Paulo em Roma, mas é uma conclusão estranha. Por que termina de modo tão abrupto? Porque Lucas nos convida para a missão até os confins da terra. Jesus

mostra que a propagação do evangelho será de Jerusalém para os confins da terra (1.8). Mas “‘os confins da terra’ não são, na verdade, referência a Roma [...] O texto de Atos 1.8 antecipa a vasta expansão da missão ao longo de Atos e além dele [...] O evangelho deve espalhar-se por todo o mundo'.[67] Atos retrata o progresso contínuo do evangelho, e o fim repentino em Roma convida-nos a entrar nessa história para completar a tarefa que ainda não está terminada.”Na verdade', diz Rosner, Lucas “termina com a mensagem subliminar, ‘continua...’',[68] e podemos acrescentar,”com você, leitor, como participante'. Somos convidados a participar da missão. "O livro de Atos, como uma história da missão da Igreja, não tem fim enquanto a promessa do retorno de Jesus não se cumprir'.[69]

N. T. Wright apresenta uma ilustração útil de como a Bíblia nos convida a entrar em sua narrativa.[70] Ele imagina que o roteiro de uma peça "perdida' de Shakespeare é, de algum modo, descoberto. Embora a peça originalmente tivesse seis atos, foram encontrados pouco mais de cinco: os quatro primeiros atos, a primeira cena do ato V e o ato final da peça. Falta o resto. A peça é entregue aos atores de Shakespeare que são convidados a elaborar o restante do ato V. Eles mergulham na cultura e na linguagem de Shakespeare e no roteiro parcial que foi recuperado. Então, improvisam as partes que não estão no roteiro do quinto ato, permitindo que a atuação seja moldada pela trajetória e pelo enfoque da história de Shakespeare à medida que começam a entendê-la. Assim, eles conduzem a peça à conclusão que o autor ofereceu no ato final do roteiro.

▪

“Que diferença faria para os estudos bíblicos se justiça fosse feita à Bíblia como um livro sobre missão do começo ao fim, escrito por missionários para missionários! Considerando seu conteúdo e intento, como alguém poderia estudá-la de outra maneira?”

Andrew Kirk, What Is Mission? p. 20. [O Que é Missão?]

▪

Aqui Wright oferece uma analogia específica de como a história bíblica, e Atos em particular, poderiam funcionar de maneira inquestionável para moldar a vida da comunidade dos que creem. A história bíblica consiste em quatro atos – criação, queda, a missão de Israel, a missão de Jesus –, além da primeira cena do quinto ato, que narra o começo da missão da Igreja em Atos. Além disso, é-nos dito como a peça deve terminar: o sexto ato. A Igreja hoje deve cumprir sua missão de modo consistente com a dinâmica dos primeiros atos ao mesmo tempo em que se aproxima e antecipa a conclusão desejada.

Nós assumimos a missão de Israel de ser uma luz para o mundo, a missão de Jesus de tornar conhecido o reino de Deus e a missão da Igreja primitiva de dar testemunho fiel de Jesus.

O enredo fundamental da história bíblica é a missão de Deus em Israel, em Jesus e na Igreja primitiva, e por meio deles. Todas as três partes dessa história são significativas para nós, pois nós é que somos chamados a continuar na missão de Israel, na missão de Jesus e na missão da Igreja primitiva. Nós assumimos a missão de Israel de ser uma luz para o mundo, a missão de Jesus de tornar conhecido o reino de Deus e a missão da Igreja primitiva de dar testemunho fiel de Jesus. Fazemos isso, sobretudo, imersos nessa história para que nosso testemunho seja consistente com ela e fiel a ela. Fazemos isso também de forma criativa e imaginativa, improvisando nos novos contextos culturais em que estamos.

LEITURA ADICIONAL

Bauckham, Richard. Bible and Mission; Christian Witness in a Postmodern

World. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

Bosch, David J. Missão transformadora; mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

Flemming, Dean. Recovering the Full Mission of God; A Biblical Perspective on

Being, Doing and Telling. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013. Goheen, Michael. A Light to the Nations; lhe Missional Church and the Biblical

Story. Grand Rapids: Baker, 2011.

Wright, Christopher J. H. A missão de Deus; desvendando a grande narrativa da Bíblia. São Paulo: Vida Nova, 2014.

QUESTÕES PARA DISCUSSÃO

1. Hans Frei fala de “O eclipse da narrativa bíblica” na leitura das Escrituras desde o século 18. Em sua opinião, quais são os principais fatores que impedem a Igreja de ler a Bíblia como uma história que se desdobra?

2. Este capítulo examina uma hermenêutica missional que vê a participação na missão de Deus como chave para desvendar a história bíblica. Para você, essa é uma maneira útil de ler a história bíblica? Por quê?

3. Como uma leitura missional das Escrituras traz uma nova visão para a história de Israel? Para o ministério de Jesus? Para a história da Igreja primitiva?

TEMAS PARA DISSERTAÇÃO

1. Este capítulo usa Gênesis 12.1-3 e Êxodo 19.3-6 como lentes através das quais você pode ver toda a história do Antigo Testamento. Quais são os pontos fortes e os pontos fracos desse modo de ler os referidos capítulos?

2. Discuta a missão de Jesus do ponto de vista de João 20.21: “Assim como o Pai me enviou, eu os envio”.

3. Como podemos ler Atos por uma perspectiva missional de modo a continuarmos a missão da Igreja primitiva e ainda evitarmos impor ao texto nossa compreensão de missão?

Tomo emprestada de David J. Bosch essa imagem de mineração do ouro missionário, “Reflections on Biblical Models of Mission”, em Toward the Twenty-First Century in Christian Mission: Essays in Honor of Gerald H. Anderson. Org. James M. Phillips e Robert T. Coote (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), p. 176.↩

Em grego, a palavra “vão” em Mateus 28.19 não é um imperativo, mas, sim, um particípio. Embora isso possa ter a força de um imperativo neste texto, a

principal ordem é “façam discípulos”.↩

Bosch, “Biblical Models of Mission”, p. 175.↩

Ibid., p. 177.↩

Ibid., p. 175-178.↩

Christopher J. H. Wright, The Mission of God: Unlocking the Bible’s Grand Narrative (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006), p. 22 [A missão de Deus: desvendando a grande narrativa da Bíblia. São Paulo: Vida Nova, 2014].↩

Richard Bauckham, “Mission as Hermeneutic for Scriptural Interpretation” (richardbauckham. co.uk/uploads/Accessible/Mission%20as%20Hermeneutic.pdf)..)↩

Para obter uma apresentação mais detalhada da Bíblia como uma história, veja Michael W. Goheen, “lhe Urgency of Reading the Bible as One Story”, Theology Today 64, nº 4 (2008): 469-83; Richard Bauckham, “Reading Scripture as a Coherent Story”, em The Art of ReadingScripture.Org. Ellen F. Davis e Richard B. Hays (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 40-47.↩

O termo “metanarrativa” foi cunhado pelo filósofo pós-moderno Jean-François Lyotard. Refere-se a uma “história sobre o significado da realidade como um todo [...] Uma metanarrativa é uma tentativa de entender o significado e o destino da história humana como um todo ao contar uma única história sobre ela;

incluir, por assim dizer, toda a imensa diversidade de histórias humanas em uma única história geral que as integra em um único significado" (Richard Bauckham, Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World [Grand Rapids: Baker Academic, 2003], p. 4).↩

N. T. Wright, The New Testament and the People of God (Londres: SPCK, 1992), p. 41-42.↩

Wright, Mission of God, p. 17 [A missão de Deus: desvendando a grande narrativa da Bíblia. São Paulo: Vida Nova, 2014].↩

Bauckham, Bible and Mission, p. 11.↩

Lucien Legrand, Unity and Plurality: Mission in the Bible, trad. Robert R. Barr (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990), p. 4.↩

Segui a tradução de Gênesis 12.3 de Walter C. Kaiser (Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations [Grand Rapids: Baker Books, 2000], p. 18) [Missão no Antigo Testamento: Israel como luz para as nações. São Paulo: Peregrino, 2016].↩

William Dumbrell, Creation and Covenant: An Old Testament Covenantal Theology (Nashville: Nelson, 1984), p. 66.↩

Veja ibid., p. 89.↩

John I. Durham, Exodus (Word Biblical Commentary 3; Waco, TX: Word Books, 1987), p. 263.↩

Albert M. Wolters, Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview; with a Postscript coauthored by Michael W. Goheen (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), p. 40.↩

J. Richard Middleton e Brian J. Walsh, Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995), p. 98.↩

Tom Wright, Bringing the Church to the World: Renewing the Church to Confront the Paganism Entrenched in Western Culture (Mineápolis: Bethany House, 1992), p. 59.↩

N. T. Wright, Scripture and the Authority of God: How to Read the Bible Today (Nova York: HarperCollins, 2011), p. 51.↩

Dumbrell, Creation and Covenant, p. 80.↩

Robert Martin-Achard, A Light to the Nations: A Study of the Old Testament Conception of Israels' Mission to the World, trad. John Penney Smith (Londres: Oliver & Boyd, 1962), p. 79.↩

Veja Theodore Mascarenhas, The Missionary Function of Israel in Psalms 67, 96, and 117 (Lanham, MD: University Press of America, 2005).↩

Vários textos judaicos e rabínicos situam Israel no centro do mundo, como o umbigo do Universo.↩

Wright, Mission of God, p. 467 [A missão de Deus: desvendando a grande narrativa da Bíblia. São Paulo: Vida Nova, 2014]; Richard R. De Ridder. Discipling the Nations (Grand Rapids: Baker Books, 1971), p. 43-44.↩

J. H. Bavinck, An Introduction to the Science of Missions, trad. David Hugh Freeman (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1960), p. 14.↩

Wright, Mission of God, p. 470 [A missão de Deus: desvendando a grande narrativa da Bíblia. São Paulo: Vida Nova, 2014].↩

Elas são testemunhas das obrigações de Israel na aliança, testemunhas do juízo de Deus sobre Israel, testemunhas da restauração de Israel por Deus (ibid., p. 467-474).↩

Albert M. Wolters, “Mission and the Interpretation of Zechariah 8:20-23”, em That the World May Believe: Essays on Mission and Unity in Honour of George Vandervelde. Org. Michael W. Goheen e Margaret O’Gara (Lanham, MD: University Press of America, 2006), p. 1-13.↩

Bavinck, Science of Missions. p. 21, 23.↩

Johannes Blauw, The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission (Nova York: McGraw-Hill, 1962), p. 27 [A natureza missionária da Igreja. São Paulo: ASTE, 1966].↩

Lesslie Newbigin, Household of God: Lectures on the Nature of the Church (Nova York: Friendship Press, 1954), p. 153.↩

Gerhard Lohfink, Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God, trad. Linda M. Maloney (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999), p. 51-52 [Deus precisa da igreja? Teologia do povo de Deus. São Paulo: Loyola, 2017].↩

Legrand, Unity and Plurality, p. 153.↩

Bavinck, Science of Missions, p. 32.↩

Legrand, Unity and Plurality, p. 61.↩

Francis M. DuBose, God Who Sends: A Fresh Quest for Biblical Mission (Nashville: Broadman, 1983), p. 49-50.↩

Joachim Jeremias, New Testament Theology, trad. John Bowden (New York: Scribner, 1971), p. 170 [Teologia do Novo Testamento. São Paulo: Hagnos, 2008].↩

Joachim Jeremias, Jesus' Promise to the Nations, trad. S. H. Hooke (Studies in Biblical Theology 24; Londres: SCM Press, 1958), p. 56-57.↩

Jeremias, Jesus' Promise to the Nations, p. 71.↩

Gerhard Lohfink, Jesus and Community: The Social Dimension of the Christian Faith, trad. John P. Galvin (Filadélfia: Fortress, 1982), p. 65.↩

Stephen S. Smalley, "Spirit, Kingdom, and Prayer in Luke-Acts", Novum Testamentum 15, n° 1 (1973): 59-71.↩

Rudolf Pesch, "Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission: Eine Studie zu Mk 1, 16-20", Zeitschrift für katholische Theologie 91 (1969): 15, citado em David Bosch, Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), p. 36 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Martin Hengel, "The Origins of the Christian Mission", em Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity, trad. John Bowden (Londres: SCM Press, 1983). p. 6263, citado em Bosch, Transforming Mission, p. 31 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Bosch, Transforming Mission, p. 33 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

J. Andrew Kirk, The Mission of Theology and Theology as Mission (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1997), p. 52.↩

Hugo Echegaray. The Practice of Jesus, trad. Matthew J. O'Connell (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984), p. 94 [A prática de Jesus. Rio de Janeiro: Vozes, 1982].↩

Para obter uma breve apresentação das várias "grandes comissões" nos quatro evangelhos, veja Mortimer Arias e Alan Johnson, The Great Commission: Biblical Models for Evangelism (Nashville: Abingdon, 1992).↩

Darrell L. Guder, Be My Witnesses: The Church's Mission, Message, and Messengers (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), p. 40.↩

Wright, Bringing the Church to the World, p. 195.↩

Hendrikus Berkhof, The Doctrine of the Holy Spirit (Atlanta: John Knox, 1964), p. 25.↩

Brian Rosner, "The Progress of the Word", em Witness to the Gospel: The Theology of Acts. Org. I. Howard Marshall e David Peterson (Grand Rapids: Eerdmans,↩

I. Howard Marshall, New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel

(Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), p. 157 [Teologia do Novo Testamento: diversos testemunhos, um só evangelho. São Paulo: Vida Nova, 2007].↩

Lohfink, Jesus and Community. p. 140↩

“Quando lemos Atos e Romanos 11, lado a lado, ficamos impressionados com as muitas semelhanças sugestivas. O interessante é que Atos parece ser o mais primitivo, dando o grão a partir do qual Paulo moeu sua extraordinária teologia acerca do destino de judeus e gentios” (David Seccombe, “The New People of God”, em Marshall e Peterson, Witness to the Gospel, p. 371).↩

Sobre a missão de Paulo, veja o importante estudo de Eckhard Schnabel, Early Christian Mission, vol. 2, Paul and the Early Church (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), p. 923-1485.↩

“Todas essas passagens proféticas contemplam as nações que vêm a Israel, não Israel indo às nações. O verbo recorrente é ‘vir’” (Charles Scobie, “Israel and the Nations: An Essay in Biblical Theology”, Tyndale Bulletin 43, n° 2 [1992]: 292).↩

Blauw, Missionary Nature of the Church, p. 85 [A natureza missionária da Igreja. São Paulo: ASTE, 1966].↩

Bauckham, Bible and Mission, p. 77 (itálico adicionado).↩

Scot McKnight, “Collection for the Saints” em Dictionary of Paul and His Letters. Org. Gerald F. Hawthorne e Ralph P. Martin (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), pp. 143-44 [Dicionário de Paulo e suas cartas.Org. Gerald F. Hawthorne e Ralph P. Martin. São Paulo: Paulus, 2008].↩

Jason Hood, “lheology in Action: Paul, the Poor, and Christian Mission”, Southeastern Theological Review 2, nº 2 (2011): 127-142. Veja também Jason Hood, “lheology in Action: Paul and Christian Social Care”, em Transforming the World? The Gospel and SocialResponsibility.Org. Jamie A. Grant e Dewi A. Hughes (Nottingham: Apollos, 2009), p. 129-145. Esse último livro é uma coleção de ensaios que lançam um chamado bíblico à responsabilidade social.↩

Dean Flemming, Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005), p. 52.↩

Harry Daniel Beeby, “A Missional Approach to Renewed Interpretation” em Renewing BiblicalInterpretation.Org. Craig Bartholomew, Colin Greene e Karl Möller (Grand Rapids: Zondervan, 2000), p. 280.↩

Wright, Mission of God, p. 50 [A missão de Deus: desvendando a grande narrativa da Bíblia. São Paulo: Vida Nova, 2014].↩

Lesslie Newbigin, The Gospel in a Pluralist Society (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), pp. 107, 136 [O evangelho em uma sociedade pluralista. Viçosa: Editora Ultimato, 2016].↩

Rosner, “Progress of the Word”, p. 218-219.↩

Ibid., p. 231.↩

Schnabel, Paul and the Early Church, p. 1588.↩

N. T. Wright, “Can the Bible Be Authoritative?” Vox evangelica 21 (1991): 7-32; idem, New Testament and the People of God (Londres: SPCK, 1992), p. 139-143.↩

2

TEOLOGIA DA MISSÃO E TEOLOGIA MISSIONAL

NESTE CAPÍTULO, passamos da história bíblica à reflexão teológica com o intuito de aprofundar nossa compreensão de missão. A primeira parte do capítulo é uma reflexão teológica sobre missão. O que é missão? Investigo essa questão ao examinar três distinções importantes: a missão de Deus e a natureza missional da Igreja; a dimensão e a intenção missionais, e missão e missões. No entanto, é importante não apenas refletir em termos teológicos na missão em si, mas também em outros temas da teologia que moldam nossa compreensão de missão. E, então, a segunda parte é uma reflexão missional sobre teologia.

REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE MISSÃO

Há pouco mais de meio século, quando estava claro que um entendimento geográfico de missão estava sucumbindo, o estrategista em missão John Mackay perguntou: “O que é a missão cristã neste momento? [...] É claro que chegou o tempo de investigar profundamente a teologia da missão [...] Temos à nossa frente a questão básica: o que significa missão – qualquer tipo de missão? O que significa ter um senso de missão?”[1]

A questão sobre a natureza da missão ocupará nossa atenção de um modo ou de outro em todo o livro. Mas, na primeira parte deste capítulo, discuto explicitamente a questão, refletindo sobre três importantes distinções que surgem na teologia da missão durante o século 20. São as distinções entre (1) a missão de Deus e a natureza missional da Igreja; (2) a dimensão missional e a intenção

missional; (3) missão e missões. Essas distinções teológicas são importantes porque proporcionam uma estrutura contínua que nos orientará adequadamente durante o restante do livro.

A missão de Deus e a natureza missional da Igreja. Para entendermos missão, partimos de duas perspectivas teológicas essenciais: a missão de Deus e a natureza missional da Igreja. Esses dois temas teológicos surgiram em estreita associação um com o outro ao longo do século 20.

Durante o século 19, a missão era entendida como uma tarefa (normalmente muito importante) da Igreja. No século 20, uma nova compreensão foi surgindo aos poucos: missão não é simplesmente uma tarefa da Igreja, mas sim algo central para sua própria natureza e existência. Missão não é apenas algo que a Igreja faz, mas sim algo que ela é. Missão não diz simplesmente respeito a certas atividades, mas, em vez disso, define a identidade da Igreja.

Para entendermos missão, partimos de duas perspectivas teológicas essenciais: a missão de Deus e a natureza missional da Igreja

No romper do século 20, algumas suposições fundamentais sobre missão poderiam ser caracterizadas como segue. Missão dizia respeito, sobretudo, à expansão geográfica da fé cristã do Ocidente cristão ao não Ocidente não cristão. Com esse entendimento, missão é o que acontece no exterior, e a Igreja é chamada a desempenhar seu papel nesta iniciativa. Para a igreja no Ocidente, isso significa suporte institucional e financeiro a projetos missionários interculturais. Para a igreja no não Ocidente, significa funcionar como uma instituição, paralela às sociedades de missão, que oferece um recipiente no qual as missões poderiam colocar seus convertidos.

Essa visão de missão levou a vários problemas. A missão é reduzida à tarefa de levar o evangelho a lugares onde ele não é conhecido. Além disso, missão e Igreja são coisas distintas. Existem dois órgãos institucionais paralelos: as organizações de missão estão comprometidas com a iniciativa missionária, e as congregações locais são comunidades que a apoiam. Além disso, isso leva a igrejas sem missão e a organizações missionárias que não são igrejas. As igrejas são reduzidas a seu papel pastoral e tornam-se introvertidas. As organizações de missão realizam seu trabalho fora das estruturas eclesiais. Por fim, missão é uma atividade realizada em culturas não ocidentais. Se a Igreja quisesse recuperar seu caráter missionário intrínseco, essas suposições básicas teriam de acabar. Isso começou a acontecer no início do século 20.

Na década de 1930, Hendrik Kraemer levantou a questão que daria o tom: “A Igreja e todos os cristãos [...] são confrontados com a pergunta: ‘Qual é a natureza essencial da Igreja, e qual é sua obrigação para com o mundo?’”[2] William Richey Hogg observa que a teologia da missão respondeu a essa pergunta ao enfatizar que “missão não é um segmento da vida da Igreja. Pelo contrário, a Igreja existe para cumprir uma missão ordenada por Deus”.[3] Não se pode separar missão da Igreja: a Igreja deve ser missionária, e a missão deve ser eclesial.

No entanto, uma eclesiologia missionária consistente não surgiu de imediato, porque não havia estrutura teológica na qual incorporar as percepções teológicas crescentes sobre Igreja e missão. Isso seria resolvido com a noção da missio Dei, a “missão de Deus”. Missão era, sobretudo, a missão do Deus trino, e a missão da Igreja deve ser entendida como participante da missão de Deus. O conceito da missão de Deus foi surgindo aos poucos em meados do século 20. Desde aquela época, “a compreensão de missão como missio Dei foi adotada praticamente por todas as ramificações cristãs” – pela linha principal do protestantismo, pela ortodoxia oriental, pelo catolicismo romano e pelo protestantismo evangélico.[4]

O conceito da missão de Deus foi injetado na corrente sanguínea da ideia de missão pela conferência global do Concílio Missionário Internacional, em

Willingen, na Alemanha, em 1952. A iniciativa em Willingen era traçar um novo quadro teológico para a missão da Igreja. A declaração final, intitulada “O chamado missionário da Igreja”, começa assim: “O movimento missionário do qual fazemos parte tem sua origem no próprio Deus trino”.[5] O conceito da missão de Deus proveu uma estrutura para reunir e relacionar muitas visões teológicas e missiológicas que se transformaram, ao longo da primeira metade do século 20, em um modelo teológico unificado para missão.

▪

“O movimento missionário do qual fazemos parte tem sua origem no próprio Deus trino. Das profundezas de seu amor por nós, o Pai enviou seu próprio Filho amado para reconciliar consigo todas as coisas, para que nós e todos os homens pudéssemos, por meio do Espírito, ser feitos um nele com o Pai naquele amor perfeito que é a natureza de Deus.”

“A Statement on the Missionary Caüing of the Church”. p. 189.

▪

Uma série de novos avanços teológicos em estudos bíblicos e na teologia sistemática foi usada para criar a noção da missão de Deus:

• Escritura: Uma abordagem teológica bíblica, que entende a Bíblia como uma narrativa unificada dos atos salvíficos de Deus na história, dominou o movimento ecumênico nesse momento.[6] A missão trina de Deus é entendida de forma narrativa. Ela se manifesta na história que se desenrola sobre os poderosos atos de redenção que culminam em Jesus Cristo e no envio do Espírito e da Igreja. A missão da Igreja é uma parte dessa história.

• Escatologia: Jesus anunciou o evangelho do reino. O reino como o objetivo final da história universal entrou para a história nele; já está aqui, mas ainda não

chegou em plenitude. Isso significava que a Igreja devia compreender sua participação na missão de Cristo em termos do vasto alcance que o reino teria sobre a criação. Além disso, missão é o significado do período “já, mas ainda não” do reino.

• Cristologia: Uma vez que a missão da Igreja é continuar a missão de Jesus, é o esquecido ministério terreno dele em suas muitas dimensões que recebe nova ênfase. Mas essa ênfase não tira o significado universal de sua morte e ressurreição, em que ele realiza e inaugura o reino, nem diminui sua autoridade cósmica em sua ascensão ou sua natureza divina.

• Soteriologia: A salvação realizada por Cristo é a que restaura a criação e é tão ampla quanto à criação, e assim a Igreja é enviada para incorporar e anunciar uma salvação que é igualmente abrangente.

• Pneumatologia: O Espírito deve ser entendido em termos da escatologia e da missão. Ele é uma dádiva do fim dos tempos que traz para a história os poderes da era que há de vir. Ele dá essa vida da nova criação à Igreja e capacita-a para dar testemunho na vida, nas palavras e nas ações. A missão da Igreja está arraigada na missão do Deus trino. Há dois lados nessa nova ênfase. Primeiro, a missão é, sobretudo, a missão de Deus. A ênfase principal está no que Deus está fazendo para a restauração do mundo. Só então consideramos a missão da Igreja enquanto participa da obra redentora de Deus. Segundo, a missão é definida em termos da obra trina de Deus. É essa participação na missão do Deus trino que dá à Igreja seu papel na história de Deus e, portanto, sua identidade missionária. A Igreja assume seu papel na missão amorosa do Pai de restaurar a criação uma vez que ela é realizada na missão do reino do Filho e cumprida até os confins da terra no poder do Espírito.

▪

“Se a Igreja contemporânea realmente compreendesse e vivesse a verdade de que a missão é a mãe da teologia e a teologia, a mãe da missão, ou seja, se a

Igreja estivesse inebriada com o Deus trino, ela seria transformada e seria um poderoso transformador da cultura.”

Ross Hastings, Missional God, Missional Church. p. 250.

Missão é, antes de tudo, a atividade de Deus. O impulso missionário flui do amor de Deus para reconciliar seu mundo alienado. O Pai envia o Filho para reconciliar consigo todas as coisas. Jesus cumpre a missão para a qual foi enviado em sua vida, morte e ressurreição. Com base na obra consumada de Cristo, o Pai e o Filho enviam o Espírito para continuar a obra de renovação de Deus no mundo até os confins da terra. O Espírito é o Espírito missionário de Jesus que opera tanto na Igreja como no lugar, ou locus, de salvação e por meio da Igreja como um canal e instrumento de sua salvação para os outros. Ao reunir seu povo para sua obra de salvação, o Espírito o constitui como uma comunidade de testemunhas. O Filho também envia a Igreja no poder do Espírito: “Assim como o Pai me enviou, eu os envio” (Jo 20.21). Portanto, a Igreja é levada a participar da missão, da obra salvífica de Deus.

Missão é, antes de tudo, a atividade de Deus. O impulso missionário flui do amor de Deus para reconciliar seu mundo alienado.

A terminologia do “envio” é fundamental. O Pai envia o Filho para realizar sua obra redentora. O Pai e o Filho enviam o Espírito para incluir seu povo nessa redenção. O Filho envia a Igreja no poder do Espírito para continuar sua missão. A missão é, em primeiro lugar, de Deus, mas ele inclui a Igreja. A missão da Igreja é participar do envio de Deus. Como Jesus foi enviado, ela é constituída como um povo enviado.

É importante evitar um mal-entendido que pode acontecer quando a missão de Deus é reduzida exclusivamente a uma metáfora de envio: ela pode facilmente ignorar o Antigo Testamento. Se o primeiro movimento é o envio do Filho pelo Pai, já estamos nos Evangelhos! E assim a missão de Deus precisa ser entendida de uma forma narrativa à medida que se desdobra na história das Escrituras. A obra do Pai começa em Israel, e isso não pode ser ofuscado. O envio é uma importante metáfora bíblica, especialmente no Evangelho de João, mas é apenas uma metáfora. Igualmente importante é a metáfora da participação como povo de Deus na missão de Deus. Sem dúvida, aqueles que originalmente falavam da missão de Deus entendiam bem isso. No entanto, quando a missão do Deus trino é reduzida a uma breve fórmula teológica baseada na metáfora do envio, o Antigo Testamento e a qualidade narrativa da missio Dei podem facilmente ser menosprezados.

Com essa noção da missão de Deus, as suposições colonialistas que tomaram conta da ideia de missão na primeira parte do século 20 sucumbiram e foram substituídas por um novo modelo teológico. Expressar a natureza da Igreja como entidade participativa da missão de Deus é algo que a liberta de qualquer equívoco não missionário. Também exime a missão de ser definida exclusivamente em termos geográficos. A Igreja é enviada por Deus a toda área habitada do mundo para manifestar de modo visível e dar a conhecer as boas-novas. A missão define a identidade e ser da Igreja. A Igreja é missional e a missão, eclesiástica.

Hendrikus Berkhof compartilha uma perspicaz reflexão teológica sobre a eclesiologia missional (embora ele não a chame assim) que reúne sistematicamente muitas destas formulações e liga-a à reflexão teológica sobre a Igreja ao longo da história.

Berkhof analisa a Igreja em termos do caráter triplo que ela tem.[7] Primeiro, a Igreja é considerada uma instituição. Por meio de várias atividades e ministérios, a Igreja é organizada em uma instituição societária particular que ministra Cristo às pessoas. Esses ministérios têm várias facetas, tais como pregação e ensino,

sacramentos e comunhão, liderança e diaconato. Todas servem a um propósito: ministrar a nova vida de Cristo às pessoas. Segundo, a Igreja pode ser entendida como uma comunidade. É uma rede de relacionamentos na qual somos responsáveis uns pelos outros. Uma diversidade de dons é dada com o intuito de servir ao corpo e edificá-lo. É uma comunidade unida em uma partilha comum que manifesta e nutre a nova vida em Cristo de forma coletiva.

A missão define a identidade e ser da Igreja. A Igreja é missional e a missão, eclesiástica.

Berkhof diz, no entanto, que “não basta determinar esse caráter duplo da Igreja”.[8] Devemos também entender a Igreja de um terceiro modo: em termos de sua orientação para o mundo. O objetivo final da Igreja não pode ser a edificação do cristão individual pela Igreja como instituição ou mesmo como comunidade eclesiástica; antes, deve ser a renovação de toda a raça humana, de toda a vida da raça humana e de toda a criação. Esse é o objetivo da obra redentora de Deus consumada em Cristo. Assim, a Igreja está posicionada entre Cristo e a salvação do mundo inteiro com o chamado a mediar as boas-novas para o mundo.

Este terceiro aspecto da Igreja – sua orientação para o mundo – não é simplesmente um adendo ou um ministério importante seu; é muito mais importante do que isso. Berkhof fala de uma corrente que vai de Cristo ao mundo: Cristo é mediado para a congregação enquanto ela se reúne; a congregação, então, torna-se mediadora de Cristo para o mundo. “Nessa corrente, o mundo vem por último, mas é o objetivo que dá significado e propósito aos elos anteriores. Tudo o que veio antes serve a esse objetivo, mesmo quando ele não está deliberadamente declarado.”[9] Na verdade, a Igreja é mal compreendida se esse aspecto da eclesiologia for negligenciado. O significado de tal entendimento exige que repensemos toda a eclesiologia a partir do ponto de vista da relação da Igreja com o mundo.

-

“A Igreja é, por natureza e chamado, em primeira e última instância, um corpo apostólico [...] Com ‘corpo apostólico’ queremos dizer que ela é ‘enviada’ ao mundo, tem uma ‘missão’ específica. Ela tem uma mensagem para o mundo inteiro que deve ser anunciada. Embora possa ser considerado uma pretensão infundada ou visto como uma arrogância insuportável, o fato aí está, e, sem a compreensão genuína desse fato, não pode haver compreensão real da Igreja cristã. Como um corpo apostólico, a Igreja é comissionada para proclamar – por seu kerygma dos atos salvíficos de Deus em Cristo, por sua koinonia como uma nova comunidade, vivendo pelos laços de paz e caridade – a mensagem da relação de Deus com o mundo e a raça humana, e o propósito de Deus para eles. Essa mensagem tem de chegar a todos os homens, em todas as terras, em todas as situações e civilizações, em todas as condições, esferas e circunstâncias da vida, testemunhando, assim, a ordem redentora de Deus em Jesus, por palavra e ação.”

Hendrik Kraemer, Religion and the Christian Faith. p. 17-18.

-

Portanto, a Igreja deve ser entendida em termos de seu caráter triplo: primeiro, a Igreja é uma instituição, uma totalidade de estruturas e atividades; em seguida, é uma comunidade, uma totalidade de relações pessoais que compartilham a salvação de maneira coletiva; e, por fim, é uma totalidade de influências no mundo como sal e fermento.

Berkhof narra o desenvolvimento histórico da eclesiologia. O aspecto institucional da Igreja dominou a história da igreja ocidental, enquanto a ênfase na comunidade evoluiu apenas a partir do tempo da Reforma. Hoje, o movimento missionário e a secularização do Ocidente enfatizam a importância de recuperar a dimensão da orientação da Igreja para o mundo. A reflexão teológica sobre essa orientação externa da eclesiologia desenvolveu-se nos círculos missionários ao longo do século 20, mas não penetrou a teologia oficial, exceto em Karl

Barth. Talvez os reformadores possam ser perdoados por não reconhecerem essa dimensão missional, mas “quem hoje, em termos teológicos ou práticos, ainda a ignora como uma marca central é indesculpável”.[10]

Existem duas maneiras – sacralização e secularização – pelas quais a Igreja pode se recusar a aceitar sua natureza missionária. Qualquer uma delas é desobediência e traição.[11] Na primeira, sacralização (ou igrejismo), o povo de Deus permanece dentro dos limites da igreja institucional. Ele está focado em seus ritos, linguagem e formas institucionais. Está preocupado apenas com sua vida institucional. Nesse sentido, a igreja tornou-se introvertida e egocêntrica. Na segunda, secularização (ou mundanismo), o povo de Deus está tão imerso no mundo que se assemelha e se conforma às correntes idólatras da cultura. Aqui a solidariedade com a cultura vence a antítese. Nos dois sentidos, a Igreja evita o choque, a ofensa e o sofrimento provocados por um encontro missionário com o mundo. A segunda – mundanismo ou secularização – é uma traição visível e logo provocará uma reação. Mas a primeira – igrejismo ou sacralização – é muito mais religiosa e respeitável, e, portanto, dissimulada. Não haverá a mesma repercussão. Assim, a tentação da primeira é muito maior, mas não é menos perigosa nem infiel que a segunda.

Existem duas maneiras – sacralização e secularização – pelas quais a Igreja pode se recusar a aceitar sua natureza missionária. Qualquer uma delas é desobediência e traição.

Compreender a missão em termos da missão de Deus e da natureza mis-sional da Igreja será fundamental para o restante deste livro. Missão é, em primeiro lugar, a obra de Deus; é a missão de Deus. A Igreja participa da missão de Deus e, portanto, é missional por sua própria natureza. Alicerçadas nessa base teológica estão muitas atividades diferentes que realizam a missão de Deus no mundo. Neste livro, discutirei muitas delas: evangelismo, obras de misericórdia e justiça, o chamado dos cristãos na arena pública, um encontro missionário com a cultura

e com outras religiões, missão urbana, implantação de igrejas e missões interculturais que levam o evangelho a lugares onde ele não é conhecido. Todas estão arraigadas na missão de Deus para o mundo. Todas estão arraigadas no novo ser do povo de Deus que o constitui como um povo missional. O restante do livro sempre assumirá essas convicções teológicas fundamentais sobre a missão e se desenvolverá com base nelas.

Dimensão missional e intenção missional. Uma segunda distinção entre dimensão missionária e intenção missionária também ajuda na descrição da missão. Em meados do século 20, o alcance da missão continuou a aumentar de modo a incluir tudo o que a Igreja estava fazendo. Os defensores da missão estavam preocupados com a ideia de que as tarefas evangelísticas e missionárias mais específicas pudessem ser afetadas nesse entendimento ampliado da missão. Stephen Neill notoriamente advertiu que, se tudo é missão, então, nada é missão. Por um lado, houve um reconhecimento do alcance abrangente da missão que estava surgindo. De fato, isso refletia o ensino das Escrituras sobre o alcance cósmico do evangelho. Por outro lado, a ampliação da missão tinha o potencial de deixar para trás atividades intencionais que tinham como objetivo deliberado um testemunho de Cristo para aqueles que ainda não o conheciam.

Stephen Neill notoriamente advertiu que, se tudo é missão, então, nada é missão.

Surgiu uma importante distinção entre a dimensão missional e a intenção missional. Lesslie Newbigin observa que isso faz a distinção “entre missão como uma dimensão de toda a vida da Igreja e missão como principal intenção de certas atividades. Uma vez que a Igreja é a missão, há uma dimensão missionária de tudo o que a Igreja faz. Mas nem tudo que a Igreja faz tem uma intenção missionária”; pode-se considerar que certas atividades tenham uma intenção missional quando são “uma ação da Igreja no sentido de ir além das fronteiras de sua própria vida para dar testemunho de Cristo como Senhor entre aqueles que

não o conhecem, e quando a intenção geral dessa ação é que eles sejam trazidos da incredulidade para a fé".[12]

Uma vez que toda a vida da Igreja, tanto como uma comunidade reunida como quando está espalhada por todo o mundo, é o meio visível pelo qual o Espírito Santo continua sua missão no mundo, toda a vida da Igreja participa do caráter do testemunho. Todo aspecto da vida do cristão e da comunidade cristã tem uma dimensão missional. No entanto, nem tudo o que diz respeito à vida da Igreja tem uma intenção missional. Nem toda atividade tem, deliberadamente, por objetivo convidar as pessoas a crerem no evangelho e a se submeterem ao senhorio de Jesus Cristo. A adoração não tem uma intenção missional. Ela pode muito bem dar testemunho ao descrente (veja 1Co 14.23-25) e, assim, possui uma dimensão missional uma vez que torna conhecida a presença de Deus no meio de seu povo. Mas sua intenção é render louvor a Deus. Em nossa vida diária, o foco do casamento, por exemplo, não é evangelístico; é uma união amorosa e sacrificial entre um homem e uma mulher. No entanto, ele tem uma dimensão missional ao apontar para a obra de renovação de Cristo quando um casal cristão assume o projeto de Deus para sua criação. O mesmo acontece, por exemplo, com nosso chamado na arena pública, com o uso que fazemos de nosso tempo livre, com nossa vida entre vizinhos e amigos, com o modo como tratamos a criação não humana, com o modo como usamos a tecnologia, e assim por diante. E, se Cristo for o Senhor de toda a vida humana, então, nossa vida toda fará parte da missão de Deus enquanto direciona os outros para o governo soberano e o poder de renovação de Deus. Toda a vida cristã tem uma dimensão missional.

É útil considerar a estrutura do testemunho contemporâneo da Igreja Cristã Reformada intitulado Nosso mundo pertence a Deus. Sua estrutura básica é narrativa à medida que revela, tematicamente, a história bíblica. A maior seção é a penúltima, intitulada "A missão do povo de Deus".[13] O testemunho começa assim: "Juntando-se à missão de Deus, a Igreja é enviada com o evangelho do reino", e deixa explícito que "essa missão é central para nosso ser". Afirma o alcance abrangente da missão da Igreja com base no senhorio universal de Jesus: "Jesus Cristo reina sobre tudo. Seguir esse Senhor é servir a ele onde quer que estejamos, sem nos conformarmos ao mundo, sendo luz na escuridão, sal em um

mundo que se corrompe". Os parágrafos seguintes tratam de vários aspectos da vida humana: a santidade de vida e as ameaças a ela na sociedade de hoje, gênero e sexualidade, celibato, casamento e família, educação, trabalho e lazer, economia e negócios globais, ciência e tecnologia, proteção do meio ambiente, política, guerra e manutenção da paz. Em cada área, ele confessa que a Igreja é chamada a se envolver como uma presença que cura ao mesmo tempo em que é testemunha do governo de Jesus Cristo. No entanto, o testemunho de Jesus para convidar outros à fé não é a principal intenção; antes, a fidelidade à intenção de Deus na criação para esses vários setores da vida humana terá uma dimensão missional como um sinal do poder de renovação de Deus.

No entanto, a Igreja também realiza certas atividades com a intenção deliberada de dar testemunho de Jesus Cristo. Fluindo de uma igreja que está ciente de sua dimensão missionária estarão palavras e ações cujo objetivo consciente é apresentar Jesus Cristo e convidar os outros a seguirem-no. Por exemplo: o evangelismo como a proclamação verbal do evangelho é uma atividade definida pela intenção de dar testemunho de Jesus Cristo e convidar o ouvinte à fé. Além disso, uma igreja cuja visão missionária se estende até os confins da terra assumirá projetos planejados de estabelecer um testemunho evangélico entre as pessoas onde não há testemunho. Essas atividades serão deliberadas e intencionais, destinadas a testemunhar o evangelho e convidar à resposta de fé. Certas atividades, portanto, têm uma intenção missional.

▪

"Missão é mais do que uma atividade da igreja entre outras. Não podemos comparar a missão da igreja com incentivar um programa de evangelismo, apoiar missionários no exterior, promover uma ação social para alimentar os pobres da cidade ou combater o tráfico de seres humanos, por mais dignas que sejam tais atividades. Essas atividades são meramente expressões concretas de algo que é muito mais profundo. Não fazemos missões simplesmente. 'Missão' é quem somos. Somos um povo chamado por Deus por amor ao mundo. A existência da Igreja é inseparável de sua missão. Essa identidade missional básica integra tudo o que dizemos e fazemos como Igreja."

Dean Flemming, Recovering the Full Mission of God. p. 258.

Ambos os aspectos da missão são essenciais. Na verdade, um sem o outro frustrará a missão da Igreja. Uma igreja que não está evangelizando e não se preocupa com missões aos povos que nunca ouviram falar de Jesus trai o evangelho. Uma igreja que reduz a missão a atividades evangelísticas limita o alcance do evangelho. E, ao mesmo tempo, remove todo o contexto em que as palavras de testemunho deveriam ser acolhidas. Cada aspecto precisa do outro.

Missão e missões. Outra distinção fundamental relacionada é extremamente útil para se falar de missão da maneira adequada. Ao longo do século 19 e no início do século 20, a missão foi reduzida a missões interculturais, mas as coisas mudaram: a igreja na parte não ocidental do mundo cresceu, e a igreja no Ocidente diminuiu. Uma visão mais ampla de missão ameaçou a tarefa missionária intercultural da Igreja. Na verdade, era importante ampliar a missão à luz do papel da Igreja na história bíblica. Mas, ao mesmo tempo, também era essencial "identificar e distinguir a tarefa missionária estrangeira dentro da Missão da Igreja como um todo".[14]

Newbigin faz distinção entre missão e missões.[15] Considerando que missão é o chamado total da Igreja para tornar conhecido o evangelho enquanto ela participa da missão de Deus, missões são iniciativas particulares dentro dessa missão da igreja como um todo "que tem como principal intenção trazer à existência uma presença cristã em um meio onde antes não havia tal presença ou onde tal presença era ineficaz".[16] Portanto, as missões ainda são uma parte essencial da missão contínua da Igreja. Uma vez que a missão da igreja é até os confins da terra, ela continuará a ser importante para identificar onde há povos que não ouviram as boas-novas e iniciar um testemunho do evangelho nesses lugares.

Newbigin faz distinção entre missão e missões.

Uma ampliação da missão não deve ofuscar as missões. De fato, as missões são importantes para manter a dimensão missional em toda a vida. Embora “a Igreja seja missão, ainda precisamos de ‘missões’ para que ela possa ser, de fato, isso [...] Isso não serve para eximir o resto da Igreja da responsabilidade missionária, mas para assegurar que toda a sua vida seja missionária”.[17] Ainda é importante identificar a necessidade em todo o mundo e comissionar indivíduos com dons e com chamado para levar o evangelho a esses lugares. Se nossa resposta ao movimento missionário moderno que reduz missão a “missões” acaba por ofuscar as missões, perdemos de vista o horizonte bíblico dos “confins da terra”. Há muito mais a ser dito sobre missões, e voltaremos a esse aspecto do chamado missional da Igreja no capítulo final deste livro.

REFLEXÃO MISSIONAL SOBRE A TEOLOGIA

É importante não apenas refletir sobre a missão propriamente dita, mas também observar outros temas na teologia que moldam nossa compreensão de missão. Nossos entendimento e prática de missão serão, fundamentalmente, moldados por comprometimentos teológicos fundamentais. Por exemplo: nossa compreensão do evangelho, de Cristo, da salvação, do Espírito Santo, da Igreja, do pecado, da humanidade, da natureza e interpretação das Escrituras e de outros itens formará nossa visão da missão em um nível profundo, normalmente de modo inconsciente.

“Precisamos de uma agenda missiológica para a teologia, não apenas de uma agenda teológica para a missão; pois a teologia, se entendida corretamente, não tem outra razão de existir senão a de acompanhar criticamente a missio Dei. Portanto, a missão deveria ser o tema de toda a teologia.”

David J. Bosch, Transforming Mission. p. 494. [Missão Transformadora]

No início deste capítulo, apontamos uma mudança fundamental na teologia da missão na metade do século 20. Esse novo entendimento a respeito de missão estava arraigada na missão de Deus e em seu correlativo necessário, a natureza missional da Igreja. Essa mudança, observamos, ocorreu somente por causa de novas compreensões em outras áreas da teologia: Escritura, escatologia, cristologia, salvação e o Espírito. Esse exemplo histórico mostra que é necessário não apenas refletir teologicamente sobre a missão, mas também refletir em termos missionais sobre a teologia. Como diz Harvie Conn, a "questão não diz respeito simplesmente, ou apenas, ou em grande parte, a missões e ao que elas são. A questão diz respeito também à teologia e ao que ela faz".[18] Neste capítulo, darei alguns passos iniciais no sentido de uma teologia missional, abordando brevemente uma série de tópicos teológicos da Escritura que reforçam a autêntica missão hoje.

"De uma teologia da missão a uma teologia missional." David Bosch expressa isso em termos de passar de uma teologia da missão para uma teologia missional. É uma reflexão teológica não apenas sobre a missão em si nas Escrituras, mas também sobre toda a gama dos loci teológicos que influenciarão nossa visão do chamado missional feito à Igreja. Quando se investiga interpretações reducionistas da missão de maneira mais profunda, quase sempre se encontra na base uma cristologia deficiente, uma má interpretação do evangelho, uma compreensão individualista da humanidade, do pecado e da salvação ou uma variedade de outras crenças teológicas que definem nossa visão de missão, mesmo que geralmente sejam mantidas em um nível subconsciente.

Se entendemos corretamente a natureza missional da teologia, isso não deveria nos surpreender. "A formação da Igreja para a missão deve ser a força

motivadora que molda e estimula nossos esforços teológicos em todo o seu caráter diverso e distintivo".[19] Separar a teologia da missão da Igreja distorce a natureza da teologia. E assim J. Andrew Kirk justamente comenta que "a teologia, por sua natureza, é missionária".[20] E, de igual modo, Bosch diz: "Assim como a Igreja deixa de ser Igreja se não for missionária, a teologia deixa de ser teologia se perder seu caráter missionário".[21]

Separar a teologia da missão da Igreja distorce a natureza da teologia.

▪

"Intuitivamente, a igreja do Terceiro Mundo está fazendo uma descoberta. A teologia sistemática não é simplesmente uma combinação coerente de universais supraculturais. É uma compilação da história ocidental do dogma. E essa história, no processo de compilação, perdeu sua ênfase missiológica. O efeito desse processo nas igrejas ocidentais destrói igualmente a missão."

Harvie Conn, The Missionary Task of Theology. p. 19.

▪

As teologias missionais da igreja do Terceiro Mundo apresentam um desafio às teologias não missionais do Ocidente. Seguindo o teólogo sistemático Martin Kahler, que argumentou, em 1908, que na Igreja primitiva a missão era a mãe da teologia, Bosch acredita que os primeiros teólogos da Igreja "escreviam teologia em prol da missão", e que isso "é o que está ocorrendo na África hoje".[22] Da mesma forma, Johannes Aagaard diz que na Ásia "a teologia, de certa forma, tornou-se missiologia, enquanto, ao mesmo tempo, a missiologia tornou-se teologia. É provavelmente a coisa mais importante que aconteceu nas igrejas asiáticas".[23] As teologias latino-americanas – católicas, evangélicas, libertacionistas – também são frutos da missão, uma vez que a igreja tem

procurado considerar seu contexto de injustiça e opressão com o evangelho. Bosch conclui, de modo justo, que “as teologias do Terceiro Mundo são missionárias, enquanto as teologias do Primeiro Mundo não o são” e, assim, espera que “as teologias do Terceiro Mundo venham a se tornar uma força de renovação no Ocidente”.[24]

A importância de uma nova reflexão missional sobre a teologia é evidente quando Bosch diz que, “a menos que desenvolvamos uma teologia missionária, não apenas uma teologia da missão, não conseguiremos nada além de apenas remendar a Igreja”.[25] Na última parte deste capítulo, considero brevemente uma série de motivos teológicos. Orientando meu tratamento bastante seletivo e breve estão questões do tipo: Quais questões teológicas são importantes para a missão da Igreja hoje, especialmente no Ocidente? Como essas questões significativas foram distorcidas ou negligenciadas por causa da história cultural ocidental? Começo com a reflexão teológica sobre a salvação por causa de sua importância óbvia para a missão. Mas fica claro que, ao discutir a doutrina da salvação (soteriologia), uma série de outros temas teológicos muito ligados a ela necessariamente surge – escatologia, cristologia, o Espírito, Igreja, humanidade, pecado, Escritura – e exige ser tratada brevemente.

Salvação. Há um desejo religioso universal de salvação entre os seres humanos. Na essência da fé cristã está uma história de salvação cósmica: diante do cenário da criação e da rebelião humana, a Bíblia narra a história em que os atos poderosos de Deus, voltados para a salvação de sua criação, encontram seu centro em Jesus Cristo. É nessa história de salvação, cujo clímax é Jesus como o Salvador, que o povo de Deus encontra sua identidade e seu papel. Como povo, ele é levado à obra de Deus para que possa experimentar e mediar a salvação divina aos outros. Portanto, não é de admirar que, uma vez que a salvação é “a questão mais profunda e mais fundamental da humanidade”, o motivo “soteriológico” sempre foi “o coração palpitante da missiologia”.[26]

Mas o que é salvação? E qual é seu alcance? “Os cristãos diferem no modo

como conceituam a salvação, que, por sua vez, determina o modo como abordam missão".[27] Certamente, nosso entendimento a respeito da salvação influencia muito o modo como pensamos em missão e a praticamos. "Na verdade", escreve P. R. Parushev, "nosso entendimento com respeito à salvação é provavelmente o determinante mais fundamental no momento em que decidimos o modo como lidamos com missões".[28] Tanto o alcance quanto a natureza da salvação causarão um impacto na missão da Igreja.

Quatro equívocos interligados acerca da natureza e do alcance da salvação muitas vezes tiveram um efeito prejudicial na missão da Igreja. Primeiro: a salvação foi reduzida à pessoa individual. Às vezes é reduzida ainda mais à alma individual, concebida como a parte espiritual da pessoa.[29] Segundo: a salvação foi entendida em termos sobrenaturais; tem a ver com escapar deste mundo quando a pessoa morre e ir para o céu. Terceiro: a salvação foi colocada principalmente em termos futuros; a salvação é algo que acontece no final de nossa vida, quando morremos. Por fim, a salvação é concebida como algo que Deus faz em nós e por nós, mas não por meio de nós por amor ao mundo inteiro. Em outras palavras, o povo de Deus é o recipiente, mas não o canal, da salvação de Deus. Somente quando corrigirmos essas noções equivocadas da salvação é que, como diz N. T. Wright, "descobriremos a base histórica para a missão integral da Igreja".[30]

No Novo Testamento, a salvação era entendida dentro de uma estrutura escatológica. A salvação estava ligada à vinda do reino de Deus, a restauração do governo de Deus sobre toda a vida humana e toda a criação. No Evangelho de Lucas, por exemplo, a salvação vem com a chegada do reino de Deus em Jesus. Lucas usa a palavra "salvação" de uma maneira holística para descrever a renovação de toda a vida humana – econômica, social, política, física, religiosa. Para Paulo, a nova criação irrompeu no presente, e, assim, a salvação se estende até a criação não humana, como também a toda a vida humana. Foi nos primeiros séculos da Igreja, quando o evangelho se deparou com a filosofia grega, que essa "expectativa escatológica se desvaneceu"; cada vez mais, "a salvação era a redenção da alma individual no além, o que aconteceria por ocasião do apocalipse miniaturizado da morte do indivíduo cristão".[31]

Lucas usa a palavra “salvação” de uma maneira holística para descrever a renovação de toda a vida humana – econômica, social, política, física, religiosa.

Essa visão individualista e sobrenatural da salvação foi aceita, de certo modo, pelo movimento pietista do século 17 e ainda está presente no evangelicalismo popular hoje. E, por esse motivo, teve um impacto decisivo e formativo na compreensão e prática de missão. Mas está claro, mesmo nesse breve esboço, que uma doutrina de salvação não se sustenta sozinha; uma série de consequências doutrinárias estão entrelaçadas com esse ponto de vista concernente à salvação. Notamos que o cenário escatológico da salvação – o reino dos Evangelhos – é uma fatalidade. O reino é deslocado para um futuro céu ou é confinado à pessoa interior. É também verdade que a cristologia pode ser colocada a serviço dessa soteriologia individualista e sobrenatural. Discussões sobre Cristo podem se concentrar em definir a divindade e a humanidade de Cristo, separando sua pessoa de sua obra. A cruz pode ser interpretada principalmente, se não exclusivamente, em termos da expiação substitutiva, que oferece salvação à pessoa individual uma vez que Cristo assume a culpa dela. Além disso, o papel do Espírito nesse contexto é aplicar a obra de Cristo ao indivíduo. A Igreja é reduzida a um mediador da salvação para os fiéis, canalizando a salvação para membros individuais por meio da Palavra e do sacramento. A humanidade é entendida principalmente como um grupo de indivíduos distintos; o pecado, como desobediência e culpa de pessoas individuais, e a ética, como escolhas e conduta pessoais morais. Tal visão ofusca uma verdadeira compreensão da humanidade, que é uma solidariedade cultural e comunal em torno de uma fé religiosa e visão de mundo comum. Também ignora o modo como estruturas e poderes pecaminosos em ação na cultura subvertem a vida comunal.

Embora seja descrito em termos muito gerais, o retrato anterior nos ajuda a ver como esse tipo de teologia teve um efeito formativo em nosso entendimento de missão no evangelicalismo popular. O problema não é tanto o fato de essas

ênfases serem antibíblicas. Na verdade, defender a divindade e a humanidade de Jesus em nossos dias ainda é, fundamentalmente, importante; a expiação substitutiva é central para a fé bíblica; o Espírito traz salvação à pessoa individual; os seres humanos são agentes morais de responsabilidade, e pecado é desobediência individual. Todas essas afirmações doutrinárias certamente expressam temas bíblicos. O problema é que grandes áreas do ensino bíblico são negligenciadas e mesmo distorcidas quando a salvação é equivocadamente reduzida ao indivíduo e entendida no sentido de ir para o céu quando se morre. Ou, em outras palavras, essas verdades encontram seu lugar na história errada: a história de como Jesus salva os indivíduos para viverem no céu.

G. C. Berkouwer fala de um "egocentrismo soteriológico" que tem marginalizado o escopo cósmico da história bíblica. Ele continua: "Tal compreensão não repudia o que a Bíblia diz sobre a nova terra; ela simplesmente a ignora. A perspectiva cósmica simplesmente não é assimilada pela expectativa maior [...] É como se a perspectiva da criação fosse obliterada na escatologia e se tornasse supérflua por causa da salvação [individual]".[32] De igual modo, N. T. Wright diz que nos últimos duzentos anos "enfatizamos demasiadamente o indivíduo às custas da criação de Deus como um todo". O problema é que, quando "começamos com a esperança futura do indivíduo, há sempre o risco de que, pelo menos por implicação, entendamos isso como o verdadeiro centro de tudo e tratemos a esperança da criação como um mero enfeite".[33] Ele, então, estrutura seu argumento seguinte de acordo com o modelo bíblico em termos da "esperança em larga escala de todo o cosmos, o grande drama dentro do qual estão inseridos nossos pequenos dramas, por assim dizer, a peça dentro da peça. Qual é o propósito de Deus para o mundo como um todo?"[34] Da mesma forma, Bosch afirma que, quando a salvação "se refere apenas a algo que acontece a um indivíduo após a morte", tal "percepção a-histórica e sobrenatural da salvação é espúria".[35]

Uma percepção mais fiel à lógica teológica da história bíblica, que nutrirá uma missão robusta, é cósmica, comunal e individual. O objetivo de Deus é uma renovação cósmica que inclua criação e cultura; ele escolhe uma comunidade para incorporar e tornar conhecido esse futuro; e os indivíduos são chamados a se juntar a essa comunidade, assumir a responsabilidade e desempenhar seu

papel na história maior. O individualismo de nossa teologia protestante é o resultado da “profunda personalização da fé cristã” que aconteceu na Reforma. Essa “união da Palavra de Deus e do indivíduo” foi singular na história cristã “e nunca pode ser desfeita”.[36] No entanto, para evitar que essa personalização do evangelho distorça o testemunho bíblico, ela deve ser corretamente inserida no contexto cósmico e comunal da narrativa das Escrituras. É ali que ela encontra seu devido lugar e, de fato, se desenvolve.

O objetivo de Deus é uma renovação cósmica que inclua criação e cultura; ele escolhe uma comunidade para incorporar e tornar conhecido esse futuro; e os indivíduos são chamados a se juntar a essa comunidade, assumir a responsabilidade e desempenhar seu papel na história maior.

É importante reconhecer que esses compromissos confessionais individualistas e sobrenaturais causam um grande impacto na missão da Igreja. Sob essas visões equivocadas, o escopo abrangente da missão ao longo de toda a extensão da vida humana – o testemunho em toda a nossa vida, nos atos de justiça e de misericórdia e na palavra – limita-se ao evangelismo. Além disso, o evangelismo limita-se a apresentar Jesus como Salvador a pessoas individuais que podem encontrar perdão por causa da morte substitutiva de Cristo e ir para o céu viver com Deus para sempre quando morrerem. Mais uma vez, ainda há uma verdade necessária e poderosa nessa visão. De fato, o evangelismo de pessoas individuais é essencial para a missão da Igreja; encontramos perdão da culpa do pecado porque Cristo morreu em nosso lugar; iremos para o céu quando morrermos (por enquanto, como um estado intermediário, mas, um dia, nosso corpo será ressuscitado dentre os mortos na criação renovada, e essa é nossa esperança); nosso relacionamento com Deus restaurado nesta vida será percebido de maneira mais plena na era vindoura. Mas, novamente, o problema não é tanto o que se afirma quanto o que se omite por causa do contexto ou da trama que dá significado a essas verdades.

O que se faz necessário é uma compreensão mais robusta e bíblica da salvação. No entanto, isso implica uma revisão de algo que vai além da soteriologia. Muitos componentes teológicos estão inextricavelmente ligados a esse entendimento relativo à salvação. Portanto, existe a necessidade de uma renovação missional da teologia que reforçará um entendimento mais abrangente e substancial da missão. Aqui só posso esboçar brevemente algumas das características de uma compreensão assim.

Evangelho. A missão da Igreja é incorporar e anunciar o evangelho. A palavra "evangelho" representa a palavra grega comum para "boas-novas" (euangelion). Mas o que são boas-novas? É precisamente aqui que o mal-entendido pode deformar nossa compreensão de missão: no evangelicalismo popular há uma série de reduções do evangelho que tem causado um impacto prejudicial na missão. Já observamos várias delas, como, por exemplo, as boas-novas serem distorcidas como uma mensagem sobre como um indivíduo pode ir para o céu. No entanto, tanto o aspecto sobrenatural como o individualista dessa mensagem deturpam o evangelho. O evangelho tem a ver com a restauração de toda a criação e de toda a vida humana em Cristo.

Existem outros sentidos: o evangelho é reduzido à cruz e, ainda mais estreitamente, à expiação substitutiva; o evangelho limita-se aos benefícios da justificação pela fé e pelo perdão. Esses certamente são elementos verdadeiros e essenciais do evangelho. No entanto, o evangelho está centrado em toda a obra de Cristo – vida, morte, ressurreição, ascensão, retorno –, não apenas em sua morte. Além disso, há muitas imagens bíblicas que interpretam o que Deus realizou na crucificação de Jesus, não apenas a expiação substitutiva. E, por fim, somos apresentados a muitas dádivas mediante a obra de Cristo, não apenas à justificação e ao perdão.

Às vezes esse estreitamento do evangelho acontece porque ele foi condensado a uma fórmula a ser usada no evangelismo: "Você é um pecador, mas há uma boa notícia: Cristo morreu por seus pecados, e, se você crer nele, será perdoado e justificado." Pura verdade! Mas o evangelho é muito mais do que isso.

Certamente, o ponto de partida para entender o evangelho é reconhecer que o próprio Jesus é o primeiro a proclamar as “boas-novas”. O que ele quis dizer com “evangelho”? O evangelho de Jesus foi um evangelho do reino de Deus (Mc 1.14-15). O anúncio de Jesus deve ser entendido como o momento culminante, o cumprimento e centro de toda a história bíblica. O contexto dessa terminologia encontra-se em Isaías 52.7-10: as boas-novas, Deus reina! O governo de Deus sobre toda a criação e toda a vida humana está sendo restaurado. É nesse sentido que a história da missão de Deus como um todo tem seguido desde o começo. Ela está agora aqui; é revelada e se cumpre na pessoa e na obra de Cristo.

Portanto, o evangelho é uma mensagem de que, na pessoa de Jesus Cristo e nos eventos de sua vida, morte, ressurreição e ascensão, Deus revelou e realizou o objetivo da história de redenção narrada no Antigo Testamento: a restauração de toda a criação e a integridade da vida humana para, mais uma vez, viver sob o governo de Deus. Note nessa descrição quatro coisas: o evangelho se concentra na pessoa e na obra de Jesus Cristo, especialmente, mas não somente, em sua morte e ressurreição (1Co 15.1-8; cf. Rm 1.1-4; 2Tm 1.10; 2.8); sua obra é um cumprimento da história do Antigo Testamento; tem a ver com a restauração do governo de Deus sobre sua criação, incluindo a humanidade; é universal, incluindo, portanto, toda a criação e a vida humana como um todo.

Escatologia. Assim, a salvação e o evangelho devem ser entendidos dentro de seu contexto escatológico original. Se quisermos seguir a lógica da história bíblica que se move do cósmico, passando para o comunal, ao individual, o evangelho do reino como a renovação do reinado cósmico de Deus sobre todas as coisas deve ser o ponto de partida. Às vezes a palavra “escatologia” é usada para falar apenas dos eventos do fim dos tempos que cercam o retorno de Cristo; no entanto, no anúncio de Jesus o reino do fim está irrompendo na história agora nele e por meio do Espírito.

Devemos começar com o mundo judaico da época e com o modo como seu povo

ouviu esse anúncio. Os judeus esperavam, por fim, uma restauração abrangente do governo de Deus sobre toda a criação, sobre todos os povos, sobre toda a vida humana que chegaria ao fim da história. Por um lado, Jesus diz que seu domínio cósmico já chegou. Por outro, ele desafia as ideias que os judeus tinham de como é isso e diz que o governo de Deus está agora presente nele. O reino de Deus agora tem um rosto humano e um nome: Jesus.

▪

"Uma teologia centrada no Reino que seja digna desse nome se preocupa com todos os aspectos da vida e da sociedade. Muitas vezes, na história da Igreja e na teologia, Jesus foi – e em alguns casos continua a ser – proclamado sem seu Reino. Em face desse tipo de proclamação, ver pessoas tentando encontrar o Reino e a salvação sem Cristo não deveria nos surpreender."

Johannes Verkuyl, "The Biblical Notion of the Kingdom." p. 72.

▪

Essas observações simples começam a corrigir algumas distorções que ocorreram na história da missão. Em primeiro lugar, Jesus não pode ser separado do reino. A salvação do reino é restauradora na natureza e cósmica no escopo. Um entendimento sólido concernente à criação reforça a compreensão judaica (e, portanto, a de Jesus) do reino. É a restauração do governo de Deus sobre a criação. Separar Jesus do reino e reconsiderá-lo meramente como um Salvador pessoal pode levar à compreensão da missão exclusivamente como um anúncio evangelístico de salvação pessoal, o que faz perder de vista a missão na vida pública da cultura. Isso desvincula a salvação do contexto do reino.

Mas, se alguns apresentaram um Jesus destituído de seu contexto do reino, outros se concentraram no reino e permitiram que a pessoa de Jesus desaparecesse no contexto: o reino é separado de Jesus. Portanto, o reino torna-se um programa ideológico ou uma cruzada triunfalista de desenvolvimento social que

já não está ancorado na pessoa e na obra de Jesus – cruz, ressurreição, exaltação. Às vezes, dentro da linha principal das igrejas, a missão, separada de Jesus, torna-se uma questão de mudar estruturas e buscar a justiça, sobretudo, como uma tarefa humana. O relacionamento com a pessoa perde-se no contexto.

Herman Ridderbos mostra como a mensagem dos Evangelhos mantém unidos a pessoa de Jesus e o reino, o contexto pessoal e o contexto escato-lógico do evangelho. Nos Evangelhos sinópticos – Mateus, Marcos, Lucas –, "a vinda do reino de Deus constitui a grande questão ('escatológicá) em jogo e [é] o conteúdo central da pregação de Jesus"; no entanto,"falta no Evangelho de João aquele contexto 'escatológico' dominante".[37] Antes, é a pessoa de Jesus que provê todo o contexto para o Evangelho de João – o "conceito pessoal".[38] Mas isso não é reduzir a salvação a simplesmente um relacionamento pessoal: o Evangelho de João lida com a identidade de Jesus "revelando nele a salvação de Deus em seu amplo significado 'escatológico'".[39] Assim, a pessoa de Jesus e o reino de Deus definem os relatos do Evangelho. A salvação é um encontro pessoal, mas carrega o significado escatológico que inclui toda a criação.

Jesus não pode ser separado do reino. A salvação do reino é restauradora na natureza e cósmica no escopo.

E o evangelho que é revelado na pessoa de Jesus, o reino, já está aqui. O poder de Deus para restaurar toda a vida humana e toda a criação dos efeitos prejudiciais do pecado está agora presente no mundo; o futuro mundo esca-tológico entrou na história na obra de Jesus. Na teologia de Paulo, é na morte e ressurreição de Jesus que os poderes da velha era são derrotados e a nova criação começa, e é no Espírito que a salvação da nova criação se faz presente agora. Para Paulo e os escritores dos Evangelhos, a vitória final e a chegada da salvação completa aguardam o retorno de Cristo. Assim, a salvação não é simplesmente uma realidade futura, mas também presente. E a missão da Igreja é incorporar e mediar ao mundo, até o retorno de Jesus, essa salvação presente.

Cristologia. Acabamos de observar que o reino entra no mundo na pessoa e obra de Jesus, o Cristo, e se faz presente pelo Espírito. Portanto, a escatologia molda a cristologia e a pneumatologia. Um contexto escatológico para a salvação tem várias implicações para nossa cristologia. N. T. Wright comenta: "A Igreja tem tentado repetidamente encaixar seu 'Jesus' em uma narrativa diferente, a história de como a segunda pessoa da Trindade revelou sua divindade e salvou as pessoas de seus pecados para entrarem em um céu incorpóreo".[40] Quando o foco da cristologia está na natureza divina e humana de Cristo e na expiação por pecadores individuais – ambas bíblicas –, outras dimensões da cristologia são excluídas. Por exemplo, a importância da vida de Jesus é negligenciada. Os Evangelhos frequentemente são vistos como histórias da Paixão com uma introdução. Às vezes, simplesmente não sabemos o que fazer com a vida de Jesus. No entanto, as palavras de Jesus em João 20.21 oferecem uma pista: "Assim como o Pai me enviou, eu os envio". A missão do reino de Jesus torna-se um modelo para nossa missão, e devemos explorar os Evangelhos para entender como Jesus revelou o reino em sua vida, em suas palavras e ações.

Dois importantes aspectos da missão se perdem quando se diminui a ênfase na vida de Jesus. Por um lado, não percebemos a importância da comunidade reunida que era central para a missão de Jesus. Gerhard Lohfink afirma que a restauração de um povo santo no meio das nações "foi para Jesus o contexto evidente de todas as suas ações".[41] Por outro, podemos deixar de ver a profunda preocupação de Jesus com os pobres e marginalizados. Teologias evangélicas, católicas e li-bertacionistas vindas da América Latina alertam-nos para o modo como Jesus demonstrou uma preocupação especial com os pobres e marginalizados.[42] Se reunir um povo e buscar a justiça dos marginalizados foi central para a missão de Jesus, então, negligenciar esses componentes da cristologia pode levar-nos a negligenciar essas mesmas coisas em nossa missão também.

"Assim como o Pai me enviou, eu os envio". A missão do reino de Jesus torna-se

um modelo para nossa missão, e devemos explorar os Evangelhos para entender como Jesus revelou o reino em sua vida, em suas palavras e ações.

Além de negligenciar a vida de Jesus, há uma segunda questão cristológica que pode não receber a devida ênfase. Muitas vezes, a cruz e a ressurreição estão separadas da vida e da missão do reino de Jesus. Nos Evangelhos, as narrativas sobre a cruz e a ressurreição não são histórias isoladas para serem interpretadas em termos de categorias teológicas posteriores ou em termos de uma mensagem evangelística. Pelo contrário, a cruz é o lugar onde a missão do reino de Jesus narrada nos Evangelhos é completa e consumada. Todos os poderes que se opõem ao governo de Deus nas narrativas dos Evangelhos encontram sua derrota na morte de Jesus. A ressurreição é a inauguração do reino de Deus do fim dos tempos na história que Jesus anunciou. Esses eventos devem fazer parte da constante narrativa do reino vindouro de Deus anunciado no início do ministério de Jesus. Assim, a cruz e a ressurreição têm as mesmas dimensões cósmicas e comunais que são evidentes no ministério de Jesus.[43]

René Padilla observa que as teorias clássicas da expiação "concentram-se na salvação da alma individual, mas muitas vezes desconsideram o propósito de Deus de criar uma nova humanidade marcada pelo amor sacrificial e justiça em favor dos pobres".[44] A cruz e a ressurreição são eventos cósmicos: a velha era é decisivamente derrotada e o reino, inaugurado. Esses são eventos comunais: a comunidade reunida por Jesus compartilha a salvação cósmica do reino. Mas precisamos não só definir esses eventos firmemente nas narrativas dos Evangelhos; também precisamos das numerosas imagens neotestamentárias da expiação e da ressurreição espalhadas por todas as epístolas para entender corretamente esses eventos. Imagens únicas, como a expiação substitutiva, embora bíblicas, quando isoladas de outras imagens, bem como extraídas de seu contexto histórico-redentor e literário original, são facilmente relidas na narrativa da salvação individualizada e espiritualizada. Precisamos da imagem de expiação da vitória de Cristo, por exemplo, para ajudar-nos a entender o amplo escopo do que a cruz realizou: a derrota de todos os poderes organizados contra o reino de Deus. Precisamos ver a morte e a ressurreição de Jesus como a conclusão dos Evangelhos, nos quais o tema central é a vinda do reino.

Precisamos ver esses eventos como o centro da história redentora da renovação cósmica, na qual o pecado e os poderes são derrotados e uma nova criação é inaugurada.

Dois outros aspectos da cristologia, frequentemente ofuscados, também são importantes para a missão da Igreja. Primeiro: o Jesus histórico e humano dos Evangelhos é a mesma pessoa que o Cristo exaltado de Atos e das epístolas. Às vezes, uma cristologia "do alto" que enfatiza a divindade e o senhorio de Cristo é compensada com uma cristologia "de baixo" que enfatiza a humanidade de Jesus. Mas isso é distorcer o testemunho das Escrituras.[45] A missão do Jesus histórico é continuada e estendida por meio da obra do Cristo exaltado pelo Espírito na Igreja e por meio dela. Assim, a Igreja está conectada com Jesus Cristo de duas maneiras: a Jesus historicamente, uma vez que ela é chamada a continuar a obra salvífica de Jesus no mundo, e a Cristo esc a-tologicamente no presente, uma vez que a Igreja é o lugar e o agente da obra salvífica de Jesus por meio do Espírito. O mesmo Jesus que comissionou os seus há dois mil anos ainda está presente para operar com poder e amor neles e por meio deles agora.

Um segundo aspecto da cristologia é igualmente importante: Jesus é também o Criador. O Jesus da história que agora é exaltado à destra de Deus e rege toda a história é também o Criador do mundo. Criação e salvação são, de igual modo, a obra do mesmo Jesus (Cl 1.15-20). Jesus reconcilia e restaura o que criou. Quase sempre uma teologia centrada na redenção deixa de lado a vigorosa teologia da criação, e isso tem implicações negativas para a missão da Igreja. Contudo, o testemunho bíblico testemunha a restauração da criação; a salvação é sua recuperação total, não uma fuga dela.

Pneumatologia. Uma compreensão mais saudável e bíblica da salvação deve atentar não apenas para a escatologia e a cristologia, mas também para a pneumatologia: a obra do Espírito quase sempre tem sido limitada à aplicação da salvação de Cristo aos indivíduos. Berkhof observa que na teologia protestante o Espírito está limitado a despertar a vida espiritual do indivíduo na justificação e na santificação. Para ele, esse problema surge por causa da

“negligência teológica da missão”.[46]

▪

“Paulo confia o ‘sucesso’ de seu trabalho missionário não aos poderes de estratégias e técnicas retóricas, e certamente não aos fatores sociais ou psicológicos. Ele confia no poder de Deus que está presente na pregação do evangelho do Jesus Cristo crucificado e ressurreto. A ‘prova’ da legitimidade do evangelho de Jesus Cristo não deve ser encontrada pela aplicação da inferência ou da dedução lógica, ou em mero brilhantismo retórico. A ‘prova’ da verdade do evangelho deve ser encontrada no poder do Espírito Santo. Ao proclamar o evangelho, Paulo não fala com ‘palavras persuasivas de sabedoria’, mas confia na ‘demonstração do poder do Espírito’ (1Co 2.4). A pregação do evangelho é uma demonstração efetuada pelo Espírito e pelo poder da presença de Deus.”

Eckhard Schnabel, Paul the Missionary. p. 371.

▪

Se quisermos ter uma boa pneumatologia, devemos situar o Espírito primeiro no contexto da escatologia e da missão.[47] Em sua ressurreição, Cristo inaugura a era escatológica da salvação. Ele derrama o Espírito no Pentecostes, e, com essa ação, os últimos dias despontam. O Espírito pertence justamente ao futuro e, assim, traz para o presente uma antecipação da salvação do fim dos tempos.

Se quisermos ter uma boa pneumatologia, devemos situar o Espírito primeiro no contexto da escatologia e da missão.

No entanto, o Espírito não é apenas escatológico, mas também missionário. Sua obra passa do Único para muitos, de Cristo para o mundo inteiro. Essa salvação

do fim dos tempos passa de Cristo para a Igreja e segue para o mundo. E assim a missão é, sobretudo, uma obra do Espírito que leva a Igreja para essa obra à medida que ela passa de Cristo para o mundo. O Espírito é como um poderoso rio de salvação do reino que flui da obra de Jesus, como a fonte, para os confins da terra, levando a Igreja em sua corrente escatológica. Especificamente, isso significa que a Igreja é levada à obra missional do Espírito de duas maneiras: como um resultado provisório para ser uma prévia da era vindoura de salvação e como um instrumento de missão do Espírito no mundo.

Assim, a missão do Espírito é um dos atos poderosos de Deus junto com a encarnação, a expiação e a ressurreição. É o feito poderoso de Deus por meio do qual sua salvação é passada para a próxima geração e levada aos confins da terra. “Não podemos dizer que os outros atos poderosos são feitos de Deus e que o trabalho missionário é meramente a resposta humana a esses feitos como uma atividade de homens”; em vez disso, “a missão é em si um ato poderoso, bem como a expiação e a ressurreição”. Na verdade, “todos esses outros atos nunca seriam conhecidos como atos poderosos de Deus sem este último: o movimento do Espírito missionário”.[48]

Eclesiologia. Há uma necessidade da renovação missional da eclesiologia também. Bosch observa que, no entendimento protestante a respeito da Igreja, do período da Reforma em diante, “a igreja era definida em termos do que acontece dentro de suas quatro paredes, não em termos de seu chamado no mundo [...] É um lugar onde algo é feito, não um organismo vivo fazendo algo”.[49] Ao longo da história da Igreja, a obra de salvação realizada por Deus muitas vezes era reduzida a sua obra na igreja e para a igreja, negligenciando que é também por meio do povo de Deus. O povo de Deus, portanto, tem sido visto como beneficiário, mas não canal, da salvação de Deus. Por conseguinte, a Igreja é considerada exclusivamente como uma instituição que dispensa a salvação ao povo de Deus. Assim, as dimensões institucionais da Igreja têm sido infatilizadas na eclesiologia. O foco está em uma série de atividades e ministérios de uma instituição social que ministra Cristo a pessoas individuais – coisas como pregação, sacramentos e oração. As marcas da verdadeira igreja na Confissão Belga são a pura pregação do evangelho, a pura administração dos sacramentos e a prática da disciplina. E assim a Igreja é

entendida em termos do que acontece dentro das quatro paredes da igreja institucional e não em termos de seu chamado missional.

Certamente, essas dimensões institucionais da Igreja são importantes. Em Atos 2.42, vemos que a devoção às práticas de ensino, da Ceia do Senhor, da oração e da comunhão alimentam a igreja em Jerusalém para ser uma comunidade missionária dinâmica. No entanto, quando aquilo que alimenta nossa nova vida em Cristo está separado de nossa identidade como um povo enviado para ser as boas-novas, esse alimento está adulterado. Um entendimento teológico da Igreja principalmente em termos de seu papel pastoral e institucional levará a uma Igreja introvertida preocupada apenas com a salvação pessoal de cada um de seus membros. Entretanto, a necessidade de que a salvação escatológica de Cristo seja mediada aos membros da congregação pelos meios da graça – um tópico que tem dominado a eclesiologia histórica – encontra seu devido lugar quando é colocada nesse contexto missional.

▪

"Colônia é uma cabeça de ponte, um posto avançado, uma ilha de uma cultura no meio de outra, um lugar onde os valores de casa são reiterados e passados aos jovens, um lugar onde a linguagem e o estilo de vida distintivos dos estrangeiros residentes são ternamente nutridos e reforçados. Acreditamos que as designações da Igreja como uma colônia e dos cristãos como estrangeiros residentes não são muito fortes para a igreja americana moderna – na verdade, acreditamos que é a natureza da Igreja, a qualquer momento e em qualquer situação, ser uma colônia."

Stanley Hauerwas e William Willimon, Resident Aliens. p. 12.

▪

Winston Crum usa uma imagem prática:

A igreja é como uma elipse com dois focos. No primeiro e ao redor dele, ela reconhece e desfruta da Fonte de sua vida e missão. Esse é um foco que promove a comunhão e enche de energia. Adoração e oração são enfatizadas aqui. A partir do outro foco e por meio dele, ela se envolve com o mundo e desafia-o. Esse é um foco que impulsiona para avançar e para autogastar-se. Serviço e evangelização são enfatizados. O ideal é que cristãos aprendam a funcionar de ambas as maneiras ao mesmo tempo, por assim dizer, transformando a elipse em um círculo com os dois focos no centro.[50]

Da mesma forma, Karl Barth diz que a missão da Igreja "não se soma a sua existência. Ela existe, assim como é enviada e ativa em sua missão. Edifica-se para o bem de sua missão e em relação a ela".[51] Ambos autores enfatizam a natureza missional da Igreja e a importância de sua vida comunal para capacitá-la a ser missional. Vários aspectos e visões da eclesiologia histórica que se concentram na vida institucional da Igreja encontram um contexto apropriado quando a identidade missional da Igreja está firmemente em seu devido lugar.

Um segundo aspecto da eclesiologia é importante. Quando alguém diz "igreja", o entendimento popular é, mais uma vez, a instituição ou a comunidade reunida e organizada em torno de certas atividades religiosas. Uma suposição dualista reside na essência da cultura ocidental, separando a religião privada da vida pública. E ela dá frutos eclesiásticos ruins: a igreja pertence à esfera privada. É uma instituição envolvida em atividades religiosas privadas. Mas a Bíblia fala da igreja não somente em termos de uma comunidade reunida que tem compromisso com certas atividades que a alimentam (que podem ser denominadas "religiosas"); pelo contrário, acima de tudo, a Igreja é a nova humanidade. São pessoas que começaram a experimentar o poder escatológico do Espírito de renovar todos os aspectos de sua vida. São tanto a igreja ao longo da semana em seus vários chamados como quando estão reunidos para o culto.

Uma suposição dualista reside na essência da cultura ocidental, separando a

religião privada da vida pública.

Uma compreensão bíblica da Igreja como um povo cuja vida inteira está sendo renovada em Cristo é essencial para uma compreensão adequada de missão. Quando alguém diz, por exemplo, que a Igreja deveria se envolver (ou, ao contrário, que não deveria se envolver) na política ou na educação, muitas vezes se pressupõe que isso se refere à igreja institucional. Esquece-se que a Igreja já está profundamente envolvida com a educação e a política – e todas as outras áreas da cultura – por meio do povo de Deus que trabalha nesses setores da vida. Um mal-entendido sobre a Igreja trunca a missão.

Humanidade. Nossas doutrinas acerca da humanidade e do pecado devem ser renovadas para moldar a missão de modo mais fiel. Várias áreas precisam ser discutidas. Especificamente, a natureza religiosa da humanidade foi afetada pelo secularismo, e a natureza comunal da vida humana foi afetada pelo individualismo. No entanto, a natureza religiosa e comunal da humanidade fica bem evidente nos primeiros capítulos da Bíblia, o que prepara o terreno para a missão do povo de Deus em Gênesis 12.

O primeiro capítulo de Gênesis (vv. 26-28) descreve o projeto original de Deus para a vida humana na criação. Os seres humanos deveriam ser a imagem de Deus enquanto continuavam a tarefa divina de dominar a criação, formando-a e enchendo-a, desenvolvendo a cultura e a sociedade. A eles, como mordomos, foi confiado o mundo de Deus e feito o convite para que promovessem os propósitos divinos na história. A humanidade foi “abençoada” (v. 28), mas, como sempre acontece no programa de Deus, os seres humanos foram abençoados para serem uma bênção. Para que fossem a imagem de seu Criador, eles deveriam usar seu poder histórico e domínio para servir aos outros e beneficiá-los. O chamamento da humanidade era para formar uma comunidade ou civilização cultural que fosse a imagem do amor abnegado e do governo de Deus.

É importante que se destaquem dois aspectos desse projeto original. Primeiro: os seres humanos são, no nível mais profundo de seu ser, religiosos. Ou seja, são criados para servir a Deus e ser a imagem dele no mundo. É assim que os seres humanos são constituídos, como criaturas religiosas cujo propósito original criado é direcionar e orientar todos os seus compromissos culturais e sociais para com Deus a fim de dar glória a ele. Quando os seres humanos deixam de voltar a vida – pública e privada, social e cultural, individual e comunal – para Deus, eles redirecionam seus esforços para algo que substitui Deus. As Escrituras chamam isso de idolatria. São precisamente os missionários interculturais que há muito chamaram nossa atenção para isso. Sua experiência em outras culturas que não são secularizadas sensibilizou-os para o fato de que toda a vida social, cultural e pública é moldada pelos deuses que são servidos.

O segundo aspecto é que a vida humana é, fundamentalmente, comunal. Nosso encargo histórico e cultural é, inerentemente, um fenômeno comunal e social em que todas as pessoas contribuem para a tarefa constante de formação social e cultural. E a direção dessa formação cultural é definida por uma visão de vida em comum: “A verdadeira comunidade é possível somente quando as pessoas estão unidas por um modo de vida comum, cujas raízes estão em uma visão de vida em comum”.[52] Quando conectamos essa natureza comunal da humanidade com a religiosa, podemos ver que as sociedades se desenvolvem historicamente como uma comunidade cultural que, em conjunto, serve a algum deus ou a deuses. Em Romanos 1.18-32, quando Paulo apresenta uma crítica cultural ao império romano, ele aponta para a centralidade dos ídolos (v. 22-23, 25).

Um fio central da história de Gênesis 3–11 é como os propósitos históricos de Deus foram mal direcionados pela rebelião da humanidade. Os seres humanos usam indevidamente seu poder cultural para fins egoístas e exploradores. Eles não são a imagem do amor abnegado de Deus no modo como dominam a criação e criam a vida cultural e social. Toda a história sórdida culmina na história de Babel, onde Deus frustra a intenção da humanidade de construir uma civilização opressiva e monolítica na qual os propósitos originais de Deus para a vida humana são terrivelmente distorcidos. O poder cultural humano a serviço da idolatria agora oprime, em vez de abençoar, todos os habitantes humanos e não humanos do mundo.

É diante desse cenário que Deus escolhe e chama Abraão para o propósito maior e universal de trazer novamente bênção a todas as nações da terra (12.2-3). A eleição delas é para que o projeto original de Deus para a criação pudesse se cumprir: a vida humana em conjunto na sociedade consiste em servir a Deus para que todos os habitantes do mundo sejam abençoados e Deus, glorificado. A missão de Deus é escolher e formar outra comunidade que manifestará em sua vida a intenção original de Deus para a vida humana. Israel deve ser uma comunidade em que a vida cultural e social esteja centrada no serviço amoroso a Deus e ao próximo. Quando a Igreja está reunida e é renovada e enviada para viver no meio das nações, seu chamado permanece o mesmo, mas, em certo sentido, muito mais complexo. Agora as pessoas da Igreja devem realizar esse chamado e tarefa como membros de uma comunidade que vai às pessoas que servem a outros deuses. Então, na essência de sua missão elas são chamadas a "não se [amoldar] ao padrão deste mundo" (Rm 12.2).

▪

"Na compreensão de Paulo, a igreja é 'o mundo em obediência a Deus', a 'criação [...] redimida' [...] Sua principal missão no mundo é ser essa nova criação. Sua própria existência deveria servir à glória de Deus. No entanto, precisamente isso tem um efeito sobre as 'pessoas de fora'. Por meio de sua conduta, os cristãos atraem os de fora ou os repelem [...] Sua conduta é atraente ou ofensiva. Quando for atraente, as pessoas se aproximam da Igreja, mesmo que ela não 'saia' ativamente para evangelizá-las."

David J. Bosch, Transforming Mission. p. 168. [Missão Transformadora]

▪

Essa breve amostra dos primeiros capítulos da Bíblia, mais uma vez, faz com que nos lembremos de questões teológicas que são importantes para uma compreensão adequada da humanidade e do pecado que moldará a missão da Igreja: os seres humanos são criaturas estruturalmente religiosas e comunais; a

humanidade foi criada com poder histórico para moldar uma cultura que seja imagem do governo abnegado de Deus, e isso faz parte do que significa ser humano; a rebelião e o pecado humanos não são simplesmente uma questão de ética individual, mas sim envolvem estruturas e instituições pecaminosas, idolatria comunal, práticas e costumes em comum; a comunidade dos que creem é criada para fazer parte de uma comunidade cultural e para servir a Deus precisamente no sentido de contribuir para a cura dessa comunidade ao mesmo tempo em que participa do desenvolvimento formativo dela; a ética social será fundamental para a missão do povo de Deus enquanto vive sob o governo de Cristo; e, inevitavelmente, haverá um encontro com os deuses desumanizadores que reinam nas várias culturas do mundo.

Escritura. "A Bíblia é a Palavra de Deus, o registro e a ferramenta da obra de redenção de Deus."[53] As palavras "registro" e "ferramenta" são importantes. Como um registro, a Escritura narra a história da missão de Deus de trazer a salvação ao mundo por meio da missão de Israel, de Jesus e da Igreja. Mas a Bíblia não somente registra a missão de Deus; é também uma ferramenta para promovê-la efetivamente. Ela não só nos conta a história da missão de Deus, mas também tem um papel ativo no sentido de moldar-nos para que desempenhemos nosso papel. Os "escritos apostólicos [...] não falavam simplesmente sobre a chegada do Reino de Deus a todo o mundo; eram, e foram designados para ser, parte do meio pelo qual isso aconteceu".[54] A Escritura como registro e ferramenta é essencial para uma compreensão adequada da natureza da autoridade bíblica. A reflexão de N. T. Wright sobre a autoridade bíblica é um modelo útil para o modo como podemos reformular a Escritura em um sentido missional.[55]

A história do propósito de Deus de renovar todas as coisas é contada na Bíblia. A autoridade da Escritura deve ser entendida em termos de seu papel nessa história: que papel a Escritura desempenha na obra divina de renovação? Diante de muitas opções pós-iluministas, "o revelar-se [de Deus] sempre deve ser entendido dentro da categoria da missão de Deus para o mundo, a soberania salvífica de Deus disponibilizada por meio de Jesus e do Espírito e destinada à cura e à renovação da criação".[56] Assim, a autoridade bíblica é uma "subdivisão [...] da missão da Igreja".[57] Entender a autoridade da Escritura, então, é entender

seu papel formativo, como ela funciona poderosamente para moldar um povo missional para o mundo. Ignorar esse propósito da Escritura é entendê-la mal.

Entender a autoridade da Escritura, então, é entender seu papel formativo, como ela funciona poderosamente para moldar um povo missional para o mundo.

Primeiro, as Escrituras do Antigo Testamento foram escritas para “equipar” o povo de Deus para seu chamado missional de ser um povo distinto. “Um relato completo do papel da Escritura dentro da vida de Israel aparece como uma função da eleição de Israel por Deus pelo bem do mundo. Por meio da Escritura, Deus estava equipando seu povo para servir a seus propósitos.”[58]

“Equipar” é uma síntese das muitas tarefas que as Escrituras realizam. É precisamente para que Israel pudesse cumprir seu chamado de ser uma luz para as nações que foi dada a lei para ordenar sua vida nacional, litúrgica e moral; que foi dada sabedoria para ajudar a moldar a conduta diária em conformidade com a ordem da criação de Deus; que os profetas ameaçaram e alertaram o povo de Israel em sua desobediência e prometeram bênção para a obediência; que os salmos levaram toda a vida de Israel à presença de Deus e mantiveram firmemente diante de Israel o horizonte das nações; que os livros históricos continuaram a contar a história de Israel em diferentes momentos, lembrando Israel de seu lugar missional na história e chamando-o para esse lugar.

Segundo: as Escrituras do Novo Testamento contam a história da missão de Deus por meio de Israel uma vez que ela culmina em Jesus e aplicam essa história de várias maneiras na Igreja primitiva para formá-la e equipá-la para seu chamado missional. Observamos três movimentos. O primeiro movimento é que Jesus cumpre o propósito do Antigo Testamento. Aqui a palavra “cumprir” é mais ampla do que normalmente pensamos. É muito mais do que simplesmente o cumprimento da profecia preditiva; antes, ele realiza o que as Escrituras do

Antigo Testamento como um todo tentaram fazer: levar a salvação ao povo de Deus e, por meio desse povo, ao mundo.

O Antigo Testamento surgiu como uma ferramenta para transformar o povo de Deus em um povo missional fiel, mas Israel falhou por causa do pecado de seu coração. Mas agora Cristo realiza o que o Antigo Testamento não pôde. Paulo coloca a questão desta forma: “Porque, aquilo que a Lei fora incapaz de fazer por estar enfraquecida pela carne, Deus o fez, enviando o seu próprio Filho, à semelhança do homem pecador, como oferta pelo pecado” (Rm 8.3). Poderíamos substituir “Lei” por “sabedoria”, “profecia” ou “história” nas palavras de Paulo. Jesus realiza o que a Torá e o resto do Antigo Testamento não puderam. A “obra que Deus fez por meio das Escrituras no Antigo Testamento é realizada por Jesus em sua carreira pública, sua morte e sua ressurreição, e ao enviar o Espírito [...] Portanto, Jesus faz, de maneira culminante e decisiva, o que as Escrituras tentaram, de certo modo, fazer: levar a ordem do novo Reino de Deus ao povo de Deus e, consequentemente, ao mundo”.[59]

O segundo movimento é que o ensino e a pregação dos apóstolos tornaram Cristo presente em seu poder transformador. O evangelho ou a palavra de Deus era a proclamação do cumprimento da história de Israel em Jesus. Como tal, ele faz com que Jesus esteja presente em todo o seu poder salvífico. Inicialmente, Jesus está presente em pessoa em seu poder salvífico, mas agora será por meio da pregação do evangelho que moldará o povo de Deus para sua missão no mundo.

Portanto, o evangelho carregava o poder capaz de transformar a vida em um instrumento do Espírito para fazer com que Cristo e seu poder salvífico estivessem presentes para transformar a Igreja em um povo fiel em favor do mundo. Por isso Paulo pode se referir ao evangelho não simplesmente como uma mensagem verbal, mas sim como o “poder de Deus para a salvação” (Rm 1.16; cf. 1Co 1.18; 2.4-5; 1Ts 1.5). O livro de Atos mostra-nos que à medida que essa palavra é proclamada, seu poder chama à existência uma comunidade missional e a transforma em um povo fiel e atraente. Podemos resumir desta forma: a

palavra poderosa de Deus chamou à existência um povo, moldou esse povo, transformando-o em uma comunidade fiel, e operou por meio dele para atrair outros à fé. Ela carregava o poder escatológico enquanto o Espírito a usava como um instrumento de salvação.

A palavra poderosa de Deus chamou à existência um povo, moldou esse povo, transformando-o em uma comunidade fiel, e operou por meio dele para atrair outros à fé. Ela carregava o poder escatológico enquanto o Espírito a usava como um instrumento de salvação.

O Novo Testamento refere-se a essa proclamação como ensino e proclamação dos apóstolos, como o evangelho e como a palavra de Deus. Para os apóstolos, a palavra de Deus “era a história de Jesus (particularmente, sua morte e sua ressurreição), contada como o clímax da história de Deus e de Israel, e, assim, oferecendo-se tanto como a verdadeira história do mundo quanto como o fundamento e a força dinâmica para a missão da Igreja”;[60] como tal, ela “chamou a Igreja à existência e moldou a missão e a vida da Igreja”.[61]

“Seja qual for a linguagem, os cristãos se viram inclinados a um modo popular de tradução e de comunicação da mensagem. A regra de que as pessoas tinham o direito de entender o que lhes estava sendo ensinado era pautada pela visão de que não havia nada que Deus quisesse dizer que não pudesse ser dito em uma linguagem simples, do cotidiano. Deus não iria confundir as pessoas em relação à verdade, e isso tornou a linguagem da religião compatível com o entendimento humano comum. A proclamação do evangelho destituiu das palavras mágicas o discurso religioso e elevou a voz do Volk [povo].”

Lamin Sanneh, Whose Religion Is Christianity? p. 98.

O terceiro movimento é que os autores do Novo Testamento submeteram o ensino e a pregação apostólica à forma escrita. O cânon do Novo Testamento é a expressão literária dessa palavra de Deus escrita para formar, equipar e renovar a Igreja para sua missão no mundo. A proclamação verbal e o ensino dos apóstolos são agora expressos nos documentos escritos do Novo Testamento. Os autores do Novo Testamento, cientes de sua autoridade e inspirados pelo Espírito, escreveram livros que deram expressão escrita ao testemunho apostólico. O objetivo desses livros, como a proclamação apostólica e o ensino, é moldar a Igreja para sua missão. Howard Marshall instiga-nos a ver os livros do Novo Testamento como "documentos de missão". Ele continua: "A teologia do Novo Testamento é, essencialmente, missionária. Com isso quero dizer que os documentos surgiram como resultado de uma missão de duas partes: primeiro a missão de Jesus [...] e depois a missão de seus seguidores chamados a continuarem seu trabalho. A teologia surge desse movimento e é moldada por ele, e, por sua vez, a teologia molda a missão contínua da Igreja".[62]

A mensagem desses livros chamou a Igreja à existência, sustentou-a como o povo fiel de Deus e equipou-a para seu chamado missional. Como diz Marshall, o Novo Testamento "mostra como a Igreja deveria ser moldada para sua missão, e lida com os problemas que criam obstáculos para o avanço da missão. Em suma, os que são chamados por Deus para ser missionários estão cumprindo seu chamado graças à escrita de Evangelhos, cartas e material relacionado. Estão preocupados em fazer convertidos e depois prover alimento para eles, levar novos cristãos ao nascimento e alimentá-los até a maturidade".[63]

Os autores do Novo Testamento criam serem mestres autorizados, que, pela direção e pelo poder do Espírito, escreveram livros e cartas para sustentar, estimular, moldar, julgar e renovar a Igreja. Como tal, esses livros carregavam o mesmo poder que foi característico da pregação apostólica original da palavra à medida que o Espírito tornava o poder salvífico de Cristo presente. Os dois gigantes da Reforma articulam sua compreensão da Escritura nos seguintes termos. Martim Lutero diz: "Porque a Sagrada Escritura é a vestimenta que

nosso Senhor Cristo usou e em que se permite ser visto e encontrado".[64] Da mesma forma, João Calvino diz: "Este, então, é o verdadeiro conhecimento de Cristo, se o recebermos como ele é oferecido pelo Pai: a saber, vestido de seu evangelho".[65]

A forma histórico-redentora do testemunho apostólico encontra expressão nos gêneros literários do cânon do Novo Testamento. Nos Evangelhos, encontramos a proclamação e o testemunho apostólicos e, nas epístolas, o ensino dos apóstolos. Assim, todos os "escritos que se tornaram o Novo Testamento canônico funcionavam, basicamente, como instrumentos para a formação contínua dessas comunidades a fim de que cumprissem fielmente sua vocação missionária".[66]

Uma interpretação adequada da Bíblia, portanto, dependerá de reconhecer até que ponto a missão é central para a formação e o propósito dela. "Um reconhecimento desse caráter missionário dos documentos nos ajudará a vê-los pela verdadeira perspectiva e a interpretá-los à luz de sua intenção. Eles são, ao mesmo tempo, o produto de um processo dinâmico de evangelismo e alimento e as ferramentas para realizar esse processo".[67] E assim a pergunta correta a ser feita quando interpretamos a Escritura é esta: "Como este testemunho escrito formou e equipou o povo de Deus para sua vocação missional na época, e como ele faz isso hoje?" Darrell Guder continua: "Todas as fontes da pesquisa histórica, crítica e literária sobre o testemunho bíblico podem e devem contribuir para a formação da Igreja, iluminando todas as dimensões dessa questão fundamental".[68]

CONCLUSÃO

Se a missão da Igreja deve permanecer autêntica e fiel, cada geração deve retornar à Bíblia e realizar uma nova e rigorosa reflexão teológica sobre a natureza e o escopo da missão e sobre outros temas teológicos também. O que é necessário

são uma teologia da missão e uma teologia missional atentas à centralidade da missão na história bíblica que alimentarão e suportarão o chamado da Igreja no mundo.

LEITURA ADICIONAL

Bosch, David J. Missão transformadora; mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

Conn, Harvie M. “lhe Missionary Task of lheology; A Love/Hate Relationship”, Westminster Theological Journal 45 (1983): 1-21.

Guder, Darrell. Be My Witnesses; lhe Church’s Mission, Message, and Messengers. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

Guder, Darrell, “From Mission and lheology to Missional lheology”, The Princeton Seminary Bulletin 24, nº 1 (2003): 36-54.

Newbigin, Lesslie. The Open Secret; An Introduction to the lheology of Mission. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Ott, Craig e Stephen J. Strauss, com Timothy Tennent. Encountering Theology of Mission; Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues. Grand Rapids: Baker, 2010.

Tennent, Timothy C. Invitation to World Missions; A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century. Grand Rapids: Kregel, 2010.

QUESTÕES PARA DISCUSSÃO

1. Por que tanto uma teologia da missão quanto uma teologia missional são importantes para equipar a Igreja para sua missão hoje?

2. Em que aspectos você considera as distinções entre intenção e dimensão missional, e entre missão e missões, úteis para revelar uma visão bíblica da missão?

3. Considere as diferenças entre os vários temas teológicos observados neste capítulo quando são tratados de forma missional e quando não são. Como uma reflexão missional sobre a teologia enriquece a teologia?

TEMAS PARA DISSERTAÇÃO

1. Como a distinção entre intenção missional e dimensão missional esclarece uma noção bíblica de missão?

2. Considere um dos temas teológicos discutidos neste capítulo. Compare um tratamento teológico mais tradicional com uma articulação missional dessa mesma doutrina. Excluir a missão é algo que distorce a iniciativa teológica?

3. Bosch diz que “a menos que desenvolvamos uma teologia missionária, não apenas uma teologia da missão, não conseguiremos nada além de simplesmente remendar a igreja”. Discuta e avalie o que ele quer dizer com essas palavras. A ilustração vinda do século 20 ajuda a esclarecer isso?

John Mackay, “lhe Christian Mission at lhis Hour”, em The Ghana Assembly of the International Council: 28th December, 1957 to 8th January,1958.Org. Ronald K. Orchard (Londres: Edinburgh House Press, 1958), p. 104.↩

Citado em Tom Stransky, “Missio Dei” em Dictionary of the EcumenicalMovement.Org. Nicholas Lossky et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p.688 [Dicionário do movimento ecumênico.Org. Nicholas Lossky et al. Rio de Janeiro: Vozes, 2005].↩

Alfred Richey Hogg, Ecumenical Foundations: A History of the International Missionary Council and Its Nineteenth-Century Background (Nova York: Harper, 1952), p. 297-298.↩

David Bosch, Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), p. 390 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Norman Goodall, org., Missions under the Cross: Addresses Delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952; with Statements Issued by the Meeting (Londres: Edinburgh, 1953),. p. 190.↩

Ellen Flessemen-van Leer, The Bible: Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement (Faith and Order Paper↩

Hendrikus Berkhof, Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith, trad. Sierd Woudstra (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), p. 339-422.↩

Ibid. p. 344.↩

Ibid. p. 410.↩

Ibid. p. 418.↩

Ibid. p. 421.↩

Lesslie Newbigin, One Body, One Gospel, One World: The Christian Mission Today (Londres: International Missionary Council, 1958), p. 43-44.↩

Igreja Cristã Reformada, Our World Belongs to God: A Contemporary Testimony (Grand Rapids: CRC Publications, 2008), parágrafos 41-54. (www.crcna.org/welcome/beliefs/contemporary-testimony/our-world-belongs-god)..)↩

Lesslie Newbigin, “Mission and Missions”, Christianity Today 4, n° 2 (1° de agosto de 1960): 911.↩

David Bosch também faz uma distinção entre missão e missões, mas de uma forma diferente. Missão é a missão de Deus, enquanto missões são atividades humanas que participam da missão de Deus. Veja Bosch, Transforming Mission, p. 391[Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Lesslie Newbigin, “Crosscurrents in Ecumenical and Evangelical Understandings of Mission”, International Bulletin of Missionary Research 6, n° 4 (1982): 149.↩

Ibid., p. 179.↩

Harvie Conn, “The Missionary Task of Theology: A Love/Hate Relationship?” Westminster Theological Journal 45 (1983): 7.↩

Darrell Guder, “From Mission and Theology to Missional Theology”, Princeton Seminary Bulletin 24, n° 1 (2003): 48.↩

J. Andrew Kirk, The Mission of Theology and Theology as Mission (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1997), p. 49.↩

Bosch, Transforming Mission, p. 494[Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

David Bosch, "Missionar y Theology in Africa", Journal of Theology for South Africa 49 (dezembro de 1984): 16.↩

Johannes Aagaard, "The Soft Age Has Gone", Missiology 10, n° 3 (1982): 266.↩

David Bosch, Believing in the Future: Toward a Missiology of Western Culture (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995), p. 36.↩

Bosch, Believing in the Future, p. 32.↩

Jerald Gort. "Heil, onheil en bemiddeling", em Oecumenische inleiding in de missiologie: Teksten en kontektsten van het wereldchristendom. Org. F. J. Verstraelen et al. (Kampen: Kok, 1988), p. 203, citado em David Bosch, Transforming Mission, p. 393[Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

P. R. Parushev, "Salvation", em Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations. Org. John Corrie (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007), p. 353.↩

Ibid.↩

Soong-Chan Rah, The Next Evangelicalism: Freeing the Church from Western

Cultural Captivity (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009), p. 27-45.↩

N. T. Wright, Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church (Nova York: HarperCollins, 2008), p. 200-201[Surpreendido pela esperança. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2009].↩

Bosch, Transforming Mission, p. 394[Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

G. C. Berkouwer, The Return of Christ, Studies in Dogmatics (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), p. 211-212. "A cristandade ocidental foi perdendo cada vez mais esse aspecto cósmico da redenção desde o Iluminismo e, até hoje, fomos incapazes de restaurá-lo à sua solidez e clareza" (Adolf Köberle. Der Herr über alles: Beiträge zum Universalismus der christlichen Botschaft [Hamburgo: Furche-Verlag, 1957], p. 103).↩

Wright, Surprised by Hope, p. 80[Surpreendido pela esperança. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2009].↩

Ibid.↩

Bosch, Transforming Mission, p. 488[Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Hendrikus Berkhof, The Doctrine of the Holy Spirit (Atlanta: John Knox, 1964), p. 66.↩

Herman Ridderbos, The Gospel of John: A Theological Commentary, trad. John Vriend (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 8.↩

Ibid., p. 125.↩

Ibid., veja também p. 9.↩

N. T. Wright, "Whence and Whither Historical Jesus Studies in the Life of the Church?" em Jesus, Paul and the People of God: A Theological Dialogue with N. T. Wright. Org. Nicholas Perrin e Richard B. Hays (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2011), p. 132.↩

Gerhard Lohfink, Jesus and Community: The Social Dimension of the Christian Faith, trad. John P. Galvin (Filadélfia: Fortress, 1982), p. 123.↩

Veja, por exemplo, Hugo Echegaray, The Practice of Jesus, trad. Matthew J. O'Connell (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984) [A prática de Jesus. Rio de Janeiro: Vozes, 1982].↩

Veja Michael W. Goheen, A Light to the Nations: The Missional Church and the Biblical Story (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), p. 101-14 [A igreja missional na Bíblia: luz para as nações. São Paulo: Vida Nova, 2014].↩

C. René Padilla, Prefácio de Understanding the Atonement for the Mission of the

Church, de John Driver (Scottdale, PA: Herald Press, 1986), p. 9.↩

Konrad Raiser acredita que uma cristologia clássica “do alto”, que se concentra na divindade de Cristo e em seu senhorio sobre a criação, tem ofuscado uma cristologia “de baixo”, que atenta para o ministério terreno de Cristo. Sua solução é inverter as coisas. Ele enfatiza a humanidade de Jesus para que as ênfases de uma cristologia clássica desapareçam. Isso se encaixa em sua visão pluralista (Ecumenism in Transition: A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement? [Genebra: WCC Publications, 1991], p. 59).↩

Berkhof, Doctrine of the Holy Spirit, p. 32.↩

Ibid., p. 30-31.↩

Ibid., p. 35.↩

Bosch, Transforming Mission, p. 249 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Winston F. Crum, “lhe Missio Dei and the Church: An Anglican Perspective”, St. Vladimir’s Theological Quarterly 17, nº 4 (1973): 288.↩

Karl Barth, Church Dogmatics IV.1.62.2 (Peabody, MA: Hendrickson, 2010), p. 725 [Dogmática eclesiástica (IV.1.62.2). São Paulo: Fonte Editorial, 2017].↩

Brian J. Walsh e J. Richard Middleton, The Transforming Vision: Shaping a Christian Worldview (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1984), p. 32 [A visão transformadora. São Paulo: Cultura Cristã, 2010].↩

Igreja Cristã Reformada, Our World Belongs to God, parágrafo 32.↩

N. T. Wright, Scripture and the Authority of God: How to Read the Bible Today (Nova York: HarperCollins, 2011), p. 51.↩

Ibid., capítulos 2-4.↩

Ibid., p. 29.↩

Ibid., p. 27-28.↩

Ibid., p. 35.↩

Ibid., p. 42.↩

Ibid., p. 48-49.↩

Ibid., p. 47.↩

I. Howard Marshall, New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), p. 34-35 [Teologia do Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2007].↩

Ibid., p. 35.↩

Citado em Karl Barth, Church Dogmatics I.2 (Peabody, MA: Hendrickson, 2010), p. 484 [Dogmática eclesiástica I.2. São Paulo: Fonte Editorial, 2017].↩

João Calvino, Institutas da religião cristã 3.2.6. São Paulo: Fiel, 2018; cf. também 2.9.3.↩

Guder, “From Mission and Theology”, p. 48.↩

Marshall, New Testament Theology, p. 35-36 [Teologia do Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2007] (itálico adicionado).↩

Guder, “From Mission and Theology”, p. 48.↩

PARTE DOIS

REFLEXÃO HISTÓRICA E CONTEMPORÂNEA SOBRE MISSÃO

3

PARADIGMAS HISTÓRICOS DA MISSÃO

MISSÃO É A PARTICIPAÇÃO do povo de Deus na missão de Deus para renovar toda a criação e toda a vida de todos os povos e culturas. No entanto, a missão assume diferentes formas, dependendo de seu contexto histórico e cultural. Já na Bíblia vemos diferentes formas e ênfases, dependendo da situação. Por exemplo: o livro de Apocalipse é escrito com o intuito de preparar uma igreja sofredora para permanecer fiel em seu testemunho do senhorio de Jesus Cristo em meio à perseguição e à pressão para ceder ou apostatar em um império mundial hostil. O livro de 1Coríntios é escrito com o intuito de preparar a igreja para resistir ao poder formativo da cosmovisão cultural helenística que está destruindo a congregação em vários aspectos e comprometendo o testemunho dela. A missão do povo de Deus sempre será pensada em determinado contexto em determinado momento.

Como deveria ser a missão hoje, no início do século 21? Como nosso contexto molda nossa missão hoje? Seria tentador passarmos diretamente das Escrituras para tratar nossa situação contemporânea. Mas tal método seria aistórico. Seríamos impedidos de ver como nossa visão de missão foi moldada pela história de um período de dois mil anos. Além disso, perderíamos a oportunidade de aprender com os fracassos e pontos fracos, os sucessos e a fidelidade da Igreja ao longo da história. Perderíamos a possibilidade de ser corrigidos ou enriquecidos pela missão da Igreja em outras épocas e em contextos culturais que diferem dos nossos. Assim, para ser fiel hoje, é importante, na verdade essencial, traçar como a Igreja cumpriu sua missão ao longo dos últimos dois mil anos sob circunstâncias e contextos variados.

QUE HISTÓRIA DESEJAMOS CONTAR?

Se quisermos contar a história da missão, devemos primeiro responder: “O que é missão?” Isso, é claro, influenciará a história que estamos tentando contar, incluindo os eventos que enfatizamos e o modo como a moldamos. Aqui volto a fazer a distinção fundamental entre missão e missões. Missão é toda a vida da Igreja, testemunhando o evangelho integral no mundo todo. Missões são uma parte da missão, estabelecendo um testemunho do evangelho onde não há testemunho ou onde ele é fraco. Isso normalmente será intercultural. Nos últimos duzentos anos, as missões dominaram a imaginação da Igreja como expansão intercultural. Se começarmos com uma noção de missão exclusivamente como algo intercultural, a expansão geográfica será, então, a história que contamos.

Missão é toda a vida da Igreja, testemunhando o evangelho integral no mundo todo.

A história da missão geralmente é contada desse ponto de vista. Talvez as histórias de missões mais conhecidas e com mais nuances por esse ângulo sejam as de Stephen Neill e Kenneth Scott Latourette.[1] Do ponto de vista de missões ou da expansão geográfica do cristianismo, surge algo como a história que segue:

• Propagação pelo império romano

Como religião perseguida (100–313)

Como religião do Estado (313–500)

• Cristianização da Europa

Povos germânicos, francos e anglo-saxões (500–800)

Povos eslavos (800–1000)

Povos escandinavos (1000–1200)

• Da Europa para o mundo

Missões da Igreja Católica Romana (1500–1700)

Missões europeias pietistas (1700–1800)

Missões protestantes europeias/norte-americanas (1800–1950)

• Sociedade ecumênica da Igreja mundial: povos não alcançados

Esse tipo de história é a história de missões, a história da expansão do cristianismo de uma cultura ou localização para outra. Para Latourette e Neill, a expansão é mais do que simplesmente cruzar fronteiras; eles estão igualmente preocupados com o modo como o evangelho se enraíza em várias culturas. Expansão não é a simples noção de território em constante expansão, como na história da expansão muçulmana, nem a história do progresso gradual de Jerusalém aos confins da terra, como se poderia narrar em categorias do pós-Iluminismo. De fato, para Latourette, é expansão e recessão, e expansão é uma noção significativa que inclui o crescimento e a vitalidade da igreja, bem como sua influência na sociedade.[2] Com isso, Latourette começou a ir além da história de missões. No entanto, a expansão ainda é a lente central para sua narrativa histórica uma vez que essa história é estruturada. Certamente, essa é uma história válida e importante para contar: entender o modo como o evangelho se espalhou geograficamente e se enraizou é uma parte importante da história mais ampla da missão. Mas é necessário observá-la de uma maneira muito mais ampla.

“Em princípio, portanto, parece-me mais correto derivar nossas divisões de um aspecto totalmente diferente da história de missões. A grande questão da história de missões é: como a Igreja viu e realizou sua tarefa ao longo dos séculos? Em nosso julgamento, o critério de periodização não deveria ser a transmissão do evangelho de uma cultura para outra, mas sim os princípios usados pela Igreja em sua conduta na obra missionária.”

J. H. Bavinck, The Science of Missions. p. 287.

Uma percepção mais completa é apresentada por Andrew Walls (seguido por Samuel Escobar), que observa a forma como a difusão cultural do evangelho pela história e em várias culturas tanto aprofunda como enriquece a fé cristã.[3] O fundamental para esses autores é o movimento e a tradução do evangelho de um centro cultural para outro. A história cristã pode ser dividida em seis fases (cinco, para Escobar), e em cada era a fé cristã é moldada pela cultura na qual está inserida. O evangelho primeiro assume forma no contexto cultural judaico. Já no Novo Testamento, e cada vez mais ao longo dos séculos seguintes, o evangelho se espalha por todo o império romano e se enraíza em solo helenístico. A invasão dos bárbaros traz uma nova cultura tribal que dá ao evangelho mais uma forma cultural. Vários fluxos culturais confluem para formar a Europa ocidental, e aqui o evangelho encontra um lar durante séculos. O próximo período vê uma expansão da Europa no transplante intercultural do evangelho para outras culturas do mundo. Mas, ao mesmo tempo, o evangelho está se enraizando em outras partes do mundo, uma vez que está sob ataque em sua pátria europeia. Hoje, a Igreja está em todas as culturas do mundo, tendo as expressões de fé vindas do hemisfério sul como as formas dominantes. Assim, Walls e Escobar contam a história da missão da seguinte forma.

Quadro 3.1

Andrew Walls	Samuel Escobar
Judaica	Uma igreja judaica em missão
Helenístico-romana	Expansão missionária para o mundo greco-
Bárbara	A evangelização dos bárbaros e a formaçã
Europeia ocidental	
Europa em expansão e recessão cristã	Império e missão da Europa em expansão
Transmissão intercultural	A mudança do cristianismo para o sul

Essa também é uma maneira valiosa de contar a história da missão. É uma história com mais nuances da expansão geográfica do cristianismo que atende com mais sensibilidade à cultura, bem como dos benefícios para o evangelho de várias contextualizações culturais. Mas seu objetivo principal não é esclarecer como a Igreja compreendeu e cumpriu sua missão e, mais particularmente, sua missão na área em que está localizada.

Uma terceira e mais ampla maneira de contar a história da missão é-nos dada por David Bosch e seguida por Bryant Myers.[4] Esse entendimento usa a noção de paradigma. Darrell Guder observa que o tratamento paradigmático, "na verdade, transforma a história da Igreja em história da missão".[5] Simplificando, um paradigma pode ser descrito como uma maneira de entender e praticar a missão em determinado contexto histórico. Essa forma de compreender a missão é moldada não apenas pelo lugar e papel da Igreja em seu contexto cultural, mas também por uma série de pressupostos culturais e teológicos. Ela delineia a história em termos das diversas formas pelas quais a Igreja tem compreendido e cumprido seu chamado missionário (incluindo missões) em diversos contextos culturais.

Vários eventos importantes sinalizam uma mudança sísmica e, daí em diante, uma nova maneira de avançar para a vida missional da Igreja. A tradução do evangelho de um contexto judaico para o grego, a conversão de Constantino e a nova posição da igreja como uma instituição poderosa e rica, a Reforma, a importante conversão da Europa ao humanismo racionalista no Iluminismo do século 18 e o crescimento da igreja global em todas as partes do mundo, mas especialmente no hemisfério sul – esses eventos provocaram mudanças tão significativas que a compreensão da Igreja acerca de si mesma e de sua missão foi fundamentalmente alterada. Bosch e Myer contam a história como uma mudança sucessiva de paradigmas missionais (sobrepostos).

Quadro 3.2

David Bosch	Bryant Myers
33–313: O paradigma da Igreja primitiva	33–200: O paradigma da Ig
150–1453: O paradigma da igreja do Oriente	200–500: O paradigma patr
313–1800: O paradigma católico romano/medieval	600–1400: Católico romano
1517–1800: O paradigma da Reforma	1500–1750: Reforma: Prote
1800–1918: A missão após o Iluminismo	1750–1950: Era da missão
1918–hoje: O paradigma ecumênico ou pós-moderno	1950–hoje: O paradigma em

Alan Kreider aceita o modo como Bosch conta a história da missão em termos de paradigmas, mas propõe uma correção.[6] Ele acredita que os paradigmas oriental, católico romano, reformado e iluminista são surpreendentemente similares uns aos outros e podem ser denominados cristandade, e assim os quatro representam variações do mesmo paradigma básico. Portanto, ele sugere três paradigmas básicos de missão: pré-cristandade, cristandade, pós-cristandade. O fundamental para Kreider é seu entendimento anabatista da relação da Igreja com o contexto político e cultural mais amplo no qual ela estava inserida e, especialmente, o grau de poder que ela detém naquele cenário. Lamin Sanneh concorda com Kreider que os paradigmas católico romano e oriental são essencialmente o mesmo, mas vê a Reforma e o liberalismo pós-iluminista como paradigmas que oferecem diferentes entendimentos. Por isso, para Sanneh, há cinco: a fase judaica, o avanço gentílico na cultura helenística, a Reforma, o liberalismo laissez-faire do século 19 e uma fase mais ecumênica na qual o evangelho foi fielmente traduzido para as culturas africana e asiática. O fundamental para Sanneh é a tradução do evangelho para um novo contexto.[7]

Cada uma dessas maneiras de contar a história (outras poderiam ser mencionadas) oferece percepções sobre os diferentes aspectos da missão da Igreja. Os dois capítulos seguintes apresentação uma breve narrativa da história da missão baseada em quatro paradigmas: Igreja primitiva, cristandade, Iluminismo, ecumênico.

PARADIGMA DA IGREJA PRIMITIVA

O paradigma da Igreja primitiva surgiu do contexto judaico no qual nasceu. Embora já no primeiro século o evangelho tivesse começado a se traduzir novamente dentro da cultura clássica, a forma dominante permaneceu judaica. O evangelho era a boa notícia de que, em Jesus Cristo, o fim da história cósmica havia sido revelado e se cumprido. O poder dessa vitória era, naquele momento,

experimentado de antemão pela Igreja, e sua missão era tornar conhecido, por meio de vida, ações e palavras de seus membros, o fim da história. A missão foi moldada por esse contexto escatológico e histórico.

O elemento mais característico de missão na Igreja primitiva dos três primeiros séculos era o poder de atração da congregação local. Nesse período inicial, “podemos dar como certo que a mera existência e atividade persistente das comunidades cristãs individuais fizeram mais do que qualquer outra coisa para viabilizar o grande alcance da religião cristã [...] Essas comunidades exerceram uma força magnética sobre milhares, e assim se mostravam de extraordinário serviço para a missão cristã”.[8] Vivendo próximos ao tempo de Jesus, os cristãos da Igreja primitiva se viam como aqueles que continuavam a missão de Jesus e viviam no reino recém-inaugurado. Portanto, como cidadãos do reino, viam-se como residentes estrangeiros (paroikoi) ou uma “terceira raça” no império romano.

O elemento mais característico de missão na Igreja primitiva dos três primeiros séculos era o poder de atração da congregação local.

Embora residentes de suas comunidades culturais, viam sua identidade básica como habitantes do reino de Deus, e assim eles se viam em conflito com o modo de vida de seus contemporâneos. Reconheciam que “a aceitação do evangelho de Jesus Cristo criava uma lacuna entre cristãos e valores e comportamentos de pagãos, e enfatizava que a exortação para não assimilar ‘este mundo’ (Rm 12.2) era fundamentalmente importante”.[9] É essa ênfase na diferença, na postura crítico-profética dentro da cultura, a qual os distinguia, que foi uma das características mais evidentes da vida missional da Igreja primitiva. Essa postura crítica da Igreja primitiva contra a idolatria do contexto cultural em que estava era evidente na luta contra a religião e a filosofia pagãs, o culto imperial e as práticas culturais como teatro e jogos. Um exemplo particularmente interessante pode ser visto na luta, no início do segundo século, por saber até que ponto os

cristãos podiam participar de várias ocupações sem se mancharem com a idolatria.[10] Havia diferenças, é claro, mas a luta em si mostra uma postura crítica em relação ao seu cenário pagão. A fabricação de ídolos era proibida, porém mais difíceis eram aquelas ocupações que indiretamente contribuíam para a idolatria – carpintaria, pintura, gravura, trabalho em gesso, e assim por diante. Alguns proibiam essas ocupações, bem como as de mestre ou professor, porque elas também estariam manchadas pela idolatria. Outros também estavam inclinados a proibir ofícios por causa da cobiça e da idolatria, bem como nomeações civis e serviço militar por causa da tentação de oferecer sacrifícios ao imperador ou de cumprir outras expectativas culturais que se opunham ao evangelho. Essa inquietação começou a diminuir um pouco com a chegada do terceiro século, mas é instrutivo ver como a Igreja primitiva reconhecia a influência penetrante da idolatria pagã. Em seu tratado sobre a idolatria, Tertuliano diz: “A idolatria é o principal crime da humanidade, a suprema culpa do mundo [...] Pois, ainda que todo pecado retenha sua própria identidade e ainda que cada um seja destinado ao juízo sob seu próprio nome, cada um deles é cometido dentro da idolatria”.[11]

A “atração intrigante do cristianismo primitivo” era o resultado de um povo distintivo que não se encaixava na cultura que o cercava, mas essa postura de contracultura não veio naturalmente.[12] Pelo contrário, foi instilada por meio de um processo catequético meticuloso que tinha como propósito formar uma identidade missional. Esse exigente processo de ensino, que poderia levar até três anos, tinha por finalidade reformular o comportamento do convertido de modo a que se conformasse ao ensino e à vida de Jesus, reorientasse suas crenças com uma história alternativa para a história cultural e aprofundasse seu senso de pertencimento na comunidade da igreja. Assim, a comunidade foi cuidadosamente moldada em um povo distinto que manifestaria a vida atraente de Jesus Cristo diante da idolatria do império romano. A resposta de um cristão do segundo ou do terceiro séculos para uma pessoa hostil ao evangelho é que “a beleza da vida encoraja [...] estranhos a se juntarem ao grupo [...] Não pregamos coisas grandiosas, mas as vivemos”.[13] Mesmo os inimigos do cristianismo reconheciam que havia um poder atraente na vida comunal distintiva da Igreja primitiva – homens como o imperador Juliano (o Apóstata), Celso, Luciano, Plínio e Cecílio.

Qual era o conteúdo dessa vida exemplar?[14] A igreja primitiva derrubou as barreiras que se ergueram no império romano entre rico e pobre, homem e mulher, escravo e livre, grego e bárbaro, criando uma "impossibilidade sociológica" desconcertante.[15] Um potente "evangelho de amor e caridade" era exercido a favor de pobres, órfãos, viúvas, doentes, mineradores, prisioneiros, escravos e viajantes.[16] A vida moral exemplar de cristãos comuns se evidenciava contra a imoralidade desenfreada de Roma. A esperança, a alegria e a confiança deles brilhavam intensamente em meio a desespero, ansiedade e incerteza que eram características de um império em ruínas. A unidade cristã estava em nítido contraste com a fragmentação e o pluralismo de Roma. Os cristãos exibiam castidade, fidelidade matrimonial e domínio próprio em meio a um império decadente e saturado de sexo. A generosidade com bens e recursos, associada a um estilo de vida simples, marcava a vida deles em um mundo dominado pelo acúmulo e consumo. O amor perdoador de uns para com os outros e para com seus inimigos dava testemunho do poder do evangelho. A vida da comunidade que cria, alimentada e moldada pela história bíblica, permitia-lhes viver como residentes estrangeiros, como luzes em um mundo escuro. No contexto cultural do império romano, seus "valores contrários" levavam a uma "imagem contrária da comunidade" que era atraente.[17] Os Cânones de Hipólito expressam o objetivo missional de que a vida dos cristãos "possa brilhar com virtude, não diante uns dos outros [apenas], mas também diante dos gentios, para que eles possam imitá-los e se tornar cristãos".[18]

Neste ponto, não devemos concordar com o mal-entendido comum de que a Igreja primitiva se retirou da vida pública. De fato, a Igreja primitiva foi, na maioria das vezes, publicamente subversiva; não se permitiu ser colocada em um âmbito privado em algum canto religioso obscuro da sociedade romana. Recusou-se a se conformar à doutrina pública do império romano. Sua confissão, "Jesus é o Senhor", opunha-se fortemente à confissão "César é o Senhor", que unia o império. Sua recusa corajosa a ser domesticada pelo culto ao imperador do império romano foi uma postura política com consequências públicas. Além disso, chamava-se de ekklēsia – uma assembleia pública chamada por Deus como a vanguarda da nova humanidade –, rejeitando explicitamente a noção de ser apenas uma comunidade religiosa privada (um thiasos ou heranos, como seus inimigos se referiam a ela) cujo interesse estava apenas na salvação futura e sobrenatural.

A Igreja cresceu durante os primeiros séculos, não só por sua vida e suas ações, mas também por suas palavras. Segundo o historiador Eusébio (260–340), no início do segundo século, muitos cristãos venderam seus bens e deixaram suas casas para realizar a obra de evangelista, pregando a palavra para aqueles que ainda não a tinham ouvido e implantando igrejas antes de passarem para novas áreas.[19] Assim, seguindo o caminho dos apóstolos, o evangelho espalhou-se para novas áreas graças à deliberada atividade missionária de pregadores itinerantes, um papel que logo seria assumido por monges. Os evangelistas mais numerosos e bem-sucedidos do evangelho não foram essas pessoas que dedicaram a vida a missões longe de casa, mas sim os próprios cristãos comuns, que, em seu próprio contexto, falavam do evangelho entre o povo comum do império, uma atividade suficientemente difundida com bastante êxito para provocar o desprezo enfurecido de Celso, filósofo grego do segundo século.[20]

Outros aspectos da vida missional da Igreja primitiva podem ser mencionados brevemente. Em meio à perseguição, o mártir que se dispunha a derramar o próprio sangue atraía outras pessoas ao evangelho por meio desse testemunho ousado e sacrificial.[21] Milagres e exorcismos demonstravam o poder e a verdade do evangelho.[22]

Os apologistas cultos e professores de catequese da Igreja primitiva atraíam os pagãos mais instruídos enquanto, de diversas maneiras, elucidavam a verdade do evangelho em seu ensino oral e em seus escritos contra a cultura pagã.[23] Seus escritos ilustram ainda como a Igreja contextualizou o evangelho e engajou a cultura helenística de seus dias. A Igreja primitiva teve mais êxito, no entanto, ao desafiar a religião pagã da cultura romana do que a filosofia grega, que começou a reformular o evangelho de forma mais platônica. No entanto, esses intelectuais cristãos primitivos atraíram a cultura e usaram as formas e os padrões de pensamento dela para apresentar o evangelho de maneira rigorosamente erudita.

Não devemos pensar que houve somente fidelidade, claro. Aqui enfatizei o que é louvável, mas outras dimensões da vida da Igreja primitiva não são tão atraentes.

A repreensão de um sermão do segundo século mostra que a igreja muitas vezes não conseguia viver de acordo com seus próprios ideais: “Quando os gentios ouvem de nossa boca as palavras de Deus, maravilham-se com sua formosura e grandeza. Mas depois, quando descobrem que nossas obras não são dignas das palavras que proferimos, começam a blasfemar, dizendo que é um mito e uma ilusão”.[24]

Intelectuais cristãos primitivos atraíram a cultura e usaram as formas e os padrões de pensamento dela para apresentar o evangelho de maneira rigorosamente erudita.

A Igreja primitiva falhou em muitos pontos, e menciono apenas alguns. Ela se rendeu cada vez mais à cosmovisão grega, que diminuía a importância da história e do mundo material. Assim, para muitos, a imortalidade da alma em um lar celestial, salvar-se do mundo, e não salvar o mundo, substituiu a vinda do reino para a história. Essa escatologia espiritualizada enfraqueceu o interesse no desejo de ver o evangelho como um poder de transformação no mundo. A eclesiologia tornou-se cada vez mais preocupada com a própria vida interior; ordem e ofício, ortodoxia e instituição tiveram prioridade sobre o chamado da comunidade ao mundo. As formas dinâmicas e flexíveis da Igreja primitiva na missão ao mundo deram lugar a uma instituição que era guardiã da doutrina ortodoxa contra a heresia. A compreensão do Espírito perdeu sua conexão com a missão e, em vez disso, tinha relação com a salvação individual, com a iluminação da Escritura e com várias manifestações “sobrenaturais”. Mas talvez o fracasso mais trágico da Igreja primitiva tenha sido a maneira terrível com que tratou os judeus, uma atitude lamentável que plantaria sementes de um posterior antissemitismo por toda a Europa por muitos anos pela frente.

PARADIGMA DA CRISTANDADE

A mudança para um novo paradigma de missão veio de, pelo menos, dois fatores. Primeiro: a fé cristã, que havia surgido em uma visão de mundo judaica, foi contextualizada na cultura clássica do império romano. Isso transformou a fé cristã, impactando a compreensão do evangelho e da natureza da salvação pela Igreja, sua visão do reino e da história e mesmo sua compreensão de Cristo. Essas mudanças teológicas não podiam alterar, mas alteraram, a compreensão de missão que a Igreja tinha. Segundo: a conversão do imperador romano Constantino, no quarto século, transformou a forma como a Igreja se compreendia e a relação que ela tinha com seu contexto político-cultural. Todos esses fatores se mesclaram em uma interação complexa por mais de um milênio que veio forjar uma compreensão e uma prática diferentes de missão. Este breve capítulo não permite uma exploração dessa história complicada; por isso, vou limitar a discussão a algumas das principais linhas do paradigma da cristandade.

Em 312 depois de Cristo, o imperador romano Constantino converteu-se ao cristianismo e, no ano seguinte, legalizou a fé cristã. No final do quarto século, o cristianismo tornou-se a religião do império, e a igreja cresceu seis vezes ao longo desse período. Isso abriu caminho para ela encontrar um novo lugar em seu contexto cultural. As mudanças levaram a um paradigma muito diferente de missão.

Houve uma mudança na posição da Igreja do segundo ao quarto século.[25] Considerando que a igreja havia sido, sobretudo, uma comunidade fraca e pobre às margens do império, ela se tornou, nesse momento, a instituição rica e dominante no centro do poder. A igreja deixou de ser uma religião ilegítima para ser a religião instituída pelo Estado. A posição de seus membros como residentes estrangeiros passou a ser a de cidadãos de pleno direito de um império “cristão”. A igreja constantiniana era, nesse momento, uma igreja instituída que desfrutava de poder político e cultural. Uma nova identidade eclesial e missional era inevitável.

A igreja constantiniana era, nesse momento, uma igreja instituída que desfrutava

de poder político e cultural. Uma nova identidade eclesial e missional era inevitável.

A ambiguidade do paradigma de missão pela cristandade. Essa nova situação, muitas vezes conhecida como cristandade, constantianismo ou corpus Christianum, tem sido vigorosamente criticada por causa das diversas maneiras pelas quais a missão da igreja foi comprometida por sua nova posição de poder.[26] No entanto, Oliver O'Donovan está correto em localizar a emergência da cristandade precisamente na missão.[27] O domínio universal de Cristo é revelado no evangelho, e a missão da Igreja deve anunciar e incorporar o senhorio de Cristo. Nos primeiros séculos, isso levou ao martírio, uma vez que a igreja dissidente desafiou os poderes romanos. Contudo, quando os poderes políticos e culturais finalmente reconheceram o Senhor dos mártires, a igreja estava preparada para acolher e aceitar a admiração deles. Aproveitou as oportunidades que lhe foram dadas para reconstruir práticas culturais e instituições sob o senhorio de Cristo. O problema não estava no poder recém-adquirido da igreja no quarto século, mas sim no fato de que, em sua posição estabelecida, ela perdeu um foco missional. O contraste entre a história do império e a igreja foi atenuado. Parecia haver menos necessidade de lançar um desafio aos poderes políticos e culturais em nome do Senhor Cristo. Foi isso que levou às ambiguidades dessa era quando a consideramos do ponto de vista da missão da Igreja.

"O evangelicalismo histórico é uma religião de protesto contra uma sociedade cristã que não é cristã o suficiente [...]

"O cristianismo evangélico [...] assume a cristandade, a concepção territorial da fé cristã que promoveu a integração do trono e do altar que começou com a conversão dos bárbaros do Norte e do Ocidente. Talvez não tenhamos coberto totalmente até que ponto todo o cristianismo ocidental subsequente foi moldado pelas circunstâncias sob as quais o povo do norte da Europa chegou à fé cristã –

vindo, não como indivíduos, famílias ou grupos, mas como sociedades inteiras com seus operantes sistemas político e social integrados em torno de seu governante."

Andrew F. Waüs, The Missionary Movement in Christian History. p. 81.

A ambiguidade da cristandade pode ser vista em termos da maneira como a igreja é chamada a engajar-se em seu contexto cultural. Há um lado positivo: a igreja deve assumir uma postura de solidariedade com respeito a sua cultura. Ela não precisa deixar de participar do desenvolvimento cultural de uma periferia. E assim as primeiras palavras que devem ser proferidas são de solidariedade e participação no processo cultural. A igreja deve se sentir "em casa" em seu ambiente cultural. Mas falar apenas essas palavras seria acomodar-se aos padrões culturais idólatras e assumir uma existência de camaleão dentro de sua cultura. Portanto, há também um lado negativo: com a mesma força, é preciso falar também palavras de separação e rejeição. Uma vez que crenças religiosas idólatras moldam todos os aspectos da cultura – e isso inclui as correntes clássicas e germânicas que moldaram a cultura medieval –, a igreja não pode simplesmente dizer sim e mergulhar de maneira acrítica no desenvolvimento cultural. Pelo contrário, ela também deve dizer não e rejeitar o desenvolvimento corrompido que ocorreu. A igreja também deve estar "em conflito" com o meio cultural no qual está inserida porque ele vive sob a autoridade de outro senhor. Na cristandade, a igreja tentou submeter representantes do poder cultural ao senhorio de Cristo, mas quase sempre sacrificou o limite crítico e antitético de seu engajamento.

Karl Barth avalia os aspectos negativo e positivo do legado da cristandade: negativamente, como acomodação ao mundo e, positivamente, como uma antecipação de um mundo sujeito a Cristo. O elemento positivo, então, no paradigma de missão pela cristandade foi a maneira pela qual o evangelho passou a moldar grande parte da cultura enquanto a igreja usava seu poder cultural recém-descoberto.[28] Lesslie Newbigin descreve o período da cristandade como "a

primeira grande tentativa de traduzir a declaração universal de Cristo para termos políticos".[29] E, embora o evangelho e a missão da igreja tenham sido prejudicados pelo entendimento entre a igreja e o poder cultural, também é verdade que o evangelho moldou a vida cultural da Europa, e que ainda estamos em dívida para com esse legado.

Na cristandade, a igreja tentou submeter representantes do poder cultural ao senhorio de Cristo, mas quase sempre sacrificou o limite crítico e antitético de seu engajamento.

Após sua conversão, Constantino acabou com os violentos jogos de gladiadores, puniu crimes sexuais mais duramente, melhorou a situação das mulheres, protegeu os fracos, melhorou a vida dos escravos e das crianças, proibiu o tratamento desumano de animais e reformou o sistema de justiça.[30] Peter Leithart observa: "A igreja foi capaz, por meio do exemplo e da exortação, de introduzir o evangelho nas estruturas da ordem civil, de modo a torná-las mais justas e compassivas. Por plantar as sementes dessa colheita, temos que agradecer a Constantino".[31] Richard Tarnas, que não professa a Cristo, observa na cristandade posterior a "onipresença da igreja e da religiosidade cristã em todas as esferas da atividade humana" e ainda diz que "tudo isso dificilmente pode deixar de provocar certa admiração pela magnitude do êxito da igreja em estabelecer uma matriz cultural cristã universal e cumprir sua missão terrena". Ele diz que "seja qual for a validade metafísica atual do cristianismo", o impacto cultural do cristianismo deve ser visto sob uma luz positiva: "A continuidade viva da própria cultura civilizada ocidental deve sua existência à vitalidade e disseminação da igreja cristã por toda a Europa medieval".[32] Mais tarde, ele lista os numerosos benefícios do impacto da fé cristã na cultura ocidental como resultado da era da cristandade: valores éticos cristãos, uma alta estima da razão, a inteligibilidade do mundo, o chamado humano a exercer domínio, a dignidade intrínseca e os direitos inalienáveis da humanidade, a responsabilidade moral do indivíduo, o imperativo de cuidar dos desamparados e menos afortunados, a orientação voltada para o futuro e a crença no progresso histórico.[33]

Há também o lado negativo do paradigma da cristandade, muito anunciado hoje. O lado crítico-profético e antitético da relação da igreja com a cultura diminuiu. A igreja assumiu seu lugar ao lado dos poderes político, econômico, militar, social e intelectual dentro do império. A identidade da igreja foi muitas vezes moldada pela história da sociedade, não pela missio Dei. Ela se tornou um braço acrítico da política do Estado, em vez de um instrumento para os propósitos redentores de Deus. Sua tarefa era contribuir para a manutenção da ordem política existente e defender o status quo em vez de contestá-lo profeticamente. Tornou-se uma igreja domesticada em que o engajamento crítico se dissipou no que foi tido como uma cultura cristã. O lastimável legado da cristandade continua a deixar sua marca na igreja ainda hoje.

A estreita aliança com o Estado afetou a missão da igreja tanto dentro do império "cristão" como fora de seus limites. Dentro do império, a atividade pastoral na vida comunitária da igreja superou a orientação missional. A igreja saudável gira em torno de dois pontos focais mutuamente dependentes: atividade pastoral interna e engajamento missional externo. Na igreja tradicional da cristandade, o segundo tornou-se menos intenso. Esse é o resultado de estar em paz com o status quo de uma sociedade cristã sem nenhuma tarefa missional para realizar. É também o resultado de uma visão alterada da salvação e da igreja: a tarefa da igreja institucional é ministrar uma salvação futura e sobrenatural aos indivíduos basicamente por meio dos sacramentos. O teólogo católico romano Roger Haight descreve a igreja tradicional da cristandade nestes termos:

A palavra tradicional indica uma categoria teológica que caracteriza uma igreja cuja missão cessou; uma igreja tradicional está em paz com a sociedade e se contenta com – em – suas próprias formas e vida interior. O termo é negativo, pois implica a suposição de que a tarefa missionária foi concluída de modo que a igreja já não é uma missão, mas simplesmente uma comunidade. Em termos de atividade missionária e pastoral [...] uma igreja tradicional assume somente responsabilidades pastorais.[34]

Fora do império (e às vezes dentro), a missão da igreja foi corrompida por um abuso de poder. Violência e coerção eram frequentemente usadas a serviço dos esforços missionários. A história das "guerras missionárias" no período da cristandade é triste.[35] Coerção e poder político foram usados pela primeira vez no quinto século dentro do império para "persuadir" ou "obrigar" (Lc 14.23 foi invocado aqui) hereges e apóstatas que haviam sido batizados a retornarem ao aprisco da igreja-mãe. No sexto século, Gregório, o Grande (540–604), autorizou o uso da coerção no caso de pagãos e incrédulos também. Esse é o início de conversões forçadas que varreram a Europa do quarto século ao século 11. O uso de guerras por um império cristão é justificado por Agostinho no caso de autodefesa, mas ele ainda não havia vislumbrado uma guerra para expansão da religião cristã. Gregório, o Grande, acreditava que uma "guerra missionária indireta" era apropriada para um império cristão: pagãos subjugados politicamente poderiam ser evangelizados de forma não coerciva sob a proteção do Estado. As guerras indiretas deram lugar a "guerras missionárias diretas" nas quais o poder cristão subjugou pessoas e obrigou que fossem batizadas sob violência.

A igreja saudável gira em torno de dois pontos focais mutuamente dependentes: atividade pastoral interna e engajamento missional externo. Na igreja tradicional da cristandade, o segundo tornou-se menos intenso.

Carlos Magno é um exemplo disso: ele não podia conceber um governante cristão governando o povo pagão e, por isso, quando derrotou os saxões, obrigou com a ponta de uma espada que fossem batizados. Infelizmente, esse padrão foi muitas vezes repetido na "cristianização" da Europa.

Missão monástica. Encontra-se um lado mais edificante da história da missão no período da cristandade na história do monasticismo. As ordens monásticas começaram a surgir nos séculos quinto e sexto com os monges celtas ou irlandeses em Iona e a fundação dos beneditinos por São Bento (480–543). A

fusão desses dois grupos criou outro: os monges anglo-saxões. Esses grupos monásticos dominaram o trabalho missionário da igreja do quinto século ao século 12. A partir do século 13, esse trabalho seria realizado por mais três grandes ordens: a dos franciscanos e dos dominicanos, fundadas no século 13, e a dos jesuítas, fundada no século 16.

A missão dos monges era tanto doméstica quanto estrangeira, um testemunho abrangente de Cristo em reinos cristãos, bem como o trabalho evangelístico e missionário além das fronteiras do domínio cristão, entre tribos pagãs. O evangelho propagou-se pelos vários grupos bárbaros na Europa: germânicos, francos e anglo-saxões (500–800), os povos eslavos do Leste Europeu (800–1000) e os povos escandinavos no norte da Europa (1000–1200). Os monges eram os principais agentes na propagação do evangelho e na conversão dos povos bárbaros. Aqui, por exemplo, pensamos em Úlfilas (311–388) para os godos, Martim de Tours (316–396) para os gauleses, Patrício (396–493) para a Irlanda, Columba (521–596) para a Escócia, Agostinho (505–605) para a Inglaterra, Wilibrordo (657–739) para a Holanda, Bonifácio (680–755) para a Alemanha, e Cirilo e Metódio (815–885) para os eslavos.

De acordo com Stephen Neill, o modelo de conversão muitas vezes era bastante similar.[36] O primeiro monge a levar o evangelho às tribos selvagens enfrentaria hostilidade e seria martirizado. Esse martírio traria alguns pequenos êxitos que, por sua vez, levariam a uma violenta reação pagã a essas primeiras conversões. Assim, o evangelho ganharia espaço quando um governante se convertesse à fé. Consequentemente, às vezes a tribo inteira se convertia, mas, pelo menos, havia a oportunidade de enviar bispos para construir igrejas. Embora a cristianização inicial tenha sido superficial, por meio do trabalho paciente de monges e bispos os povos foram discipulados e a fé cristã tornou-se parte da estrutura da vida tribal.

▪

“Quase nunca se pode exagerar, no entanto, o significado do movimento monástico. A Europa mergulhou no caos em cerca de 450 depois de Cristo e

permaneceu tumultuada por muitos anos. Incursões e migrações tribais praticamente destruíram a estrutura da sociedade. A resposta mais criativa da igreja ao desafio dos tempos assumiu a forma do monasticismo. A vida disciplinada e incansável dos monges transformou a onda de barbárie na Europa Ocidental. Dentre esses monges, talvez o mais famoso tenha sido Winfrith, mais conhecido como Bonifácio, um homem que, citando Christopher Dawson, 'teve uma influência mais profunda na história da Europa do que qualquer inglês que já tenha vivido'."

David J. Bosch, Witness to the World. p. 112.

Assim, o trabalho missionário dos monges continuou além da primeira evangelização. Dentro do reino, os monges desempenharam um papel significativo na reforma da cultura europeia com o evangelho. Isso poderia parecer, a princípio, implausível quando consideramos o estereótipo do monge – retirado da sociedade e destinado a viver enclausurado. Mas essa não é a história toda. Bosch apresenta quatro razões pelas quais os monges foram capazes de desempenhar um papel fundamental na formação da cultura com o evange-lho.[37] Primeira: a população em geral tinha uma grande estima pelos monges. Na mente do camponês, eles substituíam os mártires como cristãos comprometidos e firmes em um mundo em que a igreja parecia tão condescendente em relação ao poder e à riqueza. Segunda: a vida exemplar dos monges causava um impacto profundo nas pessoas, especialmente nos camponeses. Os monges escolhiam ser pobres e trabalhavam muito, e seu trabalho era muito benéfico para o público. Eles aravam e cercavam os campos, drenavam pântanos, desbastavam florestas, construíam e cobriam casas com palha, e construíam estradas e pontes. Fizeram a maior parte da recuperação agrícola na Europa. Terceira: os mosteiros eram centros de cultura e educação. Quando as instituições de ensino foram destruídas pelas invasões bárbaras, o mosteiro tornou-se o centro de aprendizado. Além disso, cada "mosteiro era um vasto complexo de edificações, igrejas, oficinas, armazéns e asilos – uma colmeia de atividades que beneficiava toda a comunidade circunvizinha".[38] Por último, os monges demonstravam tenacidade, paciência e perseverança em meio a ondas de violência e destruição. Toda vez que seu trabalho era destruído, eles começavam novamente. "Os monges sabiam

que tudo levava tempo, que a gratificação instantânea e a mentalidade imediatista eram uma ilusão e que um esforço iniciado em uma geração precisava ser continuado por gerações futuras, pois sua ‘espiritualidade’ era ‘de longo prazo’ e não de sucesso imediato.”[39]

O século 13 viu uma renovação sem precedentes de missões com a formação de duas ordens monásticas famosas: os franciscanos e os dominicanos. Ambas estavam imbuídas de um espírito missionário desde o seu início, com comunidades formadas para a conversão de incrédulos. Francisco de Assis, sem conhecimento do idioma, procurou um sultão no Egito e tentou convencê-lo a se tornar cristão. A personalidade mais famosa desse tempo foi Raymond Lull (1235–1315), um suposto franciscano secular ou terciário. Ele articulou o entendimento sobejamente mais avançado de missões estrangeiras até hoje, defendendo um conhecimento profundo da cultura e do idioma muçulmanos, bem como a necessidade da pregação e do martírio como o meio mais eficaz de tornar conhecido o evangelho. Ele mesmo foi martirizado em sua quarta viagem missionária à África do Norte.

O século 13 viu uma renovação sem precedentes de missões com a formação de duas ordens monásticas famosas: os franciscanos e os dominicanos. Ambas estavam imbuídas de um espírito missionário

Colonialismo e missões. A “era das descobertas” trouxe um novo período na era da cristandade. A Europa havia sido isolada do resto do mundo desde o sétimo século, cercada pelo islamismo ao sul e ao leste. No século 15, avanços na tecnologia de navegação permitiram a Portugal e Espanha navegarem em torno da África, seguirem para a Ásia e atravessarem o Oceano Atlântico em direção às Américas. A Europa entrou em um novo estágio de expansão. O desenvolvimento da pólvora deu ao Velho Mundo um poder militar superior, e, portanto, essa expansão evoluiu no sentido da conquista, da subjugação e do colonialismo. Isso teve implicações significativas para a missão da igreja.

“É difícil fazer qualquer generalização. A afirmação desatenta de que a entrada do poder político e da cultura do Ocidente no mundo não produziu outra coisa senão destruição, e que missões cristãs sem distinção também tinham culpa nessa destruição, não resistirá à luz de uma séria investigação histórica. Por outro lado, representações vistas como ideais, sejam a da expansão colonial como fruto do grande esforço do homem branco ou a do progresso missionário no qual o bom missionário sempre aparece como amigo do asiático ou africano simples, são seriamente distorcidas por importações mitológicas.”

Stephen Neill, Colonialism and Christian Missions. p. 412.

Uma vez que a aliança entre igreja e Estado permaneceu intacta, a missão muitas vezes se tornou o lado religioso da expansão colonial. A expansão significou que a missão agora fora redefinida. Até esse momento, a missão estava confinada à Europa, mas, no século 15, todas as tribos foram batizadas. Agora, a missão se tornou uma questão de cristianizar os povos que estavam sendo subjugados pela expansão e pelo colonialismo europeus. As missões acompanhavam as linhas de colonização.

As nações mais poderosas dessa época eram Portugal e Espanha, países marítimos e católicos romanos. Em 1493, o papa Alexandre VI dividiu o mundo, atribuindo a Espanha e Portugal os territórios desses países e exigindo que o monarca de cada país evangelizasse suas áreas recém-adquiridas. Isso se chama “direito de patronato”. Religião e política permaneceram estreitamente ligadas, e, por isso, no período inicial da expansão, os missionários ainda deviam prestar contas de suas atividades ao rei. Infelizmente, os povos subjugados muitas vezes viam a autoridade política e a atividade missionária como os dois lados da mesma moeda imperialista. A conquista brutal da América Central e da América do Sul, por exemplo, viu o trabalho missionário e a submissão política andarem

de mãos dadas. É importante, no entanto, reconhecer que havia vários missionários comprometidos e corajosos que desafiaram as autoridades coloniais, homens como António de Montesinos e Bartolomeu de las Casas.

No século 16, os reis português e espanhol dirigiam a missão. No século 17, o papa Gregório estabeleceu a Sacra Congregatio de Propagande Fide como o autêntico grupo missionário da Igreja Católica, e o controle da iniciativa missionária passou para o papa. Os jesuítas tornaram-se o principal instrumento da missão durante esse tempo. Inácio de Loyola fundou os jesuítas em 1534 para reconquistar áreas protestantes e tomar territórios novos para a Igreja Católica Romana. Os missionários famosos dessa ordem, naquele momento, eram Francisco Xavier (1506–1552) na Índia, Matteo Ricci (1583–1610) na China e Roberto de Nobili (1577–1656) na Índia. Uma das novas estratégias desses missionários jesuítas foi adaptar a fé às novas culturas em que estavam. Eles argumentavam, por exemplo, que o rito chinês de adoração ancestral e as oferendas ao imperador eram cerimônias sociais e não religiosas, e, por isso, um cristão poderia participar delas. Usavam o termo confuciano para "Deus do Alto" (Shangti) como referência a Deus e acreditavam que a adoração a Deus em templos confucianos era permissível. Essa forma de adaptação cultural suscitou críticas enérgicas especialmente por parte dos dominicanos, que a viam como uma conciliação sincrética com o confucianismo. Isso acendeu a chamada Controvérsia dos Ritos na China, que durou mais de cem anos, até que vários papas condenaram o experimento, em 1715 e 1742. Finalmente, em 1773, o papa Clemente XIV dissolveu a Companhia de Jesus e reconvocou 3.500 missionários jesuítas. Isso efetivamente encerrou aquele período de missões.

A Reforma Protestante e suas consequências. Enquanto isso, novos ventos também sopravam na Reforma Protestante, mas tal fato também pertence à era cristandade da missão. A estreita relação entre igreja e Estado permaneceu, mas agora a Europa estava fragmentada em Estados católicos romanos, luteranos e calvinistas. As terríveis guerras religiosas entre esses Estados confessionais encerraram-se, finalmente, na Paz de Augsburgo (1555) e na Paz de Westfália (1684), tratados que obrigavam cada região a seguir a tradição confessional de seu governante. E, assim, as principais características do paradigma da cristandade continuaram.

No entanto, houve pelo menos dois fatos importantes que começaram a romper com as suposições da cristandade e, aos poucos, fariam a transição da igreja para um novo paradigma de missão. Primeiro, a redescoberta de alguns temas bíblicos pela linha principal de reformadores estabeleceria as bases teológicas para uma nova visão de missão: a salvação pela graça mediante a fé, sola Scriptura ("somente a Escritura"), o sacerdócio de todos os cristãos, o chamado dos cristãos ao mundo, a realeza de Cristo e uma estrutura criação-queda-redenção mais histórica. Mas foi especialmente um segundo episódio que se mostrou significativo: a nova consciência da Reforma acerca do relacionamento do indivíduo com Deus desafiaria a identidade tribal de comunidades medievais e se abriria para um novo entendimento de missão.

A nova consciência da Reforma acerca do relacionamento do indivíduo com Deus desafiaria a identidade tribal de comunidades medievais e se abriria para um novo entendimento de missão.

Embora esses temas bíblicos resgatados viessem a influenciar a missão futura, a prática dos reformadores é mais discutida. Claro, depende de como se define missão. Se ela é vista totalmente do ponto de vista de missões interculturais intencionais, então, parece ter falhado. O cardeal Belarmino, da Contrarreforma, disse acerca dos protestantes: "Hereges jamais converteram pagãos ou judeus à fé, mas apenas perverteram cristãos".[40] Há várias razões pelas quais os reformadores não se envolviam em missões interculturais: uma teologia que concluiu que os apóstolos já haviam levado o evangelho aos confins da terra, a contínua disputa com católicos romanos e com outros protestantes que consumia a energia deles, a rejeição do monasticismo, que era o principal órgão da missão intercultural, a falta de apoio do governo e a incapacidade de atravessar os mares como uma potência marítima e colonial.[41] No entanto, isso é intimar os reformadores a comparecerem diante do tribunal da missão colonial católica romana, bem como do movimento missionário moderno, e declará-los culpados de não terem cumprido esse único padrão da missão.[42] Se considerarmos outras

dimensões da missão da igreja sob os reformadores, poderemos ver que eles definiram sua tarefa na Europa: esforços para renovar a igreja e moldar a vida pública da cultura com o evangelho (especialmente João Calvino) dominavam a atenção deles.[43]

O segundo episódio foi o desafio à cristandade pelos anabatistas. Eles rejeitavam a relação simbiótica entre a igreja e o Estado e definiam a igreja como sendo peregrina, missionária e mártir. Consequentemente, outros pressupostos do entendimento de missão pela cristandade também foram questionados: a Europa não era cristã, mas sim um campo missionário; nem o governante nem o papa eram responsáveis por iniciar a missão, uma vez que essa era a obrigação de cada cristão; a Grande Comissão não foi cumprida pelos apóstolos e, portanto, ainda estava em vigor. Todas essas coisas reapareceriam no pietismo e, mais tarde, moldariam significativamente as missões evangélicas na era pós-iluminista.

▪

"As várias constantes da única missão da igreja ao longo de sua história tanto moldaram quanto foram moldadas pelo contexto histórico-cultural e o pensamento teológico correspondente de épocas e lugares específicos. A história da missão, os movimentos da cultura e da história da teologia se cruzam e, dependendo da maneira como se cruzam, vários 'modelos' de missão podem ser discernidos."

Bevans e Schroeder, Constants in Context. p. 73.

▪

O pietismo foi uma reação ao que era tido como uma fé cerebral e fria da ortodoxia escolástica protestante que se desenvolveu no século seguinte após a Reforma. A ortodoxia luterana e a calvinista voltaram-se para dentro e perderam muito de sua chama missionária.[44] A reação pietista enfatizava uma experiência

de conversão de crise para cada indivíduo e subsequente devoção pessoal para nutrir o novo nascimento e crescente santificação. Do calor desse compromisso com Cristo fluiriam o zelo evangelístico e uma visão missionária.[45] Assim, cada cristão, individualmente, era responsável pela missão, não o Estado ou a igreja. A missão era realizada com o ajuntamento de indivíduos sérios para se apoiarem mutuamente nessa iniciativa. A conversão de cada pessoa era o objetivo da missão, e implantar igrejas ou transformar a sociedade, na melhor das hipóteses, era minimamente importante. Os primeiros grupos pietistas mais conhecidos foram os metodistas, a missão de Halle patrocinada pela Dinamarca e o movimento morávio associado com Nikolaus von Zinzendorf.

A chave para entender um tratamento pietista da missão é seu forte individualismo. Como diz J. H. Bavinck, "todos os esforços estavam concentrados em uma frente muito pequena [...] Todo o trabalho era dominado pela forte e emocionante ideia de salvar cada alma".[46] Esse viés individualista do pietismo é tanto seu ponto forte como seu ponto fraco. Como ponto forte, a responsabilidade de cada cristão permitiu ao pietismo romper com a ideia de que as missões eram de responsabilidade do clero ou dos governantes. "A característica mais notória do pietismo é ter libertado as missões da aliança política e cultural na qual ela havia se enredado".[47] O pietismo motivava os indivíduos a se envolverem na iniciativa missionária. Na verdade, permitiu que a Alemanha se tornasse a principal nação do século 18 no que diz respeito ao envio de missionários, com os morávios enviando mais missionários em apenas duas décadas do que todo o protestantismo nos dois séculos anteriores.[48] A ênfase na devoção individual levava a zelo evangelístico, amor, oração e vontade de fazer sacrifícios por causa de Cristo.

No entanto, o individualismo também era seu ponto fraco. Ele reduziu o objetivo da missão à conversão inicial de indivíduos; questões políticas, culturais e sociais tornaram-se menos importantes. A amplitude da salvação na criação estava além do escopo da teologia dos pietistas. Os primeiros pietistas estavam profundamente envolvidos em ministérios de misericórdia, mas isso começou a mudar à medida que o pietismo estreitou sua compreensão sob a poderosa envergadura da visão de mundo do Iluminismo. A importância da igreja também foi depreciada. Nikolaus von Zinzendorf associava a "igreja" com as instituições

formais e sem vida do escolasticismo luterano e não queria que seus seguidores fossem uma igreja ou as implantassem no trabalho missionário deles. A ênfase no indivíduo como responsável pela missão ainda levaria a um voluntarismo que transformou a missão na atividade de grupos com interesses especiais.

O PARADIGMA DO ILUMINISMO

O principal fator que levou a um novo paradigma de missão foi a conversão cultural da Europa à poderosa e abrangente cosmovisão humanista secular do Iluminismo do século 18. Embora o humanismo, arraigado na cultura clássica, tivesse vivido harmoniosamente em uma síntese coesa com o –, mas talvez subordinado ao – cristianismo durante o período medieval, ele começou a se reafirmar durante o Renascimento nos séculos 14 e 15. Nos séculos seguintes, ganhou força até que, finalmente, triunfou nos séculos 18 e 19. Nessa época, o humanismo secular e racionalista tornou-se uma cosmovisão abrangente que se opunha àquela arraigada no evangelho e na história bíblica. No século 18, a cultura europeia do Iluminismo converteu-se a essa nova fé abrangente, e transformaria cada aspecto da civilização ocidental nos séculos 19 e 20.

A fé iluminista era uma versão secular da fé cristã. A visão agostiniana que dominou o período medieval – de que a história seguia em direção à cidade de Deus sob o governo providencial – foi desarticulada e reconstruída com uma compreensão secular do progresso rumo a um paraíso construído pelo esforço humano. A salvação podia ser encontrada na habilidade humana. Especialmente a ciência e a tecnologia dariam às pessoas ocidentais o controle e o domínio necessários para levar a história a esse objetivo utópico. Essa visão de mundo conflitava em numerosos pontos com a fé cristã. Ela era secular e naturalista, e não tinha espaço para um Deus que está presente e em ação na história. Era racionalista e encontrava na razão humana e no método científico o único caminho para a verdade. Os seres humanos não eram criaturas dependentes submissas a Deus e à autoridade dele nem eram pecaminosos. Pelo contrário, o humanismo baseava-se em uma compreensão da humanidade que exaltava a autonomia e a liberdade individuais e era muito otimista com uma confiança

ingênua na bondade e na habilidade humanas. Esse modo de ver o mundo não permaneceu simplesmente como um sonho por um mundo melhor. Ao longo dos séculos 19 e 20, em uma série de revoluções, essa compreensão da sociedade humana foi institucionalmente corporificada em um número cada vez maior de áreas da sociedade humana.

A missão na cultura ocidental. Com o tempo, a visão de mundo amplamente cristianizada que imperou por bem mais de um milênio começou a desaparecer, e a igreja se viu em um novo ambiente. Com uma predominante cosmovisão cultural que oferecia um entendimento significativamente diferente da humanidade e do mundo, a comunidade cristã teve de redefinir sua relação com o ambiente religioso-cultural. Infelizmente, o legado da cristandade paralisou a capacidade da igreja de responder em termos de um encontro missionário. A igreja viveu tanto tempo e de maneira acrítica em seu contexto cultural que era difícil desafiar as crenças e instituições que agora controlavam a cultura ocidental. A fé cristã era julgada pela fé secular cada vez mais predominante do humanismo e considerada implausível por muitos. Um número cada vez maior de pessoas abandonou o evangelho, mas a tendência geral era compartimentar a fé na vida privada, interior, individual e moral dos seres humanos. Isso era claramente evidente nas tradições mais liberais que abandonaram a ortodoxia teológica e a facticidade histórica do evangelho. Aqui, a fé cristã estava confinada à ética e ao sentimento religioso. No entanto, também era evidente nos primeiros movimentos, como o pietismo na Alemanha, o metodismo na Inglaterra e o Grande Despertar nos Estados Unidos, onde uma fé cristã mais ortodoxa e vibrante continuou a existir embora muitas vezes afastada do âmbito cósmico do evangelho bíblico. Tanto as tradições liberais como as evangélicas, de certo modo, reduziram o escopo do evangelho sob o poderoso impacto da fé iluminista.

Isso não quer dizer que devamos anular a igreja ocidental como uma verdadeira liquidação do evangelho. Houve, naturalmente, diversos níveis de fidelidade ao longo dos últimos dois séculos, como sempre houve. Houve vigor em relação à fé cristã evidente em vários movimentos religiosos e em muitas tradições cristãs. E, apesar de vermos, em geral, uma acomodação ao poder global e uma crescente ascendência do humanismo secular, a fidelidade ao evangelho

ultrapassou os limites que confinavam a fé cristã à esfera privada. Raras vezes a igreja articulou sua missão em termos de um choque entre visões da vida incompatíveis e abrangentes. Em geral, a igreja não entendia a missão com respeito a sua cultura além do evangelismo. No entanto, a vitalidade da fé cristã muitas vezes produziu uma influência formativa involuntária, mas real, na cultura ocidental. Essa influência, bem como a vitalidade e os números, se dissiparia sob a pressão invasora do humanismo ao longo das décadas do século 20.

Missões fora do Ocidente: o movimento missionário moderno. Embora a igreja pós-iluminista no Ocidente não entendesse suficientemente que a missão está dentro da própria cultura em que ela está e é feita para essa cultura, o mesmo não se pode dizer das missões estrangeiras e interculturais. Na verdade, os séculos 19 e 20 viram um fluxo jamais visto de recursos financeiros e humanos com respeito à iniciativa missionária intercultural. Como em toda era anterior, o movimento missionário moderno é marcado pela ambiguidade. Há muito pelo que agradecer, e muito que nos deixa desconfortáveis.

Os séculos 19 e 20 viram um fluxo jamais visto de recursos financeiros e humanos com respeito à iniciativa missionária intercultural.

Houve muitos horrores “indescritíveis” e “grandes realizações”.[49]

A despeito dos esforços estrangeiros de católicos romanos nos séculos 16 e 17 e dos pietistas no século 18, no início do século 19 o cristianismo era, basicamente, uma religião “branca” confinada à Europa e suas colônias ocidentais. Muitos na igreja entenderiam corretamente que o horizonte da missão da igreja era os confins da terra e, assim, agiram de acordo com a necessidade de levar o evangelho a lugares onde ele era desconhecido. Durante os séculos 19 e

20, houve um incrível fluxo de atividades missionárias protestantes no Terceiro Mundo. O movimento missionário moderno que se desenvolveu após o Iluminismo tinha relação, principalmente, com a expansão geográfica do Ocidente "cristão" para o não Ocidente não cristão. O paradigma de missão que se desenvolveu, teologicamente falando, tinha a ver, sobretudo, com missões interculturais. Na verdade, em alguns círculos cristãos, essa ainda é a principal compreensão de missão hoje: qualquer coisa que acontece no além-mar – o "mito da água salgada" – é missão.

A missão deu-se do Ocidente para outras partes do mundo. Assim, o evangelho que foi levado para o resto do mundo tinha a roupagem ocidental. Isso não deveria ser motivo de surpresa, uma vez que o evangelho sempre é expresso sob alguma forma cultural. É inevitável que, quando algum missionário introduzir Cristo em outras culturas, isso assumirá a forma cultural do missionário. Aliás, o problema era duplo. Primeiro, o progresso científico e tecnológico após o Iluminismo tornou a Europa uma civilização global dominante. Isso levou a uma grande confiança na superioridade da cultura ocidental. Segundo, fazia tanto tempo que o evangelho estava abrigado na cultura ocidental que havia pouca distinção entre o evangelho e sua forma ocidental. "Os eventos uniram tanto o cristianismo e o Ocidente, a domesticação do cristianismo no Ocidente estava tão completa e o processo de aculturação foi tão bem-sucedido que a fé parecia inseparável das categorias de vida e de pensamento europeus".[50] Assim, quando iam para terras estrangeiras, os missionários muitas vezes não criticavam a forma ocidental do evangelho que comunicavam às outras pessoas. Além disso, não estavam bastante cientes dos aspectos positivos de outras culturas. A prática missionária impôs uma forma ocidental de cristianismo aos africanos e asiáticos. Por exemplo: na África, os tambores e o sangoma (curandeiro) foram de modo simplista associados à religião pagã e sumariamente condenados.

Uma expressão mais sinistra da aceitação acrítica da cultura ocidental surgiu no final do século 19, quando as missões se entrelaçaram com o colonialismo e o imperialismo. Durante os anos de 1878–1914, os países europeus conquistaram quase 26 milhões de quilômetros quadrados de terra e subjugaram meio bilhão de pessoas na Ásia e na África. No colonialismo dos países católicos romanos do século 15, o impulso teocrático, criado pela conexão da cristandade entre política

e religião, imperou. Mas, nos séculos 19 e 20, foi a visão de mundo comercial e econômica surgida do Iluminismo que moldou o colonialismo. O progresso e o crescimento econômico atingiram o auge na cultura ocidental no final do século 19. Impulsionada pelo interesse econômico, a Europa Ocidental e suas colônias além-mar impuseram seu governo político, seus ideais culturais e, especialmente, seu domínio comercial ao resto da humanidade. Infelizmente, as missões normalmente fluíam pelos canais abertos pelo colonialismo. E assim, três fios – os "três Cs" de David Livingstone – se entrelaçaram no colonialismo: cristianismo, comércio, civilização.

As missões modernas constituem um alvo fácil para críticas contundentes por causa de sua acomodação ao colonialismo. Algumas dessas críticas são justificadas; de fato, os missionários eram filhos de sua época, e aceitavam as suposições culturais e práticas sociais, econômicas e políticas de sua era. Mas essa não é a história toda. As preocupações de Livingstone para libertar os africanos de práticas culturais debilitantes, como a escravidão (civilização), e da pobreza (comércio) eram objetivos admiráveis. Muita coisa boa fluiu para nações não ocidentais por meio do trabalho missionário. Além disso, muitos missionários criticaram o colonialismo e repetidas vezes defenderam os povos que amavam. Uma avaliação equilibrada desse período colonial reconhece a ambiguidade: como pessoas de seu tempo, os missionários foram cúmplices do colonialismo, mas, na maioria das vezes, sua principal preocupação foi o bem-estar das pessoas a quem serviram.[51]

Não só as motivações coloniais estavam em ação; uma forte motivação bíblica também operava. Johannes Verkuyl lembra o movimento missionário moderno e observa muitos dos motivos impuros mencionados aqui: o motivo imperialista de dominar um povo, o motivo cultural de transferir a cultura de um povo aos outros, o motivo comercial de mais benefícios econômicos e o motivo eclesiástico colonial de impor um modelo próprio de cristianismo aos demais. No entanto, ele também lista uma série de motivos puros ou bíblicos em ação nesse período: obediência, amor, doxologia, esperança escatológica, pressa, bênção pessoal.[52]

▪

Após a vitória norte-americana sobre os espanhóis na baía de Manila, em 1898, o presidente William McKinley considerou suas opções: “Eu caí de joelhos e orei [...] E me ocorreu o seguinte [...] (1) [...] não poderíamos devolver [as Ilhas Filipinas] à Espanha – isso seria covarde e desonroso; (2) [...] não poderíamos entregá-las à França e à Alemanha – nossos rivais comerciais [...] (3) [...] não poderíamos deixá-las por si mesmas – os filipinos não estavam em condições de governar a si mesmos – e logo seriam vítimas de uma anarquia e de desgoverno piores que os da Espanha [...] (4) [...] nada restou senão conquistar os filipinos [...] civilizá-los e cristianizá-los [...] como nossos semelhantes por quem Cristo também morreu. E então fui para a cama dormir, e dormi profundamente”.

Presidente William McKinley, 1903.

Bosch fez um estudo detalhado dos vários motivos que operavam no período missionário moderno.[53] Mencionarei brevemente três deles. Primeiro, o motivo de obediência à Grande Comissão desafiou muitas pessoas a levarem o evangelho às nações. O texto de Mateus 28.18-20 só foi usado ao longo da história da igreja no tempo dos anabatistas. Mas foi o pequeno tratado de William Carey, An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathen [Uma averiguação sobre as obrigações dos cristãos de usarem meios para a conversão dos pagãos] (1792), que realmente pôs em destaque esse texto bíblico. É lamentável que essa perícope seja removida de seu contexto literário em Mateus, e que, de acordo com a redução intercultural de missão, a ênfase tenha sido colocada no “vão”, que não é a principal ordem no texto grego. Com isso, às vezes, dá-se também simplesmente uma base de obrigação legal para a missão. No entanto, o texto lança uma ordem missionária, e as igrejas desse período a ouviram em alto e bom som, e obedeceram.

Segundo, muitos foram motivados pelo amor a Cristo e às pessoas. Um autor

que examina a missão no século 18 e no início do século 19 intitulou seu livro Constrained by Jesus' Love [Constrangido pelo amor de Jesus].[54] De fato, há muitas evidências de um amor por Cristo e um amor pelas pessoas que eram almas perdidas, mas também da grande necessidade física que levou muitos ao enorme sacrifício e à dedicação a fim de levar-lhes as boas-novas em palavras e ações. É lastimável que, ao longo do século 19, tenha ocorrido uma mudança sutil ligada ao crescente senso de superioridade ocidental. A motivação do amor começou como compaixão e solidariedade com relação aos necessitados, mas cada vez mais era contaminada por uma benevolência condescendente e arrogante para com os pagãos indefesos. O homem que suplica da Macedônia: "Passe à Macedônia e ajude-nos" (At 16.9) tornou-se o arquétipo de não cristãos implorando aos mensageiros de Cristo que venham ajudá-los. Assim, a missão se torna, como a descreveu Hendrik Kraemer, uma questão de "benfeitores controladores de homens irritados que recebem a caridade".[55] Não obstante, o amor permaneceu um poderoso incentivo para missões.

Uma terceira motivação foi a expectativa do milênio. João Calvino e os puritanos trabalharam com um esquema de três épocas: a era apostólica, a era do anticristo e a era de estender o reino até os confins da terra. Os puritanos acreditavam que viviam no despontar da terceira era e estavam em uma missão de espalhar o conhecimento de Deus até os confins da terra. Eram trabalhadores fazendo a colheita dessa última era. Infelizmente, essa compreensão progressista do reino vindouro foi contagiada por uma visão iluminista de progresso. A era de ouro seria introduzida pelo esforço humano, e por vezes as missões se submeteram a essa visão. Na complexa história que se seguiu, uma ala mais evangélica desafiou esse pós-milenismo com um pré-milenismo mais pessimista. Isso reduzia as missões ao evangelismo voltado a tirar as almas do barco furado da criação. Assim, o otimismo pós-milênio das principais igrejas e o pessimismo pré-milênio das igrejas evangélicas vislumbraram a missão de diversas maneiras ao longo do século 20: a igreja mais liberal estava comprometida com a ação social e a política, enquanto a igreja mais conservadora se ocupava do evangelismo. No entanto, ambas eram impulsionadas por uma compreensão do reino de Deus: uma com uma ênfase exclusiva no "já" e a outra, no "ainda não".

Durante a era da cristandade, a iniciativa da missão era tomada pelo líder

político ou pelo papa. No entanto, com a Reforma, a igreja cristã foi fragmentada e perdeu uma autoridade eclesial centralizada para iniciar e facilitar a missão. Tampouco havia uma autoridade política para assumir a tarefa: com o advento do Iluminismo, a aliança igreja-Estado se rompeu, e o acordo constantiniano de 1500 foi oficialmente desfeito. Seria o surgimento de sociedades missionárias o que daria a infraestrutura para as missões.

Bosch refere-se a essas sociedades missionárias como um “fenômeno impressionante”,[56] mas, para muitos cristãos hoje, elas são tão comuns e têm um papel tão aceito na missão que estão longe de serem impressionantes. A primeira sociedade de missão apareceu em 1792 (a Sociedade Batista Particular [de William Carey] para a Propagação do Evangelho entre os Pagãos). Esse novo fenômeno entrou em cena de maneira muito apologética, mas ganhou força ao longo do século 19, e seu número e sua influência atingiram o auge na primeira metade do século 20.

Uma série de fatores levou ao surgimento dessas sociedades, dos quais provavelmente o mais importante tenha sido a recusa obstinada da igreja a aceitar sua obrigação missionária. Com grande parte da igreja cega e até hostil à responsabilidade missionária, aqueles que acreditavam que a missão era obrigatória se uniram para formar sociedades dedicadas a levar as boas-novas a lugares onde o evangelho não havia sido ouvido. Ainda há um debate quanto à validade dessas instituições. Os que defendem as sociedades missionárias apontam para o fato de que poucas igrejas realmente realizam trabalho missionário, e, quando o realizam, uma rígida burocracia interna procura replicar as igrejas de acordo com sua própria imagem em outras partes do mundo. Além disso, as sociedades de missão são menores, podem ser mais imaginativas e flexíveis e também refletir uma visão ecumênica. Os que se opõem a essas sociedades indicam a ausência delas nas Escrituras e o modo como prejudicam a natureza missionária da igreja. É possível que tenha havido um tempo em que elas tiveram o direito de existir por causa de uma necessidade histórica ocasionada pelo fracasso da igreja, mas esse tempo passou. Referindo-se à criação de sociedades de missão que estavam separadas da igreja, Newbigin diz que essa fratura “é uma das grandes calamidades da história missionária, e sanar essa divisão é uma das maiores tarefas de nosso tempo'.[57] J. H. Bavinck acredita

que”a difícil responsabilidade das missões provavelmente está sobre a igreja, e toda vez que uma igreja se degenera a ponto de já não poder servir como um órgão do amor redentor de Cristo, a tarefa das missões não deve ser assumida por um grupo de membros da igreja, mas a própria igreja deve antes ser reformada, a fim de que possa se tornar novamente o que deveria ser'.[58] Resta ver se – e como – essa divisão será sanada, com o papel que esses grupos desempenharão no futuro. Enquanto isso, tais entidades ainda são um órgão central da iniciativa missionária hoje, e a questão sobre como podem funcionar de maneira autêntica na missão de Deus continua a ser uma discussão importante.

Hoje, o paradigma da missão pelo Iluminismo já não é adequado. Entre outras razões, o crescimento da igreja não ocidental, o declínio da igreja ocidental e o colapso do colonialismo colocaram a igreja em uma nova situação. É essencial que a igreja repense seu chamado missional. Recorreremos a essa nova era no próximo capítulo.

LEITURA ADICIONAL

Bevans, Stephen B. e Roger P. Schroeder. Constants in Context; A Theology of Mission for Today. Maryknoll, NY: Orbis, 2004. p. 73-280.

Bosch, David J. Missão transformadora; mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

Neill, Stephen. História das missões. São Paulo: Vida Nova, 1989.

Sunquist, Scott W. Understanding Christian Mission; Participation in Suffering and Glory. Grand Rapids: Baker, 2013. p. 23-175.

Walls, Andrew F. The Missionary Movement in Christian History; Studies in the

Transmission of Faith. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.

QUESTÕES PARA DISCUSSÃO

1. Todos os relatos históricos selecionam, interpretam e organizam fatos do passado para contar uma história. Cite alguns enredos diferentes que poderiam ser contados sob o título geral “história da missão”.

2. Discuta os avanços que causaram uma mudança de paradigma entre a igreja primitiva e a cristandade, entre o entendimento de missão da cristandade e do Iluminismo, e entre o paradigma do Iluminismo e o ecumênico.

3. O que podemos aprender com a igreja primitiva sobre missão? Com o período da cristandade? Com o Iluminismo?

TEMAS PARA DISSERTAÇÃO

1. Explique e ilustre por que a distinção entre missão e missões é importante

para contar a história da missão.

2. Qual era o paradigma de missão da igreja na cristandade e o que podemos aprender com ele?

3. O movimento missionário moderno teve fortes críticas e defensores veementes. Avalie o movimento missionário moderno em termos de pontos fortes e pontos fracos.

▪

Stephen Neill, A History of Christian Missions (rev. ed.; Nova York: Penguin Books, 19 86) [História das missões. São Paulo: Vida Nova, 1989]; Kenneth Scott Latourette, A History of the Expansion of Christianity (7 vols.; Nova York: Harper, 1937–1948).↩

Andrew F. Walls, “A History of the Expansion of Christianity Reconsidered: Assessing Christian Progress and Decline”, em The Cross-Cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002), p. 3-26.↩

Andrew F. Walls, “Culture and Coherence in Christian History”, em The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996), p. 16-25; Samuel Escobar. The New Global Mission: The Gospel from Everywhere to Everyone (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), p. 28-53.↩

David Bosch, Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), p. 181-510 [Missão transformadora:

mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002]; Bryant L. Myers. Exploring World Mission: Context and Challenges (Monrovia, CA: World Vision International, 2003). p. 16-17. Este capítulo, em muitos pontos, faz uso apreciativo da seção histórica do trabalho de Bosch supracitado.↩

Darrell Guder, “Missional Theology for a Missionary Church”, Journal for Preachers 22, n° 1 (1998): 6.↩

Alan Kreider, “Beyond Bosch: The Early Church and the Christendom Shift”, International Bulletin of Missionary Research 29, n° 2 (2005): 59-68.↩

Lamin Sanneh, Translating the Message: The Missionary Impact on Culture (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990), p. 6.↩

Adolf Harnack, The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries. Trad. e org. James Moffatt (Nova York: Harper, 1962), p. 434, 439.↩

Eckhard Schnabel, Early Christian Mission, vol. 2, Paul and the Early Church (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), p. 1537.↩

Harnack, Mission and Expansion of Christianity, p. 303-311.↩

Tertuliano, On Idolatry 1.1, em J. H. Waszink e J. C. M. Van Winden, Tertullianus, De Idololatria: Critical Text, Translation and Commentary (Supplements to Vigiliae Christianae 1; Leiden: Brill, 1987), p. 23.↩

Alan Kreider, The Change of Conversion and the Origin of Christendom (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999), p. 10-20. Grande parte do que é dito nos parágrafos seguintes se deve a este livro e a Worship and Evangelism in Pre-Christendom, de Kreider (Cambridge: Grove Books, 1995).↩

Kreider, Change of Conversion, p. 18.↩

Veja Schnabel, Paul and the Early Church, p. 1.555-1.561; Rodney Stark. The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997); veja também Harnack. Mission and Expansion of Christianity, p. 147-198; Michael Green. Evangelism in the Early Church (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 178-93.↩

Johannes Hoekendijk. Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft (Monique: Kaiser, 1967), p. 245, citado em Bosch, Transforming Mission, p. 48 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002]; cf. Danny Praet. “Explaining the Christianization of the Roman Empire: Older Theories and Recent Developments”, Sacris Erudiri 33 (1992-1993): 45-49.↩

“Escritores pagãos e cristãos são unânimes em dizer que não só as Escrituras cristãs enfatizam o amor e a caridade como os deveres centrais da fé, mas que eram mantidos no comportamento diário” (Rodney Stark. “Epidemics, Networks, and the Rise of Christianity”, Semeia 56 [1991]: 169 [veja também p. 166-170]).↩

Robin Lane Fox, Pagans and Christians (San Francisco: Harper & Row, 1986),

p. 323.↩

Kreider. Worship and Evangelism. p. 19.↩

Neill, History of Christian Missions, p. 35 [História das missões. São Paulo: Vida Nova, 1989].↩

Orígenes. Contra Celso 3.49-55.↩

Danny Praet, “Explaining the Christianization of the Roman Empire: Older Theories and Recent Developments”, Sacris Erudiri 33 (1992–1993): 29-35.↩

Ramsey MacMullen, Paganism in the Roman Empire (New Haven: Yale University Press, 1981), p. 49-112; idem, Christianizing the Roman Empire (a.d. 100-400) (New Haven: Yale University Press, 1984), p. 17-42.↩

Harnack, Mission and Expansion of Christianity, p. 354-366.↩

2Clemente 13:4, citado em Kreider, Change of Conversion, p. 18.↩

Eckhard Schnabel comenta: “Historiadores do império romano discutem se o movimento cristão precisou da conversão de Constantino, em 312 depois de Cristo (ou um pouco antes), para passar de uma ‘religião minoritária’ para uma ’religião mundial, ou se o período decisivo foi o terceiro século, no qual a Igreja

cresceu rapidamente e foi cada vez mais aceita pela população em geral” (Paul and the Early Church, p. 1560-1561).↩

Há uma corrente literária para combater, corrigir e trazer equilíbrio ao exagero dessa posição. Por exemplo, Peter Leithart, Defending Constantine: The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010). Contudo, ainda é uma área discutida, e nem todos se deixam convencer por Leithart e outros. Veja, por exemplo, a análise de Alan Kreider: “‘Converted’ But Not Baptized: Leithart’s Constantine Project”, em Mennonite Quarterly Review, 84, nº 4 (outubro de 2011): 575-617, com a resposta de Leithart que segue. O problema é que a cristandade era ambígua. E, por isso, há necessidade de uma sutileza cuidadosa que é difícil de alcançar nessa pequena seção. Veja Dale Irvin e Scott Sunquist. History of the World Christian Movement Vol. 1 (Maryknoll, NY: Orbis, 2013), 4ª parte " The Age of the Imperial Church" para obter uma análise com mais nuances.↩

Oliver O’Donovan, The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 212-217. Cf. Lesslie Newbigin. Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), p. 100-101.↩

Karl Barth, “Das Evangelium in der Gegenwart”, Theologicisch Existenz heute 25 (1935): 30, mencionado em Darrell Guder, “From Mission and Theology to Missional Theology”, Princeton Seminary Bulletin 24, nº 1 (2003): 50.↩

Lesslie Newbigin, Sign of the Kingdom (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 47.↩

Leithart, Defending Constantine, p. 196-232.↩

Ibid., p. 232.↩

Richard Tarnas, The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View (Nova York: Ballantine Books, 1991), p. 169 [A epopeia do pensamento ocidental: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999].↩

Ibid.↩

Roger Haight, “The Established Church as Mission: The Relation of the Church to the Modern World”, The Jurist (1980): 10.↩

Bosch, Transforming Mission, p. 222-26 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Neill, History of Christian Missions, p. 77-78 [História das missões. São Paulo: Vida Nova, 1989].↩

Bosch, Transforming Mission, p. 231-33 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Ibid.↩

Ibid.↩

Roberto Belarmino, Controversiae livro 4, citado em Neill, History of Christian Missions, p. 188 [História das missões. São Paulo: Vida Nova, 1989].↩

Cf. Justice Anderson, "Medieval and Renaissance Missions (500–1792)', em Missiology: An Introduction to the Foundations, History, and Strategies of WorldMissions.Org. John Mark Terry, Ebbie Smith e Justice Anderson (Nashville: Broadman & Holman), p. 194-195; Bosch, Transforming Mission, p. 243-48 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Veja Bosch, Transforming Mission, p. 244 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Veja, por exemplo, o modo como James Scherer trata a teologia missionária de Martim Lutero, Gospel, Church, and Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology (Minneapolis: Augsburg, 1987), p. 54-56 [Evangelho, igreja e reino: estudos comparativos de teologia da missão. São Leopodo: Sinodal, 1991].↩

Houve exceções no calvinismo holandês e no anglo-saxão. Bosch aponta para a Segunda Reforma na Holanda, com Gisbert Voetius como o primeiro protestante a desenvolver uma teologia de missão, e a teologia puritana de missão e obra nas Américas (Transforming Mission, p. 256-60) [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Para obter uma excelente apresentação desse ponto de vista, veja Andrew

Murray, A chave para o problema missionário. Monte Verde: Missão Horizontes, 1999.↩

J. H. Bavinck, An Introduction to the Science of Missions, trad. David Hugh Freeman(Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1960), p. 295.↩

Ibid., p. 294.↩

Gustav Warneck, Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart: Ein Beitrag zur neueren Kirchengeschichte (8ª ed.; Berlim: Warneck, 1905), p. 65.↩

Lesslie Newbgin, “Report of the Division of World Mission and Evangelism to the Central Committee', Ecumenical Review 15 (1962): 90; veja também idem,”Mission to Six Continents', em The Ecumenical Advance: A History of the Ecumenical Movement, vol. 2, 1948-1968.Org. Harold Fey (Londres: SPCK, 1970), p. 173; idem, "lhe Future of Missions and Missionaries', em Review and Expositor 74, nº 2 (1977): 210; idem, prefácio a Toward the 21st Century in ChristianMission.Org. James M. Phillips e Robert T. Coote (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), p. 1-6.↩

Walls, Cross-Cultural Process, p. 49.↩

Essa avaliação equilibrada pode ser encontrada em Colonialism and Christian Missions, de Stephen Neill (Nova York: McGraw-Hill, 1966), p. 412-425. Veja também Andrew Porter. Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914 (Studies in the History of Christian Missions; Manchester: Manchester University Press, 2004); Andrew Porter, org.

The Imperial Horizons of British Protestant Missions, 1880-1914 (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), especialmente o capítulo de Brian Stanley, "Church, State, and the Hierarchy of ‘Civilization’'.↩

Johannes Verkuyl, Contemporary Missiology: An Introduction, trad. Dale Cooper (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 163-175.↩

Bosch, Transforming Mission, p. 284-345 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Johan van den Berg, Constrained by Jesus’ Love: An Inquiry into the Motives of the Missionary Awakening in Great Britain in the Period between 1698 and 1815 (Kampen: Kok, 1956).↩

Hendrik Kraemer, The Christian Message in the Non-Christian World (Londres: Edinburgh House Press, 1938), p. 426.↩

Bosch, Transforming Mission, p. 327 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Lesslie Newbigin, One Body, One Gospel, One World: The Christian Mission Today (Londres: International Missionary Council, 1958), p. 26.↩

Bavinck, Science of Missions, p. 61.↩

4

UM PARADIGMA ECUMÊNICO EMERGENTE DA MISSÃO

NA VERSÃO MAIS RECENTE da Enciclopédia Cristã Mundial, os autores comentam: “Durante o século 20 [...] o cristianismo tornou-se a religião mais ampla e universal da história. Existem hoje cristãos e igrejas cristãs organizadas em todos os países habitados do mundo. A igreja é agora, portanto, pela primeira vez na história, ecumênica no sentido literal da palavra: suas fronteiras coincidem com o oikoumene, todo o mundo habitado”.[1] É esse fato – a igreja agora existe como um corpo mundial – que está moldando um novo paradigma de missão hoje.

No capítulo introdutório, examinamos brevemente uma série de questões que levaram à mudança de paradigma da missão hoje. O colapso do colonialismo eliminou o modelo estrutural básico que oferecia os canais pelos quais a missão fluiu por vários séculos. Além disso, o declínio da igreja no Ocidente associado a uma crescente tomada de consciência de sua acomodação sincrética à doutrina pública religiosa do humanismo tornou implausível qualquer afirmação de que a igreja ocidental estava no centro da igreja global e de sua iniciativa missionária. Finalmente, o crescimento e a vitalidade da igreja na África, na Ásia e na América Latina significaram que o Terceiro Mundo não poderia simplesmente ser considerado um campo missionário para o Ocidente. Essas mudanças tornaram obsoleto o paradigma iluminista da missão. É, assim, necessário repensar a teoria e a prática da missão: um novo paradigma ecumênico.

Este capítulo esboça um retrato desse paradigma ecumênico emergente ao examinar dois aspectos. Primeiramente, observaremos algumas das reações e respostas do pensamento de missão do século 20 à era iluminista da missão. Em segundo lugar, examinaremos cinco tradições de missão que estão contribuindo

para o desenvolvimento de um paradigma ecumênico.

RESPOSTAS AO MOVIMENTO MISSIONÁRIO MODERNO: RUMO A UM NOVO PARADIGMA

Durante o século 20, tornou-se cada vez mais claro que o paradigma de missão que havia moldado o entendimento e a prática da igreja por mais de um século era inadequado. Houve várias respostas teológicas ao que foi percebido como falhas no pensamento e na prática missionais existentes da igreja. Isso não quer dizer que a igreja tenha colocado todas essas respostas em prática hoje – longe disso! Pelo contrário, a resposta que observamos nesta seção tem sido teológica ou missiológica, a resposta de pensadores da missão à prática missionária dos últimos dois séculos.

Missão em todos os seis continentes, para todos eles e de todos eles em resposta à missão como unidirecional. No despontar do século 19, a grande maioria da igreja estava na Europa e na América do Norte. Havia o impulso missionário adequado para levar o evangelho àqueles lugares que não o haviam ouvido, os países do Sul e do Oriente. A missão foi definida por essa iniciativa unidirecional que mudou de uma base ocidental para o campo missionário no Terceiro Mundo. Ao longo do século 20, no entanto, tornou-se cada vez mais claro que o Ocidente não era tão cristão quanto se imaginava, e a igreja em outras partes do mundo estava crescendo. Assim, a missão precisava de uma revisão geral. Uma maneira pela qual isso tem sido expresso é a missão em todos os seis continentes, para todos eles e de todos eles. Ou, alternativamente, como diz o título do livro do bispo Michael Nazir-Ali, a missão é "de todos os lugares para todos os lugares".[2]

Missiologia da cultura ocidental como resposta à missão exclusivamente intercultural. A missão como iniciativa exclusivamente intercultural era legítima durante o tempo em que Cristo era desconhecido em grande parte do

mundo, e ainda é um componente essencial da missão hoje. No entanto, reduzir a missão ao trabalho intercultural levou à ilusão de que não havia missão a ser feita no Ocidente. Houve uma perda de consciência missionária na igreja e um ofuscamento de um encontro missionário com a cultura ocidental. A suposição de que essa cultura era cristã ou, na pior das hipóteses, secular e neutra levou à cegueira para a idolatria da visão ocidental de mundo. Na última parte do século 20, especialmente como resultado do trabalho pioneiro de pessoas como Lesslie Newbigin e Wilbert Shenk, uma missiologia da cultura ocidental emergiu como um componente importante nos estudos de missão hoje. Mas uma missiologia da cultura ocidental é importante não apenas para a igreja ocidental. Por causa do processo contínuo de globalização, as igrejas em outras partes do mundo, especialmente aquelas em cidades em crescimento, enfrentam uma "cultura ocidental globalmente dominante, que se tornou a cultura comum da, pelo menos, parte urbanizada da huma-nidade".[3] Em muitos países, a igreja deve negociar uma incorporação fiel do evangelho em um lugar onde a cultura tradicional encontra uma cultura ocidental globalizada.

Reduzir a missão ao trabalho intercultural levou à ilusão de que não havia missão a ser feita no Ocidente.

David Bosch articula vários elementos de um paradigma ecumênico emergente da missão:

• Missão como a igreja-com-outros

• Missão como missio Dei

• Missão como mediadora da salvação

• Missão como a busca pela justiça

• Missão como evangelismo

• Missão como contextualização

• Missão como libertação

• Missão como inculturação

• Missão como testemunho comum

• Missão como ministério de todo o povo de Deus

• Missão como testemunho de pessoas de outras crenças vivas

• Missão como teologia

• Missão como ação na esperança

• Missão na cultura ocidental

Bosch, Transforming Mission. p. 368-510 [Missão Transformadora]; Believing in the Future: Toward a Missiology of Western Culture.

▪

A eclesiologia missionária como resposta à separação de missão e igreja. O fracasso da igreja em assumir sua tarefa missionária levou à formação de organizações missionárias que continuaram a tarefa da missão. Assim, a missão foi separada da igreja. O resultado foi que, no Ocidente, a igreja era considerada uma instituição que nobremente apoia projetos missionários, e, no Terceiro Mundo, uma instituição paralela ao lado da missão que funciona como um contêiner para colocar convertidos. Além disso, a herança da cristandade também levou a uma igreja à qual falta percepção de sua identidade missionária. Ao longo do século 20 ocorreram vários avanços que fomentaram um senso crescente entre os pensadores de missão de que a igreja é missionária por sua própria natureza. O debate sobre o papel contínuo de sociedades missionárias difusas ainda está em curso.

Contextualização como resposta a um evangelho exclusivamente ocidental. Com a cultura ocidental quase como a anfitriã exclusiva da maioria da igreja antes do século 20, era inevitável que o evangelho fosse incorporado na forma ocidental. Sem o desafio de incorporações culturais alternativas, havia pouca consciência de que o evangelho, de fato, estava contextualizado em uma cultura particular. Quando missionários viajavam para outras partes do mundo, era inevitável que o evangelho que compartilhavam fosse entregue na forma ocidental. Às vezes, os missionários estavam cientes do problema, mas, em outras, estavam cegos para suas próprias suposições culturais. Ao longo do século 20, tornou-se cada vez mais claro que a igreja no Ocidente incorporava apenas uma forma do evangelho. O evangelho ocidental era estranho a esses outros contextos, e a necessidade era que ele fosse autenticamente traduzido

para todas as outras culturas nas quais a igreja existia. Assim, houve uma crescente sensibilidade para os problemas do evangelho e outras culturas. Como observa Lamin Sanneh, a missão como difusão dá cada vez mais lugar à missão como tradução. A difusão ocorre quando uma expressão cultural do evangelho se expande e propaga sua forma particular, incorporando outras a ela. A tradução ocorre quando o evangelho se distingue do modelo cultural e interage com a cultura, produzindo novas formas em um novo contexto.[4] Hoje, uma grande quantidade de obras literárias luta com o problema da contextualização. Como é uma incorporação fiel do evangelho em cada cultura? Como pode haver um só evangelho e, ainda assim, muitas expressões culturais fiéis?

Como observa Lamin Sanneh, a missão como difusão dá cada vez mais lugar à missão como tradução.

▪

“O cristianismo é notável pela relativa facilidade com que se depara com culturas vivas. Ele se apresenta como uma religião traduzível, compatível com todas as culturas. Pode ser imposto ou resistido em sua forma ocidental, mas não é incompatível com nenhuma forma. O cristianismo libertou-se de sua estrutura judaica exclusiva e, tomando um rumo radical, adotou a cultura helênica ao ponto de assimilá-la completamente. O pensamento cristão era o pensamento grego. Na expansão da missão para além de Roma e Bizâncio, no entanto, encontramos evidências de como esse cativeiro cultural foi desafiado.”

Lamin Sanneh, Translating the Message. p. 56.

▪

Missio Dei como resposta à missão antropocêntrica. Derivando-se do

Iluminismo do século 18, a história do progresso tornou-se um artigo de fé nos países ocidentais. Não é surpreendente ver a escatologia pós-mi lenista do século 19 que moldou a iniciativa missionária corrompida por essa fé no progresso. A ideologia do progresso é inerentemente humanista, com muita confiança no poder humano e na capacidade de dirigir a história. Isso significou que o planejamento, as estratégias, o esforço humano e os benefícios da civilização ocidental desempenharam um papel importante na missão nos séculos 19 e 20. A resposta teológica a esse antropocentrismo foi um movimento para compreender a missão em termos da missio Dei: missão é, sobretudo, obra de Deus. A missão da igreja é mais modesta: participar do que Deus está fazendo.

Libertação como resposta ao desenvolvimento. Um modelo colonial estava em pleno vigor em grande parte do movimento missionário moderno. À medida que os países colonizados iam aos poucos conquistando independência política dos países ocidentais, parecia claro para muitos que uma nova forma de colonialismo econômico ainda ligava os países do sul ao Ocidente. A constante história iluminista do progresso, com sua noção concomitante de desenvolvimento, foi exposta como sendo imperialista. Grande parte do engajamento social da igreja no exterior estava cega e era acrítica à noção de desenvolvimento e à sua dívida para com a história cultural humanista do progresso. O problema não era o subdesenvolvimento e a necessidade de desenvolvimento; era a dominação e a dependência criadas por estruturas econômicas globais injustas. A necessidade era de uma libertação que reconhecesse "a dependência e a injustiça estrutural como a raiz do problema' que empobrecia nações não ocidentais.[5] Esse é um dos fatores que deu origem aos movimentos de libertação que se desenvolveram desde meados do século. A libertação moldou as várias teologias contextuais na América Latina, na África e na Ásia e exigiu uma nova maneira de fazer a teologia missional e praticar a missão. Por mais que se avalie esse movimento, ele desempenhou e continua a desempenhar um papel importante na missão moderna.

Missão na fraqueza e no sofrimento como uma resposta à missão que vem da força. A superioridade econômica, tecnológica e militar que sustentava a iniciativa colonial do Ocidente significava que as missões se aproximavam de outras culturas do ponto de vista da riqueza e da força. Kosuke Koyama acre-

dita que a relação dos missionários ocidentais com a igreja não ocidental tenha sofrido de uma "mente da cruzada' e de um"complexo de professor'.[6] Já no início do século 20, Roland Allen comparou a prática das missões ocidentais modernas a Paulo e disse: "Nós nos aproximamos deles como seres superiores, movidos pela caridade de dar nossa riqueza a almas necessitadas e que perecem [...] Pregamos o evangelho do ponto de vista do homem rico que lança uma moeda no colo de um mendigo'.[7] David Bosch convida os defensores da missão a deixarem de ser mestres missionários para se tornarem fracos e vulneráveis, para tomarem a cruz e aceitarem o sofrimento.[8]

▪

V. S. Azariah (1874–1945), que mais tarde se tornaria o bispo anglicano de Dornakal, na Índia, estava entre os poucos não ocidentais convidados a falar na Conferência Missionária de Edimburgo de 1910: "Azariah pediu uma nova compreensão de missões e uma nova concepção do cristianismo mundial: 'As riquezas excedentes da glória de Cristo podem ser plenamente percebidas não só pelo inglês, pelo norte-americano e pelo europeu, não pelo japonês, pelo chinês e pelo indiano por si só – mas por todos trabalhando juntos, adorando juntos e aprendendo juntos a Imagem Perfeita de nosso Senhor e Cristo [...] Isso só será possível com amizades espirituais entre as duas raças. Deveríamos estar dispostos a aprender uns com os outros e a ajudar uns aos outros'. Depois de falar à maior reunião de missionários protestantes do mundo, Azariah retornou ao seu trabalho de evangelização em um carro de boi na pobre Dornakal."

Mark A. Noll e Carolyn Nystrom, Clouds of Witnesses. p. 149.

▪

Missões como parceria em resposta a missões como tarefa da igreja ocidental. À medida que a igreja crescia no mundo não ocidental, tornou-se claro que a missão intercultural não era mais apenas a tarefa da igreja ocidental. A "mentalidade de uma via de mão única" que dominava as missões ocidentais tinha de mudar.[9] No Concílio Missionário Internacional em Whitby (1947), a memorável expressão "parceria na obediência" foi cunhada para dar voz ao

fato de que “as tarefas que as igrejas têm à sua frente em todas as partes do mundo são as mesmas”; cada igreja, onde quer que estivesse no mundo, deveria “ser uma parceira digna na tarefa do evangelismo”.[10] As distinções entre igrejas mais jovens e mais antigas, e entre o Ocidente cristão e o não Ocidente não cristão, tornaram-se obsoletas. Todas as igrejas deviam ser plenas participantes e parceiras no chamado missionário intercultural da igreja. No entanto, o contínuo domínio espiritual, financeiro e administrativo das igrejas mais antigas continua a dificultar que igrejas mais novas obtenham um senso de responsabilidade pela tarefa missionária em sua área ou em todo o mundo. O missiólogo do Sri Lanka, Vinoth Ramachandra, acredita que uma “parceria que envolve atenção mútua e ponderada entre cristãos de toda tradição e cultura dentro da igreja mundial é indispensável para um testemunho conjunto fiel de Cristo”, mas ele não acredita que isso acontecerá em breve.[11] Mesmo assim, a igreja ocidental está cada vez mais consciente da necessidade e está lutando por uma maneira de avançar fielmente.

A “mentalidade de uma via de mão única” que dominava as missões ocidentais tinha de mudar.

Salvação holística como resposta à salvação espiritualizada ou humanista. A salvação durante o período da cristandade era vista principalmente como espiritual e futura. À igreja em sua missão nunca faltou compaixão pelas necessidades físicas atuais dos seres humanos, mas isso era considerado algo à parte da salvação. Era uma consequência da salvação ou uma ponte para pregar as boas-novas que levam à salvação. O Iluminismo trouxe um desafio à ideia de salvação como vida no além com sua noção de que a melhoria humana poderia ser alcançada pela capacidade humana. O progresso seria gerado pela ciência e pela tecnologia. Uma combinação incômoda de visão tradicional da futura vida eterna espiritual com a salvação material por inventividade humana pode ser vista na noção da “abordagem abrangente” introduzida no Concílio Missionário Internacional em Jerusalém (1928). Aqui era como se a salvação estivesse se ampliando para incluir a vida física,

mental, social e política da sociedade. Missão agora inclui pregação, educação, assistência médica e ajuda sociopolítica. J. H. Bavinck expõe o dualismo em ação nessa percepção. De fato, a pregação e a salvação espiritual estão ao lado das noções de progresso do Iluminismo e definem métodos para educação, medicina e ajuda sociopolítica.[12] Observaremos em um capítulo mais adiante como essa divisão se ampliou entre duas tradições que se apegaram a um lado do dualismo ou ao outro: a tradição ecumênica defendia a ação social, política e econômica com uma crítica insuficiente ao progresso moderno, e a tradição evangélica se mantinha firme ao evangelismo e a uma visão tradicional da salvação, mas estava igualmente presa à modernidade com um evangelho espiritualizado e privatizado.

A mudança hoje para muitos em círculos missionários é tentar entender como a salvação presente e futura, evangelismo e preocupação social, e ação política e econômica fluem do evangelho. Um paradigma ecumênico se esforça no sentido de uma salvação abrangente enraizada em uma cristologia abrangente. A proliferação de palavras como “abrangente”, “integral”, “holística” e “total” na missiologia é indicativo desse desejo de superar os dualismos inerentes do passado – indivíduo e sociedade, alma e corpo, presente e futuro, vertical e horizontal, evangelismo e busca de justiça, palavra e ação.[13] Isso só acontecerá se a própria igreja “tiver superado o dualismo de nossa cultura” em sua própria vida. Como sustenta Bavinck, será “necessário, sobretudo, que toda a nossa vida seja apresentada como uma unidade fundamental na qual a fé em Deus, o amor a Deus e a obediência a Deus controlem todas as nossas atividades”. Somente quando a própria igreja “experimenta a vida integral em uma comunhão com Deus em Jesus Cristo”, em vez de ter “um pé no evangelho e o outro, em nossa cultura moderna”, é que os dualismos que corrompem nossa missão serão superados.[14] Certamente, em uma época em que injustiça, opressão, necessidade social e sofrimento são comuns, essa é uma tarefa urgente para a igreja hoje.

Unidade como resposta à proliferação de tradições denominacionais. Talvez seja um pouco otimista identificar uma preocupação com a unidade como um elemento do paradigma ecumênico. A onda de atividade ecumênica do início do século 20 parece ter-se dissipado nas últimas décadas por várias razões. Contudo, quando observamos o século passado, a crescente igreja mundial

com um senso apurado do escândalo de divisão exposto pela missão tem levado a igreja a um crescente denominacionalismo nos últimos dois séculos. Durante o último século, tornou-se claro que unidade e missão estavam ligadas. Antes do final do século 19, qualquer preocupação com a unidade era uma questão de harmonia doutrinária interna à igreja. No entanto, das missões do final do século 19 e depois a partir das primeiras conferências missionárias globais no início do século 20 surgiu a preocupação com a unidade oriunda da preocupação missionária. Kenneth Scott Latourette insiste com razão: "Não se pode dizer com muita frequência ou de modo muito enfático que o movimento ecumênico surgiu do movimento missionário".[15] Como claramente expresso na oração de Jesus em João 17.20-23, unidade e missão são indissociáveis.

A tradição ecumênica abriu o caminho ao adotar uma forte declaração na reunião do Conselho Mundial de Igrejas (1961), em Nova Delhi, a qual enfatizou que a unidade é essencial para a igreja, que a unidade é para o bem da missão, que a unidade deve ter como meta um corpo visível e que a unidade tem dimensões locais e universais que devem ser expressas. Os evangélicos, por outro lado, enfatizam a unidade espiritual e estão muito mais preocupados com o consenso doutrinário. A Igreja Católica Romana percorreu um longo caminho no sentido de reconhecer cristãos de outras tradições desde o Concílio Vaticano II (1962–1965), o que fica especialmente evidente em seu Decreto sobre Ecumenismo. O termo "testemunho comum", cunhado por um grupo de cristãos católicos romanos e protestantes ecumênicos, expressa a conexão entre missão e unidade. Missão é um incentivo à unidade, e unidade faz parte do testemunho da igreja acerca do reino vindouro, quando todas as coisas serão reconciliadas e unidas em Cristo (Ef 1.10; Cl 1.20). Não obstante, não faltam questões para nossos tempos: os problemas relacionados à justiça e à paz tornam-se mais urgentes do que a unidade eclesiástica? Um ecumenismo mais amplo ofuscou a centralidade de Cristo, a qual oferece a única possibilidade de unidade autêntica? Que modelo de unidade é verdadeiramente bíblico? As instituições denominacionais podem transcender sua autopreservação? Como as tradições católica romana e ortodoxa podem aceitar outros grupos confessionais com suas eclesiologias tradicionais? No entanto, não há como voltar atrás; isso ainda está na agenda de uma igreja ecumênica na missão no século 21.

Teologia das religiões como resposta à superioridade do cristianismo ocidental. Durante grande parte da história da igreja, as religiões permaneceram confinadas a seus lares geográficos, e a igreja pôde permanecer seguramente "longe dos olhos, longe da mente". Quando as missões ocidentais entraram em contato com os adeptos das religiões do mundo, uma mentalidade colonial muitas vezes cercou sua visão. A religião ocidental, o cristianismo, era superior e, pouco a pouco, tomaria lugar das outras religiões. A questão não era apenas a verdade do evangelho; o cristianismo estava ligado a uma cultura superior. No entanto, ao contrário da previsão de Walter Lippmann, os ácidos da modernidade não dissolveram as religiões do mundo.[16] Em vez disso, houve uma explosão de crescimento em todas as religiões, e a tecnologia moderna aproximou adeptos em todas as partes do mundo. A igreja viu-se diante de um novo pluralismo religioso e a realidade de religiões, em plena expansão. Essas religiões foram estudadas com crescente sofisticação acadêmica. Em resposta a esse fenômeno, surgiram várias posições, que vão de um pluralismo relativista a uma rejeição total de todo insight religioso não cristão. Isso ainda é uma discussão contínua: como a igreja em sua missão se aproxima dos adeptos das religiões do mundo? O mais importante é: o que a Bíblia diz sobre o assunto? Essa talvez seja uma das questões mais difíceis que a igreja enfrenta na missão hoje.

Missão é um incentivo à unidade, e unidade faz parte do testemunho da igreja acerca do reino vindouro, quando todas as coisas serão reconciliadas e unidas em Cristo.

Missão urbana global em vez de missões em aldeias do terceiro mundo. Grandes mudanças demográficas ocorreram ao longo do século 20 que devem ser levadas em conta em um novo paradigma ecumênico. No capítulo introdutório, percebemos o notável crescimento das cidades em todo o mundo no século 20. A imagem de David Livingstone sobre "a fumaça de mil aldeias que nunca ouviram o evangelho" era um símbolo apropriado em uma época em que a maioria das pessoas do mundo vivia em aldeias.[17] Tudo isso mudou: as pessoas das aldeias estão se mudando para as cidades. O tamanho das popu-

lações urbanas de hoje exige a atenção da igreja. Além disso, o processo de globalização está conectando as cidades do mundo de várias maneiras. Isso dá aos centros urbanos uma importância global cada vez maior. Sem dúvida, um paradigma ecumênico deve tratar teologicamente a questão da missão urbana.

▪

"A ONU agora divide as maiores cidades em quatro categorias: megacidades, supercidades, cidades supergigantes e metacidades. Essas últimas são tão grandes que funcionam além das fronteiras provinciais e até das fronteiras nacionais. Havia apenas uma metacidade [Tóquio] em 2000, mas elas dominarão cada vez mais o mundo na última parte deste século [...] Em 2050, Tóquio não permanecerá só nessa lista. Provavelmente haverá 23 metacidades. Todas as dez cidades mais populosas estarão na Ásia ou na África, e cinco delas estarão no sudeste asiático."

Patrick Johnstone, The Future of the Global Church. p. 6.

▪

Missão pentecostal como um complemento à missão católica e protestante. Durante os séculos 19 e 20 foi principalmente o trabalho de duas tradições – protestante, tanto em suas expressões ecumênicas quanto evangélicas, e católica romana – que levou adiante a missão global da igreja. Na metade do século 20, o termo "terceira força" foi cunhado para explicar a vitalidade e o crescimento fenomenal dos movimentos pentecostais e carismáticos e sua contribuição única para a missão.[18] É o crescimento do pentecostalismo, não só no Ocidente, mas também, e talvez ainda mais importante, na África, na América Latina e na Ásia que tem implicações significativas para a missão. A tradição pentecostal oferece novas ideias e tratamentos para a teologia da missão, sem esquecer sua ênfase no papel missional do Espírito Santo, o qual já está tendo um efeito enriquecedor no paradigma ecumênico emergente da missão.

Teremos mais oportunidades para observar com mais detalhes muitas dessas questões em capítulos posteriores. Aqui, destaco simplesmente elementos de um paradigma ecumênico de missão. Cada um desses itens ainda é uma proposta inacabada em termos de discussão contínua e da necessidade de implementar e incorporar essas mudanças.

TRADIÇÕES DA MISSÃO HOJE

A reflexão missiológica sobre essas questões emergentes está ocorrendo em várias tradições missionárias e teológicas. Nesta última seção, examinarei brevemente cinco delas – as tradições ecumênica e evangélica protestantes, a tradição católica romana, a tradição ortodoxa oriental e a tradição pentecostal –, observando as principais características missionais de cada uma. Deve-se notar, é claro, que há uma grande diversidade dentro dessas tradições que desafia uma descrição simples. É útil, no entanto, traçar panoramas gerais para apresentar uma amostra das tradições e ter uma noção de suas contribuições e de seus perigos para o paradigma em desenvolvimento da missão. Também deve ficar claro que ninguém pode fazer um retrato histórico de maneira neutra; o próprio compromisso confessional da pessoa moldará o processo seletivo e interpretativo. Desenvolvo esta seção de dentro da tradição evangélica.

Tradição ecumênica protestante. Um dos principais contribuintes para a ascensão e o desenvolvimento do paradigma ecumênico é a tradição ecumênica protestante mais ampla ou, como também é conhecida, a tradição conciliar. Ela é representada institucionalmente pelo Conselho Mundial de Igrejas (WCC, sigla em inglês) e especialmente em sua vertente missionária, pela Comissão de Missão Mundial e Evangelismo (CWME, sigla em inglês). As origens dessa tradição podem remontar a uma notável conferência missionária internacional realizada em Edimburgo, em 1910. Dela emergiram três correntes: uma comprometida com missões mundiais (Concílio Missionário Internacional [IMC, sigla em inglês]), uma dedicada a atender às necessidades sociais (Fé e Vida) e uma cuja preocupação era resolver os problemas doutrinários e políticos para promover a unidade (Fé e Ordem). As

duas últimas se uniram para formar o Conselho Mundial de Igrejas (WCC) em 1948, mas o IMC permaneceu como um órgão independente.

O IMC finalmente se juntou ao WCC em 1961. A convicção por parte dos que apoiavam essa fusão era que tanto a missão como a unidade pertenciam às próprias essência e natureza da igreja, e, portanto, eram indissociáveis. No entanto, houve forte oposição de alguns evangélicos dentro do IMC. Já havia uma crescente polarização entre "ecumênicos" e "evangélicos" no início do século 20. Os evangélicos estavam preocupados especialmente com a direção teológica liberal do WCC e temiam que o chamado missionário da igreja fosse submerso por ondas de esforços infrutíferos que visavam à unidade visível da igreja. Muitos grupos missionários se recusaram a participar da fusão. No entanto, o IMC foi incorporado ao WCC e, a partir daí, tornou-se uma das três principais vertentes do WCC, organizado como a Comissão de Missão Mundial e Evangelismo (CWME).

A teologia da missão ecumênica desenvolveu-se ao longo das várias reuniões do IMC e das reuniões contínuas da CWME. Muitos documentos surgiram das referidas reuniões, mas uma maneira de entender as tendências missionais dentro dessa tradição hoje é observar três declarações significativas da CWME sobre missão. Em 1982, um documento intitulado "Missão e evangelismo: uma afirmação ecumênica" foi adotado pelo CMI. Como diz Jacques Matthey, é "um genuíno documento de convergência" entre as comunidades ecumênica e evangélica, porque enfatiza o evangelismo, com as preocupações ecumênicas com os pobres, a justiça e a questão social.[19] De fato, ele tem sido um ponto alto no movimento missionário ecumênico. Em 2000, a CWME adotou outro documento, "Missão e evangelismo em unidade hoje" (MEUT, sigla em inglês), como uma atualização do documento anterior. Finalmente, em 2012, o Comitê Central adotou outra declaração, "Juntos rumo à vida: missão e evangelismo em cenários que mudam" (TTL, sigla em inglês). Esse último documento foi apresentado à décima assembleia do CMI, em Busan, na Coreia do Sul, em novembro de 2013. Tem por objetivo atualizar os documentos anteriores e tornar-se uma declaração definitiva sobre missão e evangelismo para o movimento ecumênico.[20] Esses documentos geralmente estão mais comprometidos com a tarefa missional e evangelística da igreja do que com o

público ecumênico mais amplo, mas uma leitura cuidadosa, especialmente do último documento, revela questões correntes que existem dentro da tradição ecumênica. No entanto, esses documentos estão repletos de percepções sobre a tarefa missional da igreja.

O título “Missão e evangelismo em unidade hoje” mostra o que tem sido um dos compromissos mais importantes dessa tradição: a estreita conexão entre missão e unidade. Há ainda muita discordância quanto ao que tal unidade implica e se há ou não um igual compromisso com a verdade. No entanto, a ênfase bíblica em missão e unidade permanece um compromisso fundamental e um desafio importante para o resto da igreja.

A tradição ecumênica é marcada pela atenção cuidadosa às tendências atuais e às questões contemporâneas. Se a igreja é chamada a ser fiel e relevante, a tradição ecumênica é especialmente caracterizada pela relevância. Tanto no MEUT como no TTL, o diálogo missionário é definido no contexto da globalização, da pós-modernidade e do pluralismo. De fato, uma característica permanente dos documentos ecumênicos é sua consideração diligente dos ventos que sopram em sua época. Essa atenção cuidadosa a questões e tendências contemporâneas descortina duas possibilidades: ser levado à deriva por todo vento comum ou aproveitar os ventos para navegar no curso correto. Por um lado, mantém a missiologia na vanguarda, respondendo a questões importantes e encarando questões atuais. Na verdade, muitas das questões atuais que são a base de toda tradição missiológica foram primeiramente discutidas na tradição ecumênica: eclesiologia missionária, missio Dei, contextualização, diálogo inter-religioso, e assim por diante. Por outro lado, expõe esta tradição ao risco do sincretismo e das concessões. O desejo de ser relevante pode levar à assimilação dos ídolos contemporâneos. Certamente haveria mais abertura e tolerância a uma variedade de pontos de vista sobre diversos assuntos que causariam grande preocupação em círculos mais evangélicos. Podemos identificar seis dessas áreas em relação à missão: evangelismo e preocupação social, missio Dei e a missio ecclesiae (missão da igreja), Cristo e o Espírito, a abordagem cristã de outras religiões, evangelho e cultura, e evangelismo mundial. Em cada caso há uma variedade de pontos de vista que os evangélicos, por exemplo, não poderiam tolerar. No entanto, questões importantes são levantadas na discussão, e aqui observamos

brevemente as seis áreas.

Primeiro, na área de evangelismo e preocupação social, é claro que as questões sociais, econômicas e políticas dominaram a agenda. Alguns acreditam que a preocupação com questões sociais tenha ofuscado o compromisso com o evangelismo. Embora os documentos supracitados deixem claro o compromisso com o evangelismo, as questões sociais atuais é que são o centro das atenções. Hoje, reconhece-se que a ameaça da corrida armamentista global, a guerra, a violência, as estruturas econômicas e políticas injustas, a pobreza e a ameaça de desastre ambiental e ecológico chamam a igreja a tratar dessas questões como prioridade em sua missão. Assim, justiça, paz e a integridade da criação são centrais para a missão da igreja. A salvação é abrangente, inclui estruturas e pessoas, e pode ser descrita em termos de shalom e libertação.

A atenção cuidadosa a questões e tendências contemporâneas descortina duas possibilidades: ser levado à deriva por todo vento comum ou aproveitar os ventos para navegar no curso correto.

Segundo, a partir de meados do século, houve duas interpretações da missio Dei e missio ecclesiae. A visão tradicional torna a igreja e sua missão centrais para o que Deus está fazendo no mundo. Outra visão, que surgiu na década de 1960, acredita que o mundo define a agenda da igreja. É em vários movimentos sociais na sociedade e na cultura que Deus está mais em ação, e a tarefa da igreja é discernir os sinais dos tempos e participar. Tal visão marginaliza a igreja e minimiza sua distinção. Essas duas visões da missio Dei permanecem como parte do movimento ecumênico, e os documentos MEUT e TTL tentam mediá-las.

Terceiro, intimamente associadas às diferentes compreensões da missio Dei estão diferentes maneiras de compreender a obra de Cristo e do Espírito. Mais

uma vez, um entendimento mais tradicional vê como obra do Espírito o levar adiante a obra de Cristo na comunidade que Cristo fundou e por meio dela. Outra perspectiva enfatiza a obra do Espírito no mundo que parece estar separada da obra de Cristo. Assim, a missão está trabalhando com o Espírito no mundo por justiça, paz e proteção da criação não humana.

Quarto, nas áreas das religiões do mundo, a tradição ecumênica é muito mais confortável em afirmar positivamente a obra de Deus em outras religiões e com uma posição agnóstica sobre o destino final de seus adeptos. Testemunhamos corajosamente o evangelho "sem estabelecer limites para a graça de Deus" (LLT, 80). Nessa tradição, há ampla latitude para as posições inclusivistas e até pluralistas. A singularidade de Cristo e sua relação com as religiões do mundo continuam a ser uma grande controvérsia para os evangélicos.

Quinto, do mesmo modo como trata o evangelho e a cultura, a celebração legítima de uma rica diversidade cultural torna a tradição ecumênica vulnerável ao problema do sincretismo. Se os dois perigos da contextualização são irrelevância e sincretismo, é o último que ameaçaria essa tradição.

Sexto, a preocupação com o evangelismo mundial não parece ser uma questão urgente. É mencionada e reconhecida nos documentos de missão, mas, no contexto geral, um ecumenismo mais amplo, a tolerância do pluralismo e o desconforto com as reivindicações exclusivas do evangelho certamente corroem a paixão por missões globais. Nos círculos missionários ecumênicos há mais constrangimento com os movimentos missionários coloniais e agressivos do passado.

O futuro dessa tradição pode ser determinado pela adesão de cristãos do Terceiro Mundo. Se Philip Jenkins está correto em dizer que o cristianismo do Terceiro Mundo é mais teologicamente ortodoxo, isso é um bom presságio para o futuro. Mas a questão é saber quais comunidades cristãs do Sul se envolverão no movimento ecumênico.

Tradição evangélica protestante. Os evangélicos foram parte integral do Concílio Missionário Internacional durante a primeira metade do século 20. No entanto, por medo do liberalismo teológico, muitos deles saíram do IMC quando este se juntou ao WCC, em 1961. A tradição missionária evangélica continuou em uma série de encontros que começou com o Congresso de Wheaton e depois com o Congresso de Berlim, ambos realizados em 1966 e ambos atraindo um grande número de defensores missionários. Nesses primeiros congressos, uma nova tradição evangélica estava sendo forjada contra a crescente tradição ecumênica.

Após uma série de conferências menores, o Congresso Internacional de Evangelização Mundial, realizado em 1974, em Lausanne, na Suíça, provaria ser o evento decisivo da tradição da missão evangélica. Mais de 2.300 representantes de mais de 150 nações compareceram, e uma declaração intitulada “Pacto de Lausanne” foi redigida e assinada pelos representantes. Esse Pacto continuou a desempenhar um papel idôneo na definição da tradição evangélica da missão por quase quatro décadas. O congresso de Lausanne ocorreu no auge da tensão entre as tradições evangélica e ecumênica e, portanto, distanciou-se do WCC e concentrou-se em temas bíblicos que, na opinião dos participantes, estavam sendo ignorados.

O Congresso Internacional de Evangelização Mundial, realizado em 1974, em Lausanne, na Suíça, provaria ser o evento decisivo da tradição da missão evangélica.

▪

“Nós, membros da Igreja de Jesus Cristo, procedentes de mais de 150 nações, participantes do Congresso Internacional de Evangelização Mundial, em Lausanne, louvamos a Deus por sua grande salvação e regozijamo-nos com a

comunhão que ele nos tem dado consigo mesmo e uns com os outros. Estamos profundamente tocados pelo que Deus está fazendo em nossos dias, movidos ao arrependimento por nossos fracassos e desafiados pela tarefa inacabada da evangelização. Acreditamos que o evangelho são as boas-novas de Deus para todo o mundo e, por sua graça, estamos decididos a obedecer à comissão de Cristo de proclamá-lo a toda a humanidade e fazer discípulos de todas as nações. Desejamos, portanto, afirmar nossa fé e nossa decisão, e tornar público nosso pacto."

Introdução do Pacto de Lausanne.

A grande reunião seguinte (Lausanne II) foi realizada em Manila, em 1989, mas, nesse meio-tempo, aconteceu uma série de reuniões baseadas em questões específicas, principalmente diálogos sobre o evangelho e a cultura, sobre povos não alcançados, sobre modo simples de viver e sobre a missão holística. Lausanne II, em Manila (1989), atraiu 4.300 participantes de 173 países. Lausanne III foi convocada para a Cidade do Cabo, em 2010, com quatro mil líderes de 198 países. O Movimento de Lausanne tornou-se o porta-voz reconhecido da tradição evangélica da missão, e seus documentos e reuniões nos dão uma oportunidade de conhecer sua teologia.

O lema que guiou essa tradição é "toda a igreja levando o evangelho integral ao mundo todo", e o Movimento de Lausanne se descreve como "um movimento mundial que mobiliza líderes evangélicos para colaborar com a evangelização do mundo".[21] E são essas expressões que definem o que é mais precioso para o referido movimento: a "evangelização do mundo" entendida especialmente como proclamação verbal do evangelho. Isso não quer dizer que a tradição evangélica esteja pouco interessada em obras e vidas de justiça e misericórdia. De fato, seus adeptos dedicaram uma série de diálogos à questão da missão holística, do modo simples de viver, da conversão e da transformação. No entanto, em resposta ao abandono percebido do evangelismo dentro da tradição ecumênica, Lausanne deixou claro que o evangelismo tem prioridade sobre a

preocupação social: na missão da igreja, o evangelismo é primário.

Esse compromisso com o evangelismo é nutrido por uma firme devoção à singularidade e universalidade de Cristo, com a importância da fé explícita em Cristo para obter a salvação e a conversão individual. Consideram-se lamentáveis a presença do pluralismo no WCC, o inclusivismo na comunhão católica romana e uma compreensão do diálogo encontrado em ambos que relativiza o evangelho. Uma posição exclusivista na relação entre o evangelho e as religiões do mundo é a posição predominante. Esse compromisso com a finalidade de Cristo e com o evangelismo tem fomentado o interesse pelas missões interculturais. Embora haja um claro declínio nas missões interculturais em igrejas mais importantes associadas ao WCC e na comunhão católica romana, permanece no evangelicalismo um grande investimento financeiro, de tempo e de pessoal para a causa das missões. É dentro da tradição evangélica que se encontra o desejo de localizar e alcançar povos não alcançados e onde a implantação e o crescimento de igrejas continuam a desempenhar um papel importante.

A preocupação com o evangelismo mundial é, às vezes, parte de uma compreensão individualista e espiritualista da fé cristã que está orientada para o futuro. Muitos, mas não todos, veem como tarefa evangelística ganhar indivíduos para que tenham uma salvação futura e eterna. As dimensões cósmica e coletiva do evangelho podem, por isso, ser negligenciadas. Esse individualismo leva a uma eclesiologia mais fraca acompanhada de menos urgência pela unidade; de fato, a unidade é vista como uma realidade espiritual ou etérea. Além disso, o individualismo leva a menos interesse pelo pecado quando ele está incorporado em estruturas opressivas e injustas. Isso é muitas vezes simplesmente equacionado com um “evangelho social” e ignorado. Nessa visão, o pecado geralmente está limitado ao indivíduo.

O medo que os evangélicos têm do sincretismo que veem na tradição conciliar tem reforçado sua ênfase em formas mais antigas de ortodoxia que são fiéis ao evangelho. Isso não significa, é claro, que os evangélicos não tenham sido

profundamente moldados pelo paradigma do Iluminismo. Pelo contrário: enquanto a poderosa história humanista relega a religião ao domínio privado (privatismo), reduz o pecado e o evangelho à pessoa individual (individualismo) e localiza o poder de renovação exclusivamente dentro da pessoa (interioridade), a igreja evangélica às vezes tem simplesmente aceitado, em silêncio, esse lugar que lhe é atribuído. E, em alguns casos, os evangélicos veem uma extensão do evangelho para além dessa esfera, politizando o evangelho e rendendo-se a um evangelho socioliberal. Isso começou a mudar, com os evangélicos dando muito mais atenção às questões sociais, econômicas e políticas (veremos isso em um capítulo mais adiante). No entanto, a preocupação com essa ênfase ainda faz parte do cenário evangélico.

O medo que os evangélicos têm do sincretismo que veem na tradição conciliar tem reforçado sua ênfase em formas mais antigas de ortodoxia que são fiéis ao evangelho.

Tradição católica romana. Para compreender a visão católica romana da missão hoje, é preciso começar com as mudanças drásticas que ocorreram no Concílio Vaticano II. Durante os anos de 1962–1965, um concílio mundial de bispos, normalmente com mais de dois mil, foi realizado em Roma. O concílio produziu documentos importantes que introduziram um espírito totalmente diferente nessa igreja. Antes dessa época, a missão era definida pela Sagrada Congregação para a Propagação da Fé, do Vaticano, e era entendida como pregar o evangelho entre os não cristãos ou implantar a igreja onde a Igreja Católica institucional tinha uma presença fraca. Uma série de documentos que emergiram desse concílio reformulou profundamente o pensamento da missão católica desde aquela época: a Constituição Dogmática sobre a Igreja (LG: Lumen Gentium ou "Uma Luz para as Nações" [1964], tratando da eclesiologia), o Decreto da Atividade Missionária da Igreja (AG: Ad Gentes ou "Às Nações" [1965], tratando da missão da igreja), a Constituição Pastoral da Igreja no Mundo Moderno (GS: Gaudium et Spes ou "Alegria e Esperança" [1965], lidando com a responsabilidade social da igreja), a Declaração sobre a Relação da Igreja com as Religiões Não Cristãs (NA: Nostra Aetate ou "Em

Nossa Era" [1965], tratando das religiões não cristãs).[22] No decreto sobre missão lemos que a igreja é "missionária pela própria natureza", e que a missão "pertence a toda a igreja" (AG, 9, 23). Curiosamente, é no documento sobre a igreja, e não no decreto sobre missão, que encontramos a compreensão mais consistente da centralidade da missão para a igreja.

Desde o Concílio Vaticano II, a tradição da missão católica romana foi oficialmente articulada em vários documentos papais, em documentos que vêm de congregações e comissões nomeadas pelo Vaticano para tratar de vários tópicos e em documentos que fluem de várias conferências episcopais. Talvez os dois documentos mais importantes que definem a missão desde o Vaticano II sejam Evangelii Nuntiandi (EN), uma exortação apostólica publicada por Paulo VI, em 1975, e Redemptoris Missio (RM), uma encíclica escrita por João Paulo II, em 1990. Outros importantes documentos emitidos pelo Magistério Romano são Dominus Iesus (2000) e Notas Doutrinárias sobre Alguns Aspectos da Evangelização (2007). Embora a tradição católica romana seja ampla e profunda, esses documentos expressam temas centrais em sua teologia missionária.

A teologia contemporânea da missão católica romana gira em torno de uma série de temas: missão trinitária, proclamação, libertação, diálogo, inculturação, missão holística e missão para a cultura moderna.[23] O primeiro tema é que a missão se origina na missão de Deus. Ad Gentes fundamenta a natureza missionária da igreja na missão do Deus trino. Para Evangelii Nuntiandi, a evangelização encontra sua origem no chamado à igreja para continuar a missão de Jesus, tornando conhecido o reino de Deus. É isso que dá à igreja a missão como sua identidade mais profunda. "Evangelizar é, de fato, a graça e a vocação próprias da igreja, sua identidade mais profunda. A igreja existe para evangelizar, isto é, para pregar e ensinar, para ser o canal do dom da graça, para reconciliar os pecadores com Deus" (EN, 14).

A proclamação é central para a missão da igreja: "A proclamação é a prioridade permanente da missão. A igreja não pode se esquivar do mandato explícito de Cristo, nem privar homens e mulheres da 'Boa Notícia' de serem amados e

salvos por Deus [...] Todas as formas de atividade missionária são direcionadas a essa proclamação" (RM, 44). Dois temas são importantes: a proclamação é cristocêntrica, e ela é a tarefa de todo o povo de Deus. "Há uma nova consciência de que a atividade missionária é um assunto de todos os cristãos" (RM, 2).

Uma vez que a Igreja Católica Romana é a que predomina na América Latina, era inevitável que o crescente interesse pela libertação significasse que esse seria também um tema cada vez mais importante na teologia da missão. Esse é, por exemplo, um tema importante em Evangelii Nuntiandi que dá expressão ao tema da libertação na tradição católica romana. As boas-novas proclamam uma salvação que é uma libertação de tudo o que oprime a humanidade, mas, sobretudo, do pecado e de Satanás, para que a humanidade possa conhecer a Deus. Existe resistência em reduzir a libertação a suas dimensões política, social, cultural ou econômica, mas também um desejo de manter "a primazia da vocação espiritual [da igreja]" (EN, 34).

"O diálogo inter-religioso faz parte da missão evangelizadora da Igreja" (RM, 55). Seis anos antes, em 1984, o Pontifício Conselho para o Diálogo (PCD) divulgou uma importante declaração intitulada "Missão e Diálogo", na qual o diálogo era visto como parte integrante da evangelização. Essa afirmação do diálogo como um elemento importante da missão é baseada no Vaticano II, que desenvolveu uma consideração muito mais positiva das religiões não cristãs do que a que estava em voga anteriormente. Em 1991, o Pontifício Conselho para o Diálogo emitiu outra declaração sobre o relacionamento entre proclamação e diálogo. Ele afirmou tanto o diálogo como a proclamação como aspectos essenciais, porém distintos, da missão da igreja, mas deixa claro que as religiões não cristãs não estão em pé de igualdade com o cristianismo. Em uma abordagem católica romana de outras religiões, uma posição inclusivista é predominante. Afirma-se claramente que a salvação é somente por meio de Jesus Cristo; no entanto, essa afirmação é mantida com outros dois fatores: a salvação é possível fora da fé explícita em Cristo, e outras religiões podem ser um canal dessa salvação (LG, 16).

A palavra “inculturação” não foi usada no Vaticano II, mas foi introduzida por João Paulo II e, desde então, tornou-se comum no pensamento missionário católico romano. De fato, João Paulo poderia dizer: “Desde o início de meu pontificado, considerei o diálogo da igreja com as culturas do nosso tempo como uma área vital, da qual a questão em jogo é o destino de nosso mundo no final deste século 20”.[24] À medida que a igreja se depara com cada cultura, é importante que ela se envolva no longo processo de inculturação. É um processo mútuo: por um lado, a cultura se beneficia quando a igreja transmite os valores do evangelho à cultura; por outro, a igreja é enriquecida pelas percepções de diversas culturas. Existem dois lados da inculturação. Por um lado, a igreja deve ser fiel à fé cristã e, assim, criticar a cultura. Uma vez que a cultura é afetada pelo pecado, ela precisa ser “curada, enobrecida e aperfeiçoada” pelo evangelho (LG, 17; EN, 19). O outro lado envolve tomar os bons elementos de cada cultura e renová-los a partir de dentro. Embora ambos os lados encontrem expressão, comparados às compreensões evangélicas da contextualização, o que se destaca é a ênfase em preservar elementos favoráveis da cultura, em vez de desafiar a distorção pecaminosa, a ênfase na compatibilidade do evangelho com grande parte da cultura, em vez de enfatizar sua tensão, a ênfase na afirmação, em vez de enfatizar a crítica.

A missão é descrita em termos cada vez mais holísticos a partir do Vaticano II por meio das várias descrições de missão nos documentos papais. O Redemptoris Missio afirma que “a missão é uma realidade única, mas complexa” (RM, 41) e depois define missão em termos gerais: é o testemunho do indivíduo e da comunidade cristã, incluindo preocupação com os pobres, generosidade, justiça, paz e direitos humanos; é proclamação de Cristo como Salvador; está preocupada com a conversão total e radical dos que creem ao evangelho; é a formação de comunidades que são um sinal da presença de Deus no mundo, o que certamente inclui uma preocupação com a unidade; é a transformação da cultura pelo evangelho; envolve diálogo inter-religioso com “nossos irmãos e irmãs de outras religiões” (RM, 55); está promovendo o desenvolvimento integral e a libertação, e é caridade para com os pobres.

Uma área que está recebendo cada vez mais atenção é a evangelização ou missão voltada para a cultura da modernidade.[25] Várias coisas têm estimulado esse

interesse: o documento do Vaticano II Gaudium et Spes, o renovado interesse pela inculturação como parte da missão da igreja, o apelo do papa à re-evangelização ou nova evangelização da igreja na cultura ocidental na qual a grande maioria dos católicos já não pratica sua fé porque são domesticados pela cultura e o fenômeno da globalização e do consumismo como uma cultura global que impacta o mundo inteiro em termos da crescente pobreza e do dano ecológico. O ensinamento social católico, tanto em pronunciamentos oficiais quanto nos conhecimentos acadêmicos, desenvolveu uma rica crítica à cultura ocidental moderna e especialmente à secularização, ao pluralismo, ao individualismo, à globalização e ao consumismo.

Tradição ortodoxa oriental. Ao escrever sobre a teologia da missão ortodoxa oriental, James Stamoolis reconhece que essas igrejas "geralmente não são consideradas missionárias".[26] Essa percepção, somada à ignorância a respeito da Igreja Ortodoxa Oriental, muitas vezes resulta em tratamento deficiente em grande parte do discurso missiológico. Parece às igrejas ocidentais que as ortodoxas se retiraram do engajamento missional de sua cultura, concentrando-se em sua vida interior, especialmente liturgia, oração e doutrina. Bosch diz que, assim, é comum "expressar um veredicto completamente negativo sobre os esforços missionários das igrejas ortodoxas" e até mesmo sustentar a visão de que "não existe essa tal de missão na Ortodoxia".[27] Os bispos ortodoxos Anastasios Yannoutlatos e Kallistos Ware reconheceram um problema. Yannoutlatos disse que a Grande Comissão se tornou "o mandamento esquecido" na Ortodoxia, e Ware comenta: "Nós, ortodoxos, ainda estamos olhando para dentro; deveríamos nos dar conta de que temos uma mensagem que muitas pessoas ouvirão de bom grado".[28]

Esse julgamento negativo se dá porque os pensadores da missão ocidental absolutizaram sua própria visão de missão e julgaram a ortodoxia por ela? Porque a missão estrangeira deixou um gosto amargo na boca dos ortodoxos por terem-na associado com o proselitismo católico e protestante de seus membros? Porque as igrejas ortodoxas viveram sob regimes opressivos como o comunismo ateu na Europa Oriental e na União Soviética, bem como sob os regimes islâmicos, primeiro no império turco otomano e depois nas nações islâmicas do Oriente Médio, que as tornaram incapazes de realizar atividades missionárias?

Talvez essas últimas circunstâncias tenham se tornado tanto um passivo quanto um ativo que proporcionam recursos para contribuir com um paradigma ecumênico de missão: um passivo no sentido de que a missão como intenção sofreu e permaneceu subdesenvolvida, mas um ativo no sentido de que as igrejas ortodoxas foram capazes de desenvolver a missão como uma dimensão da igreja.

Por mais que se julgue o passado, acontece que, desde a década de 1950, surgiu um interesse renovado que coincidiu parcialmente com o envolvimento ortodoxo com o WCC e com o CWME, começando na Cidade do México (1963). As delegações ortodoxas interagiram de forma básica e apreciativa com a teologia ecumênica de missão que estava se desenvolvendo, explorando a própria tradição de recursos para construir sua visão única de missão da igreja. De fato, na leitura Go Forth in Peace: Orthodox Perspectives on Mission [Vão em paz: perspectivas ortodoxas sobre missão], uma série de artigos em resposta a encontros ecumênicos e documentos sobre missão, vê-se uma via de dois sentidos: há muito em comum com a tradição ecumênica, mas, ao mesmo tempo, há uma contribuição ortodoxa única. Ambas as tradições foram enriquecidas no diálogo.

Quando perguntaram ao bispo Ware qual é o centro da mensagem cristã, ele respondeu:

Eu responderia: “Eu creio em um Deus que ama a humanidade de maneira tão intensa, tão completa, que optou por se tornar humano. Portanto, eu creio em Jesus Cristo como total e verdadeiramente Deus, mas também totalmente e sem reservas um de nós, totalmente humano”. E eu lhe diria: “O amor de Deus é tão grande que Cristo morreu por nós na cruz. Mas o amor é mais forte do que a morte, e assim a morte de Jesus foi seguida por sua ressurreição. Sou cristão porque creio no grande amor de Deus que o levou a encarnar-se, morrer e ressuscitar”.[29]

Nessas palavras estão vários temas que aparecem repetidamente no enten-

dimento ortodoxo da missão. A missão nasce do amor de Deus pelo mundo. Na tradição ortodoxa, o amor como ponto de partida teológico da missão molda a ênfase cristológica na encarnação, na cruz e na ressurreição. A Igreja Ortodoxa Oriental não subestima a cruz, mas, em comparação com as tradições ocidentais, o que chama a atenção é a ênfase ortodoxa na encarnação e na ressurreição. Encarnação e ressurreição afirmam a criação e a vida dentro dela. A encarnação física de Jesus demonstra o amor de Deus por seu mundo, e a ressurreição física confirma a bondade da criação. Mesmo quando se lida com a cruz, é o amor que é acentuado. Ware comenta sobre o imaginário legítimo da expiação substitutiva na teologia ocidental: “Eu não me importo tanto com a ideia de satisfação. Satisfação não é uma palavra bíblica. O imaginário legítimo, em minha opinião, deve sempre ser combinado com uma ênfase no poder transfigurador do amor. O motivo da Encarnação não foi a justiça de Deus ou sua glória, mas seu amor. Esse foi o motivo supremo. ‘Deus amou o mundo’. Esse deveria ser nosso ponto de partida.”[30] Por fim, esse amor de Deus revelado em Cristo se desenvolve em uma consistente base trinitária para a missão. É o amor do Deus trino que leva ao envio de Cristo. É a vida de comunhão amorosa dentro da Trindade que é o objetivo da missão de Cristo: "A missão não visa principalmente a propagação ou transmissão de convicções intelectuais, doutrinas, ordens morais, etc., mas a transmissão da vida de comunhão que existe em Deus'.[31]

Na tradição ortodoxa, o amor como ponto de partida teológico da missão molda a ênfase cristológica na encarnação, na cruz e na ressurreição.

A missão ortodoxa mantém a missão e a eclesiologia unidas. Ion Bria diz que é a “eclesiologia que determina a missiologia'.[32] Como outras, a tradição ortodoxa afirma a natureza missionária da igreja:”A proclamação do reino de Deus está no âmago da vocação da igreja no mundo. A missão pertence à própria natureza da igreja [...] porque, sem missão, não há igreja'.[33] No entanto, após uma afirmação da natureza apostólica ou do envio da igreja, tornou-se claro que “a missão não está relacionada exclusivamente à ‘apostolicidade’, mas a todas as notae da igreja, incluindo unidade, santidade e catolicidade'.[34] É especialmente na unidade da igreja que a tradição ortodoxa vê sua missão. A desunião”é um escândalo e

um obstáculo ao testemunho unido da igreja'.[35] Stamoolis pode até dizer que, para alguns na tradição ortodoxa, quando a unidade da igreja foi rompida, em 1054, “a Igreja Ortodoxa viu sua missão passar do evangelismo para uma busca de unidade cristã'.[36] Não é só unidade, mas também amor. A igreja”é missão em seu próprio ser [...] pulsando com o amor abrangente e a unidade de Deus. A igreja, como a presença do reino de Deus no mundo, ilumina em uma única realidade a glória de Deus e o destino escatológico da criação'.[37] Aqui está uma ênfase importante da compreensão ortodoxa oriental a respeito da missão: a igreja deve incorporar a mensagem que proclama. A igreja é o objetivo da missão e é, em si mesma, uma expressão da missão. Como John Meyendorff sucintamente coloca, "a missão, em seu significado teológico maior, é uma expressão da própria igreja'.[38]

A ênfase ortodoxa no testemunho por meio da liturgia exige atenção especial. Ware afirma claramente essa posição: “Para mim, o testemunho missionário mais importante que temos é a Divina Liturgia, a adoração eucarística da Igreja Ortodoxa. Essa é a fonte vivificante da qual procedem todas as demais coisas. E, portanto, para aqueles que demonstram interesse pela ortodoxia, digo: ‘Venham e vejam. Venham à liturgia’. A primeira coisa é que eles devem ter uma experiência de ortodoxia – ou, no caso, do cristianismo – como comunidade de adoração'.[39] A ortodoxia critica a abordagem individualista da adoração que ofusca as dimensões cósmica e escatológica da salvação. A liturgia é uma proclamação do amor de Deus por todo o mundo; o reino de Deus é o horizonte, a razão de ser e o objetivo da adoração. No final da liturgia está o envio”Vão em paz', no qual a liturgia é transposta para outra forma – a liturgia após a liturgia. A igreja continua sua adoração em sua imersão na vida da sociedade. Toda a vida humana é sagrada, vivida na presença de Deus.

E assim o horizonte escatológico e cósmico da adoração molda uma missão holística. “Na Bíblia, a vida religiosa nunca estava limitada ao templo ou isolada da vida diária [...] O ensino de Jesus sobre o reino de Deus é uma clara referência ao senhorio amoroso de Deus sobre toda a história humana. Não podemos limitar nosso testemunho a uma área supostamente privada da vida. O senhorio de Cristo deve ser proclamado a todas as esferas da vida”.[40] Missão é anunciar as boas-novas de perdão e de esperança de um novo céu e uma nova

terra, denunciar poderes e injustiças estruturais, consolar viúvas, órfãos e necessitados, levar as boas-novas às áreas da ciência e da tecnologia. Essa perspectiva a respeito da missão percorreu um longo caminho desde os tempos do comunismo, quando, diz o bispo Ware, a igreja reduziu sua missão social à caridade e não questionou as estruturas injustas daquele regime político. O horizonte cósmico e escatológico do reino, o amor de Deus pelo mundo e a forte afirmação da criação na encarnação e na ressurreição se revelam aqui na missão holística.

Tradição pentecostal. Incluir uma seção sobre a teologia da missão relativa à tradição pentecostal (ou carismática) poderia surpreender alguns leitores. Muitos veriam o pentecostalismo como simplesmente uma espécie (talvez exótica) de evangelicalismo. Organizações como a Associação Nacional de Evangélicos (NAE) e a World Evangelical Fellowship (WEF) incorporaram os pentecostais em seus números. Na verdade, muitos estatísticos simplesmente agrupam as duas tradições. Além disso, muitos pentecostais se identificariam como evangélicos, mas com uma diferença.

Contudo, de acordo com Donald Dayton, há boas razões para estudar a teologia pentecostal da missão "como pentecostalismo, sem as suposições criadas ao assumir que ele é parte de um gênero maior chamado 'evangelicalismo'". Dayton continua: "As conotações usuais de 'evangélico' muitas vezes servem apenas para obscurecer tanto a natureza real do pentecostalismo [...] como os dons que ele nos oferece". Dayton prefere falar de uma "terceira força" e ver o movimento pentecostal "como um corretivo para as tradições clássicas da fé cristã".[41] De fato, há uma contribuição pentecostal única para o pensamento de missão que pode oferecer alguns corretivos que seriam obscurecidos se incluídos no campo evangélico.

Mas existem algumas outras razões também. A mais óbvia é o tamanho do pentecostalismo; a tradição evangélica é agora ofuscada pela família pentecostal de cristãos. Existem mais do que o dobro de pentecostais. No capítulo introdutório, observamos brevemente o explosivo crescimento global do

pentecostalismo. Hoje, os pentecostais representam mais de 25% de todos os cristãos e pouco menos de 10% de toda a população mundial, e o crescimento continua a um ritmo notável. Além de seu peso numérico, a tradição pentecostal traz uma crítica bem-vinda (e às vezes não tão bem-vinda, mas necessária) às teologias orientadas ao Ocidente que foram moldadas pelo Iluminismo. Isso se deve, em parte, ao fato de que o pentecostalismo ocidental cresceu no século 20 e é a primeira tradição teológica pós-moderna. Contudo, mais importante, é o resultado do domínio numérico dos pentecostais do Terceiro Mundo na América Latina, na África e na Ásia. Embora haja uma forte presença de cristãos não ocidentais nas tradições católica romana, ecumênica e evangélica, por várias razões eles não parecem ter o mesmo impacto enriquecedor e fundamental causado pelos pentecostais não ocidentais.

Hoje, os pentecostais representam mais de 25% de todos os cristãos e pouco menos de 10% de toda a população mundial.

▪

“Os ocidentais que ministram na América Latina, na China, nas Filipinas, na África ou nos mares do hemisfério sul relatam constantemente que a maior parte da experiência cristã reflete uma consciência sobrenatural muito mais forte do que a que é característica dos círculos pentecostais e carismáticos no Ocidente [...] Com uma simples hipérbole, poderíamos dizer que, embora algumas das novas comunidades cristãs do mundo sejam católicas romanas, algumas anglicanas, outras batistas, algumas presbiterianas e muitas independentes, quase todas são pentecostais em um sentido amplo do termo.”

Mark A. Noll, The New Shape of World Christianity. p. 34.

▪

Esse último comentário levanta a difícil questão de como categorizar o crescente grupo de cristãos do Terceiro Mundo que, para a igreja ocidental, parece manifestar marcas associadas ao pentecostalismo. Wonsuk Ma usa o termo "pentecostal-carismático" como uma categoria abrangente e faz distinção entre três grupos: pentecostais denominacionais clássicos, pentecostais carismáticos dentro de outras denominações, pentecostais locais ou neocarismáticos fora do Ocidente.[42] Ele reconhece os problemas de agrupar tantas vertentes culturais. Na Enciclopédia Cristã Mundial de 2001, David Barrett usa o termo "independente", que, embora compreensível, dificilmente parece adequado. Mas o que mantém esses grupos juntos? Timothy Tennent pergunta: "Quais características distintivas poderiam ser encontradas em movimentos tão diversos quanto a rede de igrejas domésticas asiáticas, as Igrejas Iniciadas Africanas da variedade apostólica, a Quarta Vigília nas Filipinas, a Igreja da Cidade da Colheita em Cingapura, os Centros de Cura Fill the Gap na África do Sul, os meitei na Índia, os cooneyítas da Austrália, a Igreja Evangélica Pentecostal do Brasil e as igrejas domésticas han da China?"[43] Ele conclui que simplesmente precisamos esperar e deixar que esses grupos se definam, mas reconhece que qualquer que seja a nomenclatura que empreguemos, encontramos aqui "um quarto ramo do cristianismo" ao lado do protestantismo, do catolicismo romano e da ortodoxia. Embora reconheça essas dificuldades, Ma vê características comuns, continua com a linguagem do "pentecostal" e apresenta esta definição: "Segmentos do cristianismo que acreditam e experimentam a obra dinâmica do Espírito Santo, incluindo demonstrações sobrenaturais do poder de Deus e dos dons espirituais, com consequente adoração dinâmica e participativa, e zelo pelo evangelismo".[44] Reconhecendo que isso não resolve todos os problemas, especialmente a notável diversidade e distinção cultural, usarei como meu ponto de partida a categorização de Ma e enumerarei brevemente o que essa tradição traz ao crescente paradigma ecumênico da missão.

O nexo tradicional que deu origem ao movimento pentecostal revela temas importantes para uma teologia da missão pentecostal hoje: proclamação, urgência escatológica, Espírito Santo.[45] Em termos sucintos, o tempo é curto e, por isso, devemos proclamar o evangelho no poder do Espírito. Não é de surpreender que a característica mais marcante do pensamento de missão pentecostal e o dom mais importante para a igreja ecumênica sejam sua ênfase no Espírito. A influência nesse sentido pode ser vista, por exemplo, na afirmação ecumênica mais recente sobre missão e evangelismo, "Juntos Rumo à Vida", em

que o Espírito é mencionado 120 vezes em 28 páginas! O anglicano Roland Allen desempenhou um grande papel de formação da missão pentecostal em seu trabalho sobre o Espírito e a missão em Atos. No início do século, ele disse: “O trabalho missionário como uma expressão do Espírito Santo recebeu uma atenção tão pequena e negligente que poderia escapar à atenção do leitor mais apressado”.[46] Paul Pomerville diz que um “desmedido ‘silêncio por parte do Espírito Santo’ faz parte da herança da missão protestante. O movimento pentecostal trata desse silêncio de maneira significativa”.[47] O Espírito prepara a igreja para o evangelismo mundial – ou seja, para proclamar o evangelho e implantar igrejas. O pentecostalismo compartilha com o evangelicalismo um compromisso com a prioridade da proclamação, mas não faltaram vozes clamando por uma visão mais ampla do reino que nutra uma compreensão mais holística. Um compromisso com a compaixão e a justiça é especialmente verdadeiro em se tratando do pentecostalismo no Terceiro Mundo. A urgência pentecostal da missão vem de um senso de que o tempo é curto, alimentado por uma escatologia pré-milenista.

Não é de surpreender que a característica mais marcante do pensamento de missão pentecostal e o dom mais importante para a igreja ecumênica sejam sua ênfase no Espírito.

Os pentecostais estão mais preocupados com fazer do que pensar, estão interessados em missões que sejam mais “traduzidas em ação” do que “codificadas”.[48] Isso certamente tem tido seu lado negativo, uma vez que a falta de uma teologia robusta pode levar ao desequilíbrio. Deve-se notar, no entanto, que as últimas três décadas viram uma literatura crescente da tradição pentecostal articulando uma missiologia mais sofisticada. Mas há também um lado positivo na ênfase dada à ação. Em vários níveis, ela tem desafiado o racionalismo do Iluminismo que é característico de outras tradições confessionais. Pomerville acredita que no protestantismo o Espírito Santo estava preso à palavra escrita, e assim o poder do Espírito na experiência foi negligenciado.[49] A ênfase em uma experiência do Espírito, na ortopraxia, e simplesmente na ação tem muito do que é bíblico. Além disso, introduziu a

importância da obediência e da vivência da própria prática da teologia. Harvey Cox acredita que há algo importante na ênfase da experiência mais do que na ênfase da teologia:

Como teólogo, acostumei-me a estudar movimentos religiosos lendo o que seus teólogos escreveram e tentando compreender as ideias centrais e as doutrinas mais notáveis. Mas logo descobri que, com o pentecostalismo, esse modo de lidar não ajudou muito. Como disse um estudioso pentecostal, em sua fé, "a experiência de Deus tem absoluta primazia sobre dogma e doutrina". Portanto, a única teologia que pode dar conta dessa experiência, diz ele, é "uma teologia madura na qual a expressão central é o testemunho". Acho que ele está certo.[50]

Não é apenas o racionalismo do Iluminismo que o pentecostalismo desafia; é também o naturalismo. Neuza Itioka observa justamente que o naturalismo prejudicou a missão da igreja: "Certamente, uma das questões mais importantes que as missões mundiais devem encarar na década de 1990 é como confrontar as forças sobrenaturais destrutivas que se opõem à iniciativa missionária. Por muito tempo a igreja ocidental esteve propensa a uma expressão intelectual de sua fé, deixando de enfrentar realisticamente as manifestações sobrenaturais que ela deve enfrentar".[51] Exorcismos e curas têm sido proeminentes em um grande número de conversões. Além disso, as questões de guerra espiritual e a importância de orar pela missão são frequentes nos textos pentecostais.

O pentecostalismo foi capaz de realizar, de fato, uma série de coisas que encontram expressão dentro da maioria das teologias da missão. O evangelismo como tarefa de todo membro é algo mais característico da prática pentecostal do que de outras tradições. A evangelização dos pobres nos centros urbanos é também algo que os pentecostais realizam. Talvez isso não seja uma surpresa quando observamos a demografia do pentecostalismo mundial, que está em contraste com outros grupos confessionais. As estatísticas revelam uma igreja que é "mais urbana do que rural, mais feminina do que masculina, mais do Terceiro Mundo (66%) do que do Ocidente, mais empobrecida (87%) do que abastada, mais orientada à família do que individualista e, em média, com menos

de dezoito anos”.[52] Walter Hollenweger diz-nos que o pentecostalismo “é uma igreja dos pobres”, não apenas para os pobres. Como pobres, diz ele, eles não dependem dos centros de poder do Ocidente.[53] Essas certamente são características do pentecostalismo que lhe permitem ser eficaz. Por serem pobres, mulheres e jovens, os pentecostais não têm os mesmos desafios no status quo e, portanto, não são guardiões da velha ordem. Essa posição marginalizada oferece um melhor lugar para dar um testemunho da injustiça estrutural dos poderes social, cultural e político.

Uma ênfase final deve ser observada. O culto exuberante e participativo do pentecostalismo tem sido um fator importante na missão. Gary McGee observa: “A espiritualidade pentecostal tem sido um fator importante por trás do crescimento da igreja, fortalecido pela adoração entusiástica”.[54] Uma forma vibrante de adoração que inclui dança, fervor emocional, gritos, pranto, orações verbais e línguas desperta uma atração entre os pobres nos centros urbanos e povos tribais onde o pentecostalismo tem avançado. Também apela a muitos outros que se sentiram sobrecarregados pelo grande peso do racionalismo no culto ocidental.

O sucesso e o crescimento do pentecostalismo levantam muitas questões e preocupações para a tradição da teologia da missão. Mas a teologia da missão de outras tradições também apresenta suas próprias questões ao pentecostalismo. Como uma ênfase na palavra e na proclamação pode incorporar uma ênfase mais holística? Como mencionado anteriormente, o cenário do Terceiro Mundo e o contínuo trabalho acadêmico já fizeram o pentecostalismo avançar. Por exemplo, Donald Miller e Tetsunao Yamamori falam de “pente costalismo progressista” e documentam a amplitude social da missão pentecostal no ministério de misericórdia, serviços de emergência, educação, aconselhamento, assistência médica, desenvolvimento econômico, artes e mudanças políticas.[55] Além disso, alguns também falam não só de palavras e obras, mas também de maravilhas.[56] O crescimento do pentecostalismo em quase todos os países do mundo levantou a questão da relação do evangelho com a cultura. Byron Klaus diz que, tradicionalmente, a posição pentecostal, quando contrastada com outras posições, tal como Cristo contra a cultura ou Cristo transforma a cultura, tem sido “um evangelho alheio à cultura”.[57] No entanto, a discussão ecumênica, a

erudição e a reflexão do Terceiro Mundo estão mudando essa situação. Como o evangelicalismo, a tradição pentecostal no Ocidente tem sido muito individualista. Pecado e salvação são entendidos principalmente em termos individuais. Mais uma vez, são as culturas comunais do Terceiro Mundo que desafiam isso. Outra questão é como a rica reflexão sobre o Espírito Santo pode ser incorporada em uma base trinitária mais completa para a missão. E, por fim, existe a questão de como manter uma escatologia vibrante e esperançosa que não seja cativa à extrema escatologização da missão no início do século 20.

CONCLUSÃO

Está se desenvolvendo hoje uma nova era ecumênica de missão na qual as várias tradições têm muito em comum, mas também têm suas várias contribuições a fazer. Observamos principalmente sua expressão teológica. Claramente, nenhuma tradição corresponde a sua melhor teologia. Ao lado da missiologia fiel, muitas vezes vemos o declínio acentuado e o sincretismo da igreja. O desafio do futuro será que uma igreja de oração, centrada no evangelho e cheia do Espírito incorpore cada vez mais as melhores visões teológicas do novo paradigma ecumênico da missão.

LEITURA ADICIONAL

Bosch, David J. Missão transformadora; mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

Bria, Ion, org. Go Forth in Peace; Orthodox Perspectives on Mission. Genebra: Conselho Mundial de Igrejas, 1986.

Klaus, Byron D. "Pentecostalism and Mission', Missiology 35, nº 1 (2007): 39-54.

Scherer, James A., e Stephen B. Bevans, org. New Directions in Mission and Evangelization 1. Basic Statements 1974-1991. Maryknoll, NY: Orbis, 1992.

Moreau, Scott, org., Evangelical Dictionary of World Missions (Grand Rapids: Baker, 2000): Paul E. Pierson, “Ecumenical Movement'. p. 300-303; Gary R. Corwin,”Evangelical Missions Conferences'. p. 335-36; Gary B. McGee, “Evangelical Movem ent'. p. 337-40; Edward Rommen,”Evangelical Theology'. p. 340-341; Bradley Nassif, “Ortho dox Mission Movements'. p. 713-714; Gary B. McGee,”Pentecostal Missions', p. 738-739; Gary B. McGee, “Pentecostal Movement', p. 739-742; Stephen B. Bevans e John Nyquist,”Roman Catholic Missions'. p. 837-841.

QUESTÕES PARA DISCUSSÃO

1. Grande parte da teologia da missão que surge em torno de um paradigma ecumênico é um corretivo para o movimento missionário moderno. Em sua opinião, o que é útil nessa resposta teológica?

2. Que tradição de missão você considera mais útil para enriquecer e criticar sua própria visão de missão?

3. Como você acha que o crescente movimento pentecostal afetará a teologia e a

prática da missão?

TEMAS PARA DISSERTAÇÃO

1. Escolha um dos três elementos de um paradigma ecumênico emergente de missão e discuta-o. Quais fatores históricos moldaram essa resposta? Como você avaliaria essa resposta?

2. Analise uma das tradições da missão (ecumênica, evangélica, católica romana, ortodoxa ou pentecostal) em termos de suas visões e de seus pontos fracos.

▪

David B. Barrett, George Kurian e Todd M. Johnson, World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World (2ª ed.; Nova York: Oxford University Press, 2001), p. 3.↩

Michael Nazir-Ali, From Everywhere to Everywhere: A World View of Christian Mission (Londres: Collins, 1990).↩

Lesslie Newbigin, “lhe Christian Message versus ‘Modern’ Culture”, em Mission in the1990s.Org. Gerald H. Anderson, James M. Phillips e Robert T. Coote (Grand Rapids: Eerdmans; New Haven: Overseas Ministries Study Center, 1991), p. 24.↩

Lamin Sanneh, Translating the Message: The missionary Impact of Culture

(Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999), p. 31.↩

José Míguez Bonino, Doing Theology in a Revolutionary Situation (Filadélfia: Fortress, 1975), p. 57.↩

Kosuke Koyama, “What Makes a Missionary? Toward Crucified Mind, Not Crusading Mind”, em Crucial Issues in MissionToday.Org. Gerald H. Anderson e lhomas F. Stransky (Mission Trends 1; Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 117-132; idem, “Christianity Suffers from ‘Teacher Complex’”, em Evangelization.Org. Gerald H. Anderson e lhomas F. Stransky (Mission Trends 2; Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 70-75.↩

Roland Allen, Missionary Methods: St. Paul’s or Ours? (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 142-143.↩

David J. Bosch, The Vulnerability of Mission (Birmingham: Selly Oak Colleges, 1991), p. 10-11.↩

Orlando Costas, “Unchartered Waters: lhe Evolution of Mission”, em The Story of the Community of Latin AmericanMinistries.Org. Paul E. Pretiz e W. Dayton Roberts (San Jose, Costa Rica: CLAME, 1997). p. 35, citado em James F. Engel e William A. Dyrness, Changing the Mind of Missions: Where Have We Gone Wrong? (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), p. 51.↩

Charles W. Ranson, org., Renewal and Advance: Christian Witness in a Revolutionary World (Londres: Edinburgh House Press, 1948), p. 174.↩

Vinoth Ramachandra, Gods That Fail: Modern Idolatry and Christian Mission (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996), p. 219 [A falência dos deuses: a idolatria moderna e a missão cristã. São Paulo: ABU Editora, 2000].↩

J. H. Bavinck, An Introduction to the Science of Missions, trad. David Hugh Freeman (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1960), p. 107-116.↩

Bosch, David J., Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), p. 399 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Bavinck, Science of Missions, p. 112, 115.↩

Kenneth Scott Latourette, “Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council”, em A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948. Org. Ruth Rouse e Stephen C. Neill (4ª ed.; Genebra: Conselho Mundial de Igrejas, 1993), p. 362.↩

Walter Lippmann, “lhe Acids of Modernity”, em A Preface to Morals (Nova York: Macmillan, 1929), p. 51-67.↩

Lesslie Newbigin, One Body, One Gospel, One World: The Christian Mission Today (Londres: International Missionary Council, 1958), p. 12.↩

Paul A. Pomerville, The Third Force in Missions: A Pentecostal Contribution to Contemporary Mission Theology (Peabody, MA: Hendrickson, 1985), p. xi.↩

Jacques Matthey, “Milestones in Ecumenical Missionary lhinking from the 1970s to the 1990s”, International Review of Mission 88, nº 350 (1999): 296.↩

Conselho Mundial de Igrejas, “Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes” (www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/mission-and evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes.html)↩

Veja o site do Movimento de Lausanne (www.lausanne.org/pt-br/)..)↩

O Concílio produziu três tipos de documento: constituições, decretos e declarações. Parece que aqueles com a autoridade de mais alto nível são as quatro constituições, depois os nove decretos e, por fim, as três declarações, embora a recepção subsequente nem sempre tenha feito tais distinções.↩

Stephen Bevans e John Nyquist mencionam os cinco primeiros em “Roman Catholic Missions”, em Evangelical Dictionary of WorldMissions.Org. A. Scott Moreau (Grand Rapids: Baker Books, 2000), p. 840.↩

João Paulo II, “Lettre Autographe du Pape Jean Paul II de Fondation du Conseil Pontifical de la Culture” (20 de maio de 1982) (minha tradução) (www.vatican.va/holy_father/john_paul_ ii/letters/1982/documents/hf_jp-ii_let_19820520_foundation-letter_fr.html).↩

Veja William Jenkinson e Helene O’Sullivan, org., Trends in Mission: Toward the 3rd Millennium (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), p. 118-157 (cinco

ensaios sob o título “Modernity”); Hervé Carrier, Evangelizing the Culture of Modernity (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993).↩

James J. Stamoolis, “Orthodox lheology of Mission”, em Moreau, Evangelical Dictionary of World Missions, p. 714. Veja também David Neff. “lhe Fullness and the Center: Bishop Kallistos Ware on Evangelism, Evangelicals, and the Orthodox Church”, Christianity Today 55, n° 7 (6 de julho de 2011): 38-41 (www.christianitytoday.com/ct/2011/july/fullnesscenter.html)..)↩

Bosch, Transforming Mission, p. 206 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

James A. Scherer e Stephen B. Bevans, org., New Directions in Mission and Evangelization 1: Basic Statements, 1974-1991 (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992), p. xiv.↩

Ware, “lhe Fullness and the Center”, p. 41.↩

Ibid.↩

Ion Bria, org., Go Forth in Peace: Orthodox Perspectives on Mission (Genebra: Conselho Mundial de Igrejas, 1986), p. 3.↩

Ion Bria, Martyria/Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today (Genebra: Conselho Mundial de Igrejas, 1980), p. 8.↩

Bria, Go Forth in Peace, p. 11; veja também p. 17-23.↩

Ibid., p. 12.↩

Ibid. p. 70.↩

James J. Stamoolis, Eastern Orthodox Mission Theology Today (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986), p. 110.↩

“Final Report of CWME Consultation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches, Neapolis, 1988”, em Scherer e Bevans, New Directions, p. 236.↩

John Meyendorff, “lhe Orthodox Church and Mission: Past and Present Perspectives”, St. Vladimir’s Theological Quarterly 16, n° 2 (1972): 63.↩

Ware, “lhe Fullness and the Center”, p. 40.↩

Bria, Go Forth in Peace, p. 77.↩

Donald Dayton, “lhe Holy Spirit and Christian Expansion in the Twentieth Century”, Missiology 16, n° 4 (1988): 402-403.↩

Wonsuk Ma, "'When the Poor Are Fired Up': lhe Role of Pneumatology em Pentecostal-charismatic Mission", Transformation 24, n° 1 (2007): 32.↩

Timothy Tennent, Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-~rst Century (Grand Rapids: Kregel, 2010), p. 41.↩

Wonsuk Ma, "Asian Pentecostalism: A Religion Whose Only Limit Is the Sky", Journal of Beliefs and Values 25, n° 2 (2004): 192.↩

Byron D. Klaus, "Pentecostalism and Mission", Missiology 35, n° 1 (2007): 41-43.↩

Roland Allen, The Ministry of the Spirit: Selected Writings of Roland Allen (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), p. 21.↩

Pomerville, Third Force in Missions, p. 3.↩

Klaus, "Pentecostalism and Mission", p. 41.↩

Pomerville, Third Force in Missions, p. 79-104.↩

Citado em Klaus, "Pentecostalism and Mission", p. 46.↩

Neuza Itioka, “Recovering the Biblical Worldview for Effective Mission”, em Anderson, Phillips e Coote, Mission in the 1990s, p. 35.↩

Grant McClung Jr, “Pentecostal/Charismatic Contribution to World Evangelization”, in Anderson, Phillips e Coote, Mission in the 1990s, p. 65.↩

Walter Hollenweger, “From Azusa Street to the Toronto Phenomenon”, em Pentecostal Movements as an Ecumenical Challenge. Org. Jürgen Moltmann e Karl-Josef Kuschel (Concilium 1996/3; Londres: SCM Press; Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996), p. 12.↩

Gary B. McGee, “Pentecostal Strategies for Global Mission: A Historical Assessment”, em Called and Empowered: Global Mission in PentecostalPerspective.Org. Murray A. Dempster, Byron D. Klaus e Douglas Petersen (Peabody, MA: Hendrickson, 1991), p. 206.↩

Donald E. Miller e Tetsunao Yamamori, Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement (Los Angeles: University of California Press, 2007).↩

Ronald Sider, org., “Words, Works, and Wonders: Papers from an International Dialogue between the Pentecostal/Charismatic Renewal and Evangelical Social Action”, Transformation 5, n° 4 (1988).↩

Klaus, “Pentecostalism and Mission”, p. 49.↩

5

UMA ANÁLISE DA IGREJA GLOBAL

O CRISTIANISMO é um fenômeno global. Segundo a Bíblia, a Igreja é um povo, a nova humanidade criada em Cristo Jesus. É uma comunidade multinacional e multicultural que abrange todo o mundo. Juntas, essas pessoas compartilham uma missão como um povo enviado ao mundo inteiro. Neste capítulo, analisaremos a Igreja cristã global com o objetivo de entender os problemas que ela enfrenta em sua missão em várias partes do mundo.

MISSÃO E CRISTIANISMO GLOBAL?

Seria razoável questionar incluir uma análise do cristianismo global em uma introdução à missão. Essas duas áreas de estudo constituem uma disciplina? Ou isso é simplesmente um resquício de uma visão colonial da missão? Isto é, qualquer coisa que tenha a ver com a igreja cristã “no exterior” ou fora do Ocidente é missão. Ou os estudos de missão tratam o fenômeno do cristianismo não ocidental porque é negligenciado por outras disciplinas teológicas? Todas as áreas da teologia devem envolver as percepções da igreja não ocidental, mas, uma vez que grande parte do currículo teológico parece estar cega para a teologia, a história da igreja e a erudição bíblica que emanam do hemisfério sul, cabe aos estudiosos da missão, que estão cientes desse rico fruto, exibirem-no para o resto da academia teológica. Talvez haja algo nisso, mas nenhuma dessas razões é suficiente para incluir um capítulo sobre o cristianismo mundial em um livro introdutório sobre missão. Em vez disso, o que este capítulo se propõe a fazer é considerar a igreja em outras partes do mundo em termos dos desafios que ela enfrenta em sua missão de ser, fazer e pregar as boas-novas em seu contexto.

“É absolutamente escandaloso que tantos estudiosos cristãos na cristandade mais antiga conheçam tanto sobre movimentos heréticos nos segundo e terceiro séculos ao mesmo tempo em que tão poucos deles sabem alguma coisa sobre movimentos cristãos nas áreas das igrejas mais jovens.”

John Mbiti, “Theological Impotence and the Universality of Church”. p. 17.

ALGUMAS ESTATÍSTICAS INICIAIS

Já não é verdade – se é que foi – que o cristianismo é uma religião ocidental.[1] Embora a tarefa das missões da igreja esteja longe de ser cumprida, a igreja cristã está agora presente em todas as partes do mundo. Kenneth Hylson-Smith escreve: “A expansão global do cristianismo durante o século final do segundo milênio da era cristã obscureceu tudo o que havia ocorrido anteriormente no espaço de um único século. O aumento do número de cristãos em todo o mundo e o maior impacto que a fé teve em questões políticas, econômicas e sociais, bem como em assuntos religiosos, em grandes extensões do mundo, não tiveram precedentes”.[2] Hylson-Smith está contrariando muitos especialistas que declararam que a igreja cristã está em declínio interminável e, por isso, ela escreveu seu discurso fúnebre. E assim sua imagem promissora da igreja provavelmente seja muito otimista. No entanto, seu contraponto é importante: a igreja realmente obteve ganhos no século 20 e continua a prosperar em muitas partes do mundo.

Hoje há pouco mais de 2,3 bilhões de pessoas que professam ser cristãos em todos os continentes. Isso é comparado a cerca de 1,6 bilhão de muçulmanos, quase um bilhão de hindus e pouco menos de meio bilhão de budistas. Assim, ao

longo do século 20, a igreja cristã contou com um terço da população total do mundo, um número que passou dos 23% em 1800. A taxa anual de crescimento da igreja cristã é de 1,3%, o que é um pouco inferior à taxa muçulmana de 1,8% e à taxa hindu de 1,4%. E assim, no futuro próximo, a fé cristã continuará a ser o maior grupo religioso do mundo.

Já não é verdade – se é que foi – que o cristianismo é uma religião ocidental.

Quanto à composição da igreja cristã global, a comunidade católica romana ainda é o maior grupo com cerca de 1,2 bilhão de adeptos. Os protestantes somam cerca de 500 milhões; os ortodoxos, 280 milhões e os anglicanos, 90 milhões. Uma nova categoria de "Independentes" é o terceiro maior grupo cristão com 360 milhões, um grupo de "pentecostais" não ocidentais cuja diversidade dificulta a categorização.

A MUDANÇA GLOBAL PARA O SUL

No entanto, essas estatísticas não captam as mudanças notáveis que ocorrem na igreja global. A mudança mais importante na igreja mundial hoje é a mudança global para o Sul e para o Leste. John Parratt afirma que a "maior mudança que sobreveio à fé cristã durante o último século foi a mudança demográfica em seu foco, afastando-se de seus centros tradicionais na Europa e na América do Norte. Lá, ela vinha em declínio profundo havia três séculos [...] Em contrapartida, o crescimento do cristianismo no 'Sul' ou 'Terceiro Mundo' testemunhou, nos últimos cem anos ou algo assim, um crescimento fenomenal". Ele analisa as estatísticas em várias regiões e conclui: "Embora simples dados nunca contem toda a história, é evidente que o cristianismo já não pode ser considerado uma religião 'ocidental'; é um cristianismo global do qual a igreja ocidental é apenas uma pequena fração".[3]

Talvez mais do que qualquer outro, foi Philip Jenkins que chamou a atenção para esse fato, assustando muitas pessoas, inclusive, infelizmente, muitos cristãos. Ele detalhou essa mudança para o Sul em seu best-seller muito lido A próxima cristandade: a chegada do cristianismo global. “Estamos vivendo um dos momentos de transformação na história da religião no mundo”, escreve ele. “Ao longo do século passado [...], o centro de gravidade do mundo cristão deslocou-se inexoravelmente em direção ao Sul, para a África, a Ásia e a América Latina”.[4] Ele se volta para o futuro e diz: “O cristianismo deveria desfrutar de um boom mundial no novo século, mas a grande maioria dos cristãos não será nem branca, nem europeia nem euramericana”. Na verdade, em 2025, a África e a América Latina disputarão o título de “continente mais cristão”, e esses dois continentes juntos serão responsáveis por metade dos cristãos do mundo.[5]

A mudança mais importante na igreja mundial hoje é a mudança global para o Sul e para o Leste.

“A igreja cristã experimentou uma redistribuição geográfica maior nos últimos cinquenta anos do que em qualquer período comparável de sua existência, com exceção dos primeiros anos da história da igreja. Parte dessa mudança vem do crescimento geral da população mundial, mas também surge de taxas notáveis de evangelização em partes da Ásia, da África, da América Latina e das ilhas do sul do Pacífico – e também de um declínio relativo quase sem precedentes de cristãos na Europa.”

Mark A. Noll, The New Shape of World Christianity. p. 21.

Como podemos caracterizar essas igrejas do Sul? Embora tenha havido um crescimento espetacular entre as igrejas pentecostais e independentes, ainda são as igrejas católica romana e as principais protestantes que permanecem as maiores, embora transformadas em seu novo contexto cultural. O crescimento da igreja no Sul significa que agora existem diferenças em relação à igreja no Ocidente. Por exemplo: a igreja está agora presente entre os povos menos alcançados da terra, entre os mais pobres do mundo, em situações difíceis de privação e em lugares de perseguição. Essas igrejas do Sul também são mais propensas a serem teológica e eticamente conservadoras, "muito mais comprometidas em termos de crença e prática".[6] A adoração exibe características da cultura em que elas estão, que são bem diferentes das do Ocidente. E, finalmente, a igreja fora do Ocidente está "muito mais entusiasmada, muito mais centralmente preocupada com a manifestação imediata do sobrenatural, por meio de profecias, visões, pregações eufóricas e curas".[7]

Compreender a crescente igreja no Sul é especialmente importante porque será ela que proverá liderança para a igreja global no século 21. Andrew Walls diz:

Vimos que no século 21 o cristianismo foi revelado como uma religião cada vez mais não ocidental. O cristianismo está em recessão nos países ocidentais e, na Europa, foi perdendo reconhecimento durante a vida das pessoas de minha idade. A implicação é que a África, a Ásia, a América Latina e o Pacífico parecem ser os principais palcos da atividade cristã em sua última fase. O que acontece lá determinará como será o cristianismo dos séculos 21 e 22. O que acontece na Europa e até na América do Norte importará cada vez menos.[8]

E assim analisaremos a igreja global com atenção especial à África, à Ásia e à América Latina.

ÁFRICA SUBSAARIANA

A crescente igreja na África subsaariana. Na África subsaariana, os cristãos representavam menos de 10% da população em 1900, mas hoje compreendem mais de 60% – quase meio bilhão de pessoas. As igrejas católica romana, anglicana, protestante e evangélica prosperaram. Mas é o crescimento das igrejas pentecostais, como a Igreja dos Remidos, na Nigéria, e as Igrejas Nativas Africanas (AICs, sigla em inglês),[9] que tem sido notável. Hoje, há talvez dez mil AICs, com mais de um terço dos cristãos africanos pertencentes a uma dessas igrejas. Dessas igrejas, 90% são constituídas por cem ou menos membros. Mas há também igrejas enormes, como a Igreja Kimbanguista, formada na República Democrática do Congo, e a Igreja Querubim e Serafim, originária da Nigéria, cujos membros somam milhões.

As AICs surgiram em reação ao cristianismo ocidentalizado que foi importado para a África. E, assim, essas igrejas são uma expressão contextualizada do cristianismo na cultura africana, exibindo muitos aspectos da herança religiosa africana. Revelações diretas, como sonhos, visões e mensagens auditivas, são parte integrante de sua fé. A cura desempenha um papel importante na formação e no ministério contínuo dessas igrejas. Há uma ênfase no poder espiritual – o poder de curar, o poder na oração para impac-tar a vida cotidiana. As AICs recorrem a um profundo senso de comunidade característico da África e adotam grande parte das estruturas sociais e formas tribais do país. Muitas dessas igrejas estão abertas à poligamia ou, pelo menos, são ambíguas nesse sentido. Ritos de passagem nos momentos de transição – nascimento, puberdade, casamento, primeiro filho, morte – são proeminentes. As liturgias dessas igrejas são bastante coloridas, emotivas, energéticas e simbólicas. Há mistério nos sacramentos. Danças, gestos simbólicos de religiões tradicionais africanas, vestes coloridas e canções alegres caracterizam o culto. Houve também uma estreita conexão entre a tradução do Antigo Testamento e o surgimento das AICs. O mundo do Antigo Testamento é reconhecido pelos africanos. Lá eles encontram tais fenômenos familiares, como profetas, sacrifícios, sacerdotes, revelação direta, maus espíritos, bruxas (cf. 1Sm 28.3-25), poligamia e arranjos sociais tribais.

Na África subsaariana, os cristãos representavam menos de 10% da população em 1900, mas hoje compreendem mais de 60% – quase meio bilhão de pessoas.

Essas igrejas têm provocado opiniões diferentes. Alguns assumem uma posição totalmente negativa, vendo as AICs como perigosamente sincretistas com o paganismo. Outros são muito positivos, acreditando que elas são uma expressão fiel do cristianismo africano em que o conteúdo cristão tem sido derramado em formas culturais africanas. E outros ainda acreditam que as AICs são ambíguas, combinando sincretismo e fidelidade, como acontece em todas as outras expressões contextuais do cristianismo.

A preocupação com a ortodoxia das AICs surge por várias razões. A maior parte das críticas está ligada ao receio geral de que elas tenham absorvido muito do paganismo das religiões africanas tradicionais. Por exemplo: a adoração barulhenta e excêntrica, a liderança carismática, mas despreparada, os rituais que interagem com o mundo espiritual e uma ênfase na revelação direta, não na Bíblia, parecem refletir a religião pagã. No entanto, a contextualização é um processo contínuo na cultura africana, como em qualquer outro lugar. Nenhuma expressão cultural da fé cristã alcançou fidelidade total, e assim continua a ser uma jornada. Mas muitas vezes essas igrejas são criticadas não pelos padrões bíblicos, mas sim por critérios enraizados em uma expressão iluminista ocidental do evangelho.

▪

“Fora do âmbito de estudiosos e burocratas da igreja, poucos comentaristas deram séria atenção a essas tendências, ao que descreverei como a criação de uma nova cristandade, que, para o bem ou para o mal, pode desempenhar um papel importante nos assuntos mundiais [...] Por qualquer motivo que seja, as igrejas do Sul permanecem quase invisíveis para os observadores do Norte.”

Philip Jenkins, The Next Christendom. p. 4. [A Próxima Cristandade]

Dean Gilliland classifica as AICs em quatro categorias úteis.[10] A primeira é evangélico-pentecostal. Essas igrejas tinham uma conexão com organizações missionárias europeias ou norte-americanas, mas delas se separaram. Elas mantêm muito da teologia e prática de sua origem, mas estão preocupadas em africanizá-las. A segunda é nativo-pentecostal. Essas igrejas também têm certa conexão com a igreja ocidental, mas estão mais comprometidas com a africanização de todos os aspectos da vida cristã. Têm como características a revelação direta, líderes carismáticos e o uso indouto da Bíblia. A terceira é nativo-revelacional. Essas igrejas estão enraizadas na revelação direta que chega ao líder ao fundar a igreja e continua na vida diária dela. De fato, a revelação direta pode ter mais autoridade que a Bíblia. Essas igrejas têm uma adoração muito ritualística, dão grande prioridade à cura e se apoiam fortemente no Antigo Testamento. A quarta é nativo-sincrética. Essas igrejas apropriaram-se tanto da religião tradicional que sua alegação de serem cristãs é questionável. O pastor é mais como um xamã ou adivinhador, há o uso mágico de cruzes e Bíblias, e o nome de Jesus é invocado de maneira mágica.

Nessa classificação das AICs, a tensão no âmago da contextualização em todos os cenários culturais é evidente. De um lado, existe o perigo da irrelevância. A missão ocidental e as igrejas tradicionais correm o perigo de não tocar o coração africano. Por outro, existe a ameaça do sincretismo. Quanto mais essas AICs adotam sua cultura tradicional africana, maior o perigo do sincretismo.

As AICs são importantes porque “perceberam que, para entrarem em sintonia com o verdadeiro cristianismo, deveriam deixar de lado a interpretação ocidental, que em muitos casos sufocou o cristianismo, e voltar à cultura africana, que é bastante semelhante ao cristianismo primitivo.”[11] A contextualização é absolutamente necessária se as boas-novas quiserem ser uma resposta ao clamor do coração africano e para que o dualismo e o paganismo sejam eliminados. Além disso, uma expressão fiel do cristianismo africano pode dar uma contribuição importante à igreja mundial. Desmond Tutu sustenta que

somente “quando a teologia africana for fiel a si mesma é que continuará a falar de maneira relevante com o africano contemporâneo – certamente sua tarefa primordial – e também, incidentalmente, dar sua valiosa contribuição à rica herança cristã que pertence a todos nós”.[12]

A igreja africana está amadurecendo em vários sentidos. Embora o evangelho tenha há muito alcançado os pobres e iletrados, também está fazendo grandes avanços entre os instruídos. Existe uma concepção para a implantação de igrejas na África e uma crescente visão missionária para os não alcançados. Há um aumento de teologias contextuais africanas e teólogos africanos bem preparados. E, embora haja uma necessidade contínua em todas essas frentes, tudo isso constitui uma boa notícia. Pode bem ser verdade que, no futuro, à medida que a igreja africana avançar, o mesmo aconteça com a igreja global.

Desafios que a igreja da África subsaariana enfrenta. A igreja africana ainda enfrenta muitos desafios. O primeiro envolve os numerosos problemas sociais, econômicos e políticos que a África enfrenta. A epidemia de AIDS atingiu seriamente o continente: 68% dos casos mundiais de AIDS estão na África; 22 milhões de pessoas estão infectadas, cerca de 5% da população africana; 1,5 milhão de pessoas morrem anualmente; e a doença deixou 11,6 milhões de órfãos.[13] A África continua a enfrentar uma pobreza cada vez maior e o enorme endividamento por causa de estruturas econômicas globais injustas, programas assistenciais inadequados, corrupção política e o aumento de favelas que acompanha a rápida urbanização. Como resultado, o continente enfrenta enormes desafios na área da saúde, na educação (40% das crianças africanas não estão na escola) e em uma “fuga de cérebros” para o Ocidente. A pergunta para a igreja africana é urgente: qual é a missão da igreja na vida social, política e econômica das nações?

Pode bem ser verdade que, no futuro, à medida que a igreja africana avançar, o mesmo aconteça com a igreja global.

Um segundo desafio está na luta contínua para relacionar o evangelho à cultura africana tradicional. Esse problema é um legado de missionários ocidentais que simplesmente condenaram, por exemplo, os tambores e os “curandeiros” sem entenderem as raízes culturais mais profundas. A cultura tradicional africana permanece poderosa. Questões de reverência ancestral, fetichismo, poder espiritual, “viagem da alma”[14] e muitas outras devem ser enfrentadas pelo evangelho. A necessidade de uma contextualização autêntica e de uma teologia africana fiel é urgente. Walls observa, com razão, que o “modelo de teologia herdado do Ocidente, e ainda o básico dos seminários, não é suficiente: não é grande o bastante para o universo em que a maioria dos africanos vive”.[15] Essa é uma questão urgente: é a única maneira pela qual o evangelho pode tocar profundamente o coração do povo africano. Mas a reflexão dos africanos sobre essa questão tem o potencial não apenas de equipar as próprias igrejas, mas também de enriquecer toda a igreja cristã, sobretudo a igreja no Ocidente. Os africanos estão bem cientes de um mundo espiritual que há muito tem sido reprimido no Ocidente por uma cosmovisão do Iluminismo. A teologia africana pode despertar o Ocidente para o mundo da Bíblia.

Um terceiro desafio surge do rápido crescimento da igreja na África. Há uma necessidade urgente de formação teológica, dificultada por uma série de fatores: falta de fundos, falta de educação nas faixas etárias mais jovens, educação e currículo orientados ao Ocidente e a necessidade de teólogos e teologias africanas. Grupos como o NetACT, da Universidade de Stellenbosch, estão tentando atender a essa necessidade. Além disso, o rápido crescimento muitas vezes significa discipulado superficial. Consequentemente, já estamos observando o cristianismo nominal. Há uma necessidade urgente de unidade. Na África, existem quinze mil denominações (perdendo apenas para o Ocidente), uma situação exacerbada por estruturas tribais e questões de poder que fragmentam o corpo de Cristo.

Os africanos estão bem cientes de um mundo espiritual que há muito tem sido reprimido no Ocidente por uma cosmovisão do Iluminismo. A teologia africana

pode despertar o Ocidente para mundo da Bíblia.

Um quarto desafio diz respeito à constante expansão da evangelização na África. A despeito de um grande número de cristãos, há muitos povos não alcançados na maioria dos países. Por exemplo: embora no Quênia os cristãos sejam mais de 80% da população, a Operation World lista os povos menos alcançados e não alcançados, incluindo os campesinos e animistas que vivem no norte e no oeste do país, as tribos muçulmanas no nordeste, a raça mista tradicional de muçulmanos das colinas costeiras e muitos outros.[16] Observações semelhantes poderiam ser feitas sobre outras nações africanas. Assim, visão missionária e ação efetiva são necessárias. O problema que ainda resta das missões ocidentais é que muitas vezes os africanos foram deixados de lado desde o começo; a missão era considerada trabalho do homem branco. Além disso, existem poucos fundos e pouco treinamento. É verdade que os africanos foram os principais evangelistas da própria África e que a iniciativa de missões continua a crescer, mas ainda há necessidade de uma visão maior.

Por fim, a África enfrenta a ameaça da violência por causa de seu passado tribal e também do conflito com o Islã. A divisão entre o norte muçulmano e o sul "cristão" está se movendo para o sul. O Islã está crescendo rapidamente na África, e isso abre a possibilidade de violência. A situação africana levanta a questão urgente do que está envolvido em um confronto missionário fiel com as religiões do mundo.

ÁSIA

Boas notícias sobre a igreja na Ásia. Em 1900, havia cerca de 22 milhões de cristãos vivendo na Ásia, pouco mais de 2% da população. Hoje, existem mais de 360 milhões de cristãos, abrangendo mais de 8% da população. Mas o crescimento foi desigual. Enquanto a igreja na maioria dos países asiáticos

está crescendo, em muitos países os cristãos constituem uma pequena fração da população. No entanto, há muito a agradecer. Quando Mao Zedong começou a expulsar missionários da China, em 1949, havia cerca de 4,5 milhões de cristãos no país. Esse número cresceu rapidamente e hoje, embora as estimativas variem, pode chegar a 100 milhões.[17] "O crescimento da Igreja na China desde 1977", diz Jason Mandryk, "não tem paralelos na história."[18] Em relação à Coreia do Sul, Patrick Johnstone diz muito bem: "É uma terra de superlativos cristãos – a maior reunião cristã já realizada, as maiores congregações de pentecostais, presbiterianos e metodistas do mundo, os maiores seminários teológicos e a nação não ocidental que mais envia missionários! Tudo isso em uma terra que só se abriu para o evangelho há pouco mais de um século".[19] O cristianismo na Indonésia está crescendo mais rapidamente do que qualquer outra religião por lá, embora 85% de sua população seja muçulmana; os cristãos agora compõem cerca de 10% da população. A população das Filipinas é mais de 90% cristã, e o país emergiu como protagonista em missões, com mais de três mil missionários interculturais, predominantemente da ala evangélica e pentecostal da igreja. Mandryk diz-nos que "parte do maior crescimento de uma ou duas décadas atrás" tem sido não apenas na China, mas também na "Índia, no Nepal, no Irã, em Bangladesh, no Camboja, no Vietnã e, embora não seja comprovável, na Coreia do Norte".[20] Somemos a isso a crescente visão missionária em vários países, principalmente Coreia do Sul, China, Índia e Filipinas, e podemos nos alegrar com o que Deus está fazendo na Ásia.

▪

"Podemos muito bem concluir que, no que se refere à história cristã, [o século 20] foi o mais notável, com exceção do primeiro. Quando começou, o cristianismo parecia, para a maioria das pessoas, fossem elas favoráveis ou não, ser uma religião ocidental e a religião ocidental. A grande maioria das pessoas no Ocidente professava essa fé, e a esmagadora maioria daqueles que a professavam vivia na Europa ou na América do Norte. Quando o século terminou, a maioria dos cristãos professos vivia na África, na Ásia, na América Latina ou na região do Pacífico. Todos os anos, ao que parece agora, há menos cristãos no Ocidente e mais no resto do mundo. O cristianismo está entrando agora em uma nova fase de sua existência, como uma religião não ocidental; um fato que deve inevitavelmente ter implicações para sua expressão, seu modo de pensar, sua teologia."

Andrew F. Walls, “Mission History as the Substructure of Mission Theology”. p. 367.

▪

Desafios que a igreja asiática enfrenta. Entre os muitos desafios que a igreja missional enfrenta na Ásia, talvez os mais evidentes sejam a enorme população da Ásia e a pequena porcentagem de cristãos. Cerca de 55% da população mundial vive na Ásia, e apenas pouco mais de 8% é cristã. Mais de 85% da população não é evangelizada. As três maiores religiões não cristãs estão enraizadas na Ásia: 1,1 bilhão de muçulmanos, 950 milhões de hindus, 920 milhões de budistas. Há 680 milhões de asiáticos que não têm afiliação religiosa formal. Há 32 países asiáticos em que a população cristã representa menos de 10%, e em doze, é inferior a 2%. No mundo, existem mais de 16 mil povos etnolinguísticos, e mais de sete mil não são alcançados. Cerca de 75% (mais de cinco mil) dos grupos de povos não alcançados estão na Ásia.[21] O influente Japão continua a ser um solo difícil para o evangelho. A tarefa inacabada das missões é especialmente clara nesta região.

Cerca de 55% da população mundial vive na Ásia, e apenas pouco mais de 8% é cristã. Mais de 85% da população não é evangelizada.

O pluralismo religioso da Ásia constitui um enorme desafio. Acabamos de observar as grandes populações de muçulmanos, hindus e budistas. Todas as três comunidades religiosas não apenas representam uma alta porcentagem da população, mas também estão experimentando o ressurgimento do crescimento e da vitalidade. Alguns, mas não todos, são extremistas – grupos hindus na Índia e no Nepal, muçulmanos na Malásia e na Indonésia, budistas no Sri Lanka, Myanmar e Tibete –, e isso significa oposição para os cristãos. Uma agenda importante para a igreja asiática é refletir no que as Escrituras ensinam em

termos de um encontro missionário com o pluralismo religioso, no diálogo inter-religioso e em uma teologia das religiões. A oposição religiosa não vem apenas das religiões do mundo, mas também de regimes políticos totalitários, como os da Coreia do Norte, de Myanmar, do Laos, do Vietnã e da China. Além disso, o contexto do pluralismo religioso também estabelecerá a agenda para uma teologia asiática autêntica e fiel.

A igreja na Ásia também enfrenta um desafio urbano. A Ásia tem sete das dez maiores cidades do mundo e mais de duzentas megacidades. Nas próximas três décadas, o crescimento populacional será enorme. Mais de 90% de todo o crescimento populacional ocorrerá nas cidades do hemisfério sul, com 80% desse crescimento ocorrendo na Ásia e na África. As favelas urbanas asiáticas também constituem uma oportunidade. No sul da Ásia, 60% da população vive em favelas, e espera-se que os números subam. A pobreza é desenfreada, existindo ao lado da extrema riqueza dentro da igreja. O tráfico de drogas, o comércio sexual e a AIDS trazem mais sofrimento às favelas urbanas. A missão urbana será uma tarefa urgente para a igreja asiática. Ao mesmo tempo, também eleva a importância da missão holística – uma igreja que entende seu chamado a evangelizar, buscar justiça e praticar a misericórdia.

AMÉRICA LATINA

Hoje, a igreja na América Latina é composta por dois grupos: católicos romanos e evangélicos (que, como veremos, compreendem três subgrupos), sendo o primeiro, de longe, o maior em número. Uma rápida olhada para esses grupos dá-nos uma imagem da igreja na América Latina.

Católicos romanos. A América Latina foi "evangelizada" por Portugal e Espanha, que são países católicos, no século 16. Mas a visão de conquista adotada por essas potências coloniais fazia com que a fé muitas vezes não criasse raízes profundas. Atualmente, pouco mais de 75% da população é

católica, mas menos de 15% frequenta a igreja. A Igreja Católica tem sofrido uma hemorragia há décadas, perdendo membros para as igrejas pentecostais e evangélicas, bem como para o espiritismo e o secularismo. Na verdade, nas últimas décadas, mais católicos deixaram a igreja pelo protestantismo do que no tempo da Reforma, no século 16. Mas também houve renovação na Igreja Católica como resultado das mudanças no Vaticano II. O conselho de bispos latino-americanos (CELAM) que se reuniu em Medellín, Colômbia, em 1968, aceitou as mudanças do Vaticano II. E também houve renovação por meio do movimento carismático, que tem crescido desde a década de 1970.

O contexto do catolicismo latino-americano só pode ser entendido se refletirmos na agitação do último meio século. A pobreza é enorme na América Latina, dominando a vida de 80% da população. Essa pobreza é resultado de regimes políticos corruptos e injustos na região, bem como de estruturas econômicas globais que produzem uma nova forma de colonialismo econômico e grande endividamento. Essa não é a única região do mundo onde tal situação existe, mas o problema é agravado pela percepção de que a Igreja Católica Romana faz parte dele. Parte da hierarquia eclesial apoia os regimes corruptos e participa do sistema como um dos pilares da sociedade em que há uma distribuição desigual de poder e recursos. Eles mantêm o status quo porque se beneficiam disso.

É esse contexto que explica o surgimento da teologia da libertação, a qual tem reagido contra a injustiça flagrante que é mantida na região por estruturas políticas e econômicas injustas. Essa teologia desenvolveu-se no seio da Igreja Católica Romana. Alguns dos pioneiros influentes foram teólogos que participaram do encontro em Medellín, como Juan Luis Segundo e Gustavo Gutiérrez. Ela compreende a salvação principalmente em termos de libertação da opressão econômica, política e social. A reflexão teológica dentro da tradição libertacionista encontra respaldo tanto na Escritura como no marxismo. Como é frequentemente o caso, certas passagens da Escritura despertam a fascinação de um grupo. Os pensadores da libertação refletiram profundamente no êxodo, na mensagem dos profetas e no evangelho de Lucas – eventos e textos que destacam temas de justiça econômica, política e social. A tradição exegética da teologia da libertação tem dado muitos frutos, oferecendo numerosas percepções novas sobre o evangelho. Os teólogos da libertação também empregaram

ferramentas marxistas de análise social, incluindo uma hermenêutica que exige compromisso com a ação em favor da justiça como a posição apropriada para uma verdadeira interpretação das Escrituras. Os pensadores dessa teologia chamam a igreja a optar preferencialmente pelos pobres, um lugar na missão de Deus que assume uma postura de solidariedade com eles. Ao que parece, a influência marxista agora está diminuindo, mas questões sobre a compatibilidade com a análise social marxista permanecem. Embora esteja claro que a teologia da libertação ofereceu novas perspectivas nas Escrituras que são importantes para a igreja global, até que ponto a utilização do marxismo corrompeu essas perspectivas? Além disso, houve uma diminuição na ênfase dada à salvação em prol da libertação social, econômica e política? A essência da salvação – libertação do pecado para conhecer a Deus em Cristo – se perdeu? Muitos desses problemas foram discutidos pelos teólogos da libertação nas últimas décadas, tornando muitas formas de teologia da libertação mais fiéis ao evangelho. Mas essas questões continuarão a ser debatidas. Evangélicos latino-americanos, como René Padilla e Samuel Escobar, nos ajudaram a ver a importância dessa teologia contextual para o Ocidente. No contexto latino-americano da pobreza opressiva sustentada por estruturas injustas, uma mensagem que não trate dessas realidades é algo menor que o evangelho pleno das Escrituras.

Essa situação de pobreza sustentada por estruturas injustas e o surgimento da teologia da libertação, com o apelo para que a igreja tome sua posição social entre os pobres, também são o contexto no qual as comunidades eclesiais de base (CEBs) se desenvolveram. O batista equatoriano René Padilla fala sobre as CEBs: “Elas podem muito bem se tornar o desafio mais poderoso para a igreja de Jesus Cristo em qualquer outro lugar nos próximos anos”.[22]

No contexto latino-americano da pobreza opressiva sustentada por estruturas injustas, uma mensagem que não trate dessas realidades é algo menor que o evangelho pleno das Escrituras.

As CEBs surgiram na década de 1960 como pequenas igrejas domésticas dos pobres. A escassez de sacerdotes para liderar congregações e ministrar a Eucaristia, com um conceito despertado por igrejas evangélicas e pentecostais, levou muitas congregações católicas romanas a nomear líderes leigos. Juntos, eles começaram a estudar seriamente as Escrituras, tentando compreender a mensagem e a importância dela para a pobreza que os envolvia. Assim, a teologia da libertação frequentemente andava de mãos dadas com as CEBs. Essas igrejas também foram impactadas pela renovação carismática na década de 1970. Sua adoração era vital e tinha por objetivo preparar a igreja para desafiar a injustiça que enfrentava todos os dias. Essas comunidades cresceram rapidamente. Hoje estima-se que existam 150 mil CEBs apenas no Brasil.

Tanto a teologia da libertação quanto as CEBs apresentam um desafio à Igreja Católica Romana e, assim, têm desencadeado uma reação conservadora e uma tentativa de restabelecer o poder da hierarquia eclesial. Essa reação veio na forma de nomeação de bispos e sacerdotes conservadores para posições fundamentais e com a ameaça e a prática da excomunhão para líderes que não acatarem a decisão.

Outro importante movimento de avivamento dentro da Igreja Católica Romana é a renovação carismática. Os números subiram significativamente para 85 milhões de pessoas, mais de 15% da população da América Latina. Quando isso é somado ao pentecostalismo, o crescimento e a influência pentecostal-carismática na América Latina são considerados bastante significativos.

Evangélicos. O termo “evangélicos” refere-se a todos os protestantes que vivem na América Latina. Eles são compostos de três grupos: protestantes tradicionais (como luteranos, anglicanos, presbiterianos), evangélicos e pentecostais. Até cerca de cinquenta anos atrás, os evangélicos praticamente não apareciam no mapa demográfico. No entanto, no último meio século, houve um crescimento drástico, especialmente entre os pentecostais, que representam mais de 80% desse crescimento. Embora as alegações anteriores de crescimento tenham sido exageradas, parece que os números que temos

hoje são mais realistas. Em 1940, cerca de um milhão de evangélicos vivia na América Latina, com uma presença pentecostal insignificante. Hoje, os evangélicos somam mais de 90 milhões, cerca de 17% da população total da América Latina. Desse número, cerca de 75% é pentecostal. Se a renovação carismática da Igreja Católica Romana e as igrejas pentecostais forem somadas, elas compõem uma porção significativa do cristianismo latino-americano, talvez um terço. O número de pentecostais-carismáticos na América Latina compreende cerca de um terço dos pentecostais de todo o mundo.

▪

"Nos últimos cem anos, o curso do cristianismo evangélico foi acelerado e sofreu complicações por dois acontecimentos notáveis: primeiro, o surgimento de expressões pentecostais ou carismáticas da fé e, segundo, o surgimento de igrejas cristãs locais [...] Alimentados por movimentos pentecostais e independentes, os cristãos com compromissos mais ou menos evangélicos são encontrados em quase todo o mundo. O evangelicalismo tornou-se uma religião mundial de grande importância."

Mark A. Noll, The New Shape of World Christianity. p. 42-43.

▪

No entanto, o pentecostalismo tem seus problemas. Um dos maiores grupos cujo crescimento é o mais rápido é uma igreja no Brasil, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Esse grupo representa uma expressão problemática do cristianismo que existe em muitas partes do mundo no pentecostalismo. Seus seguidores são uma igreja de "saúde e riqueza" que adere a um evangelho de prosperidade radical. Sua ênfase em exorcismos coletivos, curas e milagres sensacionais é moldada por essa visão. Além disso, eles desenvolveram uma relação muito contenciosa com os católicos romanos, negando-lhes sua condição como cristãos e seguindo uma política agressiva de proselitismo. O caráter polêmico do pentecostalismo é dirigido não apenas aos católicos; também ocorre entre os próprios pentecostais. Líderes carismáticos e autoritários competem por adeptos,

dando origem a numerosas divisões. Outro problema no pentecos-talismo latino-americano é que o resultado do discipulado inadequado ou da formação catequética muitas vezes é uma fé superficial. Isso gera nominalismo, deserção e sincretismo. Finalmente, um individualismo radical dificulta muito a teologia e a missão de muitas igrejas pentecostais, uma situação ainda mais lamentável pela necessidade desesperada de análise das estruturas pecaminosas na América Latina.

Contudo, há muito pelo que agradecer. Existe um amplo espectro de pentecostais e carismáticos na América Latina, e grande parte é uma expressão vital e ortodoxa da fé cristã. O pentecostalismo é principalmente um fenômeno urbano dos pobres. Samuel Escobar comentou com humor: “A teologia da libertação optou pelos pobres, mas os pobres optaram pelo pentecostalismo”.[23] Em meio a uma necessidade econômica sofrível e cidades em rápido crescimento, as igrejas pentecostais da América Latina estão tendo um impacto ao se engajarem na “missão de baixo”, a missão a partir de uma posição de fraqueza e pobreza. Uma das formas se dá pela renovação da família, que desafia a deserção e a violência cometidas pelo homem, priorizando o cuidado e a responsabilidade financeira. Outro fato notável é a influência política dos pentecostais no Brasil, na Guatemala, no Chile e na Nicarágua.[24] Resta uma diversidade de filosofias políticas, variando da direita para a esquerda, da ativista para a quietista. E há questões sobre até que ponto o evangelho e a ética social cristã têm sido praticados nesse testemunho político. Não obstante, é significativo que uma tradição enraizada em um dualismo sobrenatural tenha construído um testemunho político. Claramente, há muita necessidade de desenvolver uma compreensão aprofundada da relação do evangelho com a vida pública.

Em meio a uma necessidade econômica sofrível e cidades em rápido crescimento, as igrejas pentecostais da América Latina estão tendo um impacto ao se engajarem na “missão de baixo”, a missão a partir de uma posição de fraqueza e pobreza.

Desafios que a igreja latino-americana enfrenta. A igreja latino-americana enfrenta uma série de desafios uma vez que procura ser fiel a seu chamado missional. Questões relacionadas à política, à pobreza e ao evangelho são urgentes nesse contexto. Estruturas econômicas globais injustas e estruturas políticas e sociais também injustas dentro da América Latina, a pobreza generalizada, o crescente poder político entre os pentecostais, a influência da teologia da libertação e das CEBs – tudo isso alimenta uma necessidade crescente da igreja latino-americana de tratar da missão em um sentido ecumênico. Os vários grupos confessionais têm visões importantes, e há uma necessidade de enriquecimento e correção mútuos enquanto trabalham em conjunto. Há potencial teológico, não apenas para equipar a igreja na América Latina, mas também para oferecer uma visão à igreja em todos os lugares do mundo sobre como lidar com a questão fundamental da pobreza.

Isso enfatiza a necessidade de unidade eclesial e de mais atenção aos esforços ecumênicos. A tensão entre a Igreja Católica Romana e os pentecostais a despeito das recentes iniciativas de incentivo, as divisões dentro do próprio catolicismo romano sobre como responder à teologia da libertação e às CEBs, e as divisões dentro do pentecostalismo enquanto os amargos frutos de líderes poderosos e personalidades fortes competem uns com os outros – essas situações clamam para que a igreja lute por uma expressão mais unida da fé cristã. Escobar lamenta que acontecimentos recentes "tenham promovido um cristianismo seriamente dividido que pode se ver envolvido em lutas religiosas internas que impedirão as igrejas de desempenharem um importante papel social e político no novo século'.[25]

Existe, além disso, uma necessidade urgente de líderes bem treinados. Dentro da igreja pentecostal, o nível de educação da maioria dos pastores é péssimo. Isso explica outros problemas, como a fácil aceitação do evangelho da "pros-peridade', bem como o discipulado precário que leva a um comprometimento cristão superficial e a uma vida pouco santa.

A igreja enfrenta outros desafios no contexto da cultura latino-americana. A

escala monumental do tráfico de drogas lá é bem conhecida. O lucro financeiro resultante é enorme e tem corrompido os políticos, a polícia e o sistema judicial. O tráfico de drogas também tem gerado uma violência terrível, uma vez que traficantes não medem esforços para proteger seus enormes lucros. As prisões estão cheias, e muitas vidas têm sido destruídas. A pobreza generalizada da região alimenta o problema. Como a igreja deve tratar desse problema e ser um testemunho vivo?

A notável história de Julio Ruibal em Cáli, na Colômbia, proporciona-nos um exemplo instrutivo.[26] Cáli tinha a notória reputação de ser a capital mundial da cocaína. Ao despertar a igreja em toda a cidade para a oração conjunta, a renovação e a resistência pacífica ao tráfico de drogas que envolvia Cali, Ruibal enfrentou vigorosa oposição dos chefões do tráfico que se beneficiavam do lucrativo negócio. Ele foi martirizado em 1995, mas os resultados foram uma renovação ainda mais marcante dentro da igreja, aumento da oração coletiva, enorme crescimento da igreja e um pacto com a unidade feito pelos pastores de todas as igrejas em Cáli. O resultado foi que, em nove meses, todos os sete chefões do tráfico caíram, e a taxa de criminalidade diminuiu drasticamente.

Finalmente, a América Latina enfrenta um futuro urbano, e, portanto, a missão urbana será uma prioridade. A América Latina é mais de 75% urbana, com 114 cidades com mais de meio milhão de habitantes. A Cidade do México e São Paulo são duas das maiores cidades do mundo. Como tantos lugares no Sul, as cidades estão crescendo, e a igreja deve dar um testemunho fiel e contextualizado.

Por volta de 2025, a África e a América Latina serão responsáveis por mais da metade dos cristãos do mundo. Portanto, Escobar está correto quando diz que há no “cristianismo latino-americano o potencial para desempenhar um papel significativo no século 21”.[27] O impacto da igreja latino-americana na igreja global dependerá de como ela responderá a essas questões. Walls prevê que o “desenvolvimento do pensamento teológico e ético, além da ação na África, na Ásia e na América Latina, determinará o cristianismo convencional”; a quali-

dade da erudição teológica, portanto, não só será vital para latino-americanos, africanos e asiáticos, mas também "ajudará a determinar a forma e a qualidade do cristianismo mundial".[28]

O ORIENTE MÉDIO E O NORTE DA ÁFRICA

A história da comunidade cristã no Oriente Médio e no norte da África tem sido descrita de várias maneiras pelos estudiosos, como algo que "mal sobrevive"[29] e "está por um fio".[30] Foi nessa parte do mundo que a fé cristã começou dois milênios atrás. É o lugar de muitas figuras facilmente identificáveis na história da igreja primitiva, como Agostinho, Tertuliano, Cipriano, Atanásio e Jerônimo. É um lugar onde a fé cristã cresceu e prosperou por seiscentos anos. Mas, no sétimo século, os exércitos muçulmanos invadiram a região, e ela se tornou um império islâmico. Os cristãos foram tolerados e assumiram a identidade de dhimmi, um povo inferior, mas protegido, que vivia sob o Estado islâmico. No entanto, isso aconteceu a um alto preço: era ilícito converter-se ao cristianismo, os cristãos pagavam um imposto extra (jizya) e as leis de casamento e de herança tinham como objetivo impedir o crescimento do povo cristão. O crescimento só era possível por meio do nascimento (e a comunidade cristã nessas áreas tem uma taxa de natalidade em declínio) e pela transferência de membros de uma comunidade cristã para outra ("roubo de ovelhas"). Assim, começou uma fuga de cristãos para o islã (conversão) e para fora da região (emigração) que continua até hoje.

Antes da invasão muçulmana, quase toda a população se considerava cristã. No ano 1000, a pressão muçulmana fez esse número cair pela metade. Três ou quatro séculos depois, durante o tempo das Cruzadas, o número foi reduzido à metade novamente e chegou a 25% da população. Um desgaste lento levou a população cristã aos 15%, em 1900, mas hoje isso diminuiu para 5% da população total. Existem hoje cerca de 18 milhões de cristãos (1% da comunidade cristã global) dispersos entre 330 milhões de muçulmanos.[31] A ascensão do islamismo radical colocou ainda mais pressão sobre a comunidade cristã atual.

O número de cristãos é distribuído de forma desigual, variando de 12% da população no Egito (cerca de metade de todos os cristãos no Oriente Médio e norte da África) à igreja perseguida e que está desaparecendo no Iraque, com talvez menos de 400 mil cristãos. Os oito países exportadores de petróleo (OPEP) praticamente não têm cristãos nativos; a igreja é composta principalmente de obreiros estrangeiros. Os cristãos representavam 16% da população na Palestina em 1900, mas as tensões entre Palestina e Israel que continuam sem trégua levaram a uma queda drástica para cerca de 2% a 3% da população. Em toda a região, mais da metade dos cristãos é formada de ortodoxos coptas, com ortodoxos armênios, ortodoxos gregos e católicos romanos representando cerca de 40% do restante. Há cerca de um milhão de protestantes e 250 mil pentecostais.

O predomínio do cristianismo ortodoxo (mais de 80%) levanta a questão da estreita ligação entre nação, etnia e religião. As várias partes da Igreja Ortodoxa estão intimamente ligadas à identidade étnica. O indivíduo nasce e é batizado na igreja, e muitas vezes o nível de compromisso com o evangelho vem depois da lealdade a uma comunidade étnica. Essa tem sido, às vezes, a razão da sobrevivência em um ambiente hostil, mas dificilmente é a base para um testemunho cristão fiel. Sem dúvida, a história não para aí; existe, sim, uma presença cristã fiel.

Como vivem os cristãos em um ambiente tão duramente hostil? A vitória do governo islâmico radical no Egito no início de 2013, por exemplo, enfatiza a questão de como a igreja copta pode viver sua fé no Egito sob persistente perseguição. Segundo Douglas Jacobsen, os líderes da igreja copta no Egito oferecem duas opções aparentemente opostas. Um monge que assumiu o nome “Mateus, o Pobre” (1919–2006) vendeu seu negócio e partiu para uma vida solitária de santidade no deserto. Ele sugere que o caminho correto é uma vida de total submissão e humildade diante de Deus quando se adota uma postura de paz e livre de retaliação. Seguir o Sermão do Monte significa dar a outra face e até mesmo aceitar o martírio como forma de lidar com a perseguição. O papa Shenouda III (1923–2012), chefe da igreja copta por quarenta anos, sugeriu o

caminho do nacionalismo copta. Ele viu a opção de Mateus como o caminho da fraqueza e, na verdade, irrealista para a maioria dos coptas. Optou por uma defesa política coletiva dos direitos da igreja copta e implementou um programa para socializar todos os coptas na igreja e fortalecer a identidade copta como base para a influência política. Essas duas opções levantam questões fascinantes sobre como a igreja deve viver em um ambiente hostil. Mas parece claro que a opção de Shenouda III é apenas possível quando existe um grau de liberdade e uma minoria considerável. Foi isso que aconteceu no Egito, mas mudou. Além disso, certamente não é a situação na maioria dos países do Oriente Médio e do Norte da África. Talvez a missão no Oriente Médio e no Norte da África seja compreendida de melhor maneira em termos de "presença e testemunho", como expressou o Conselho de Igrejas do Oriente Médio.[32]

Talvez a missão no Oriente Médio e no Norte da África seja compreendida de melhor forma em termos de "presença e testemunho".

Houve também tentativas de diálogo inter-religioso com os muçulmanos e esforços ecumênicos entre uma igreja cristã amargamente dividida. Claramente, ambos são necessários nesse contexto cultural. A questão da base para esse diálogo e para os esforços ecumênicos é urgente.

Heather Sharkey conclui seu resumo do cristianismo do Oriente Médio e do Norte da África com estas palavras: "Hoje, as igrejas no Oriente Médio funcionam como centros vibrantes de culto e atividade social. No entanto, cheias de vida como elas são, a realidade é que as populações cristãs provavelmente não crescerão nem manterão seus números nos próximos anos [...] O futuro do cristianismo no Oriente Médio e no Norte da África é incerto [...] Os cristãos do Oriente Médio precisam encontrar maneiras de sobreviver na região em que o cristianismo nasceu".[33] Espera-se, e ora-se por isso, que eles sejam centros vibrantes de adoração enraizados no evangelho, e que talvez novamente, como aconteceu na igreja primitiva, que prosperou na mesma região, a perseguição

venha a significar crescimento, não atrito.

O PACÍFICO

As Ilhas do Pacífico são constituídas por três grandes regiões culturais – Melanésia, Micronésia, Polinésia – que abrangem milhares de ilhas no sul do Pacífico.[34] Esta região abrange quase 52 milhões de quilômetros quadrados e as ilhas ali são o lar de 34 milhões de pessoas. O tamanho relativamente pequeno e a falta de influência internacional fazem com que essa área seja muitas vezes ignorada nas discussões sobre o cristianismo global.

Os povos dessas ilhas foram evangelizados por missionários protestantes e católicos no século 19. Do ponto de vista de uma acolhida da fé cristã, o esforço missionário na região tem de ser considerado um êxito. Hoje, 90% dos ilhéus se identificam como cristãos. Os dois maiores grupos são católicos romanos e protestantes, mas há uma presença considerável de pentecostais, carismáticos e, em determinada região, mórmons. A evangelização ocorreu no meio de uma época de abordagem colonial das missões, e assim todas as bênçãos e os problemas desse período de expansão missionária podem ser encontrados na história dessas ilhas. Missionários ocidentais, muitas vezes com um senso de superioridade cultural, levaram o evangelho a povos tribais cuja vida comunal era moldada pela religião primitiva. Esse encontro moldou o cristianismo do Pacífico.

Missionários europeus eram educados culturalmente para pensar em termos de conversão individual, mas encontraram um povo tribal que tomava decisões coletivas. Demorou um pouco para descobrirem que, se quisessem que houvesse conversão, seria uma conversão comunal ou coletiva, e que deveria haver primeiro a concordância dos chefes. Podemos ter um vislumbre dessa conversão comunal e também da contextualização do evangelismo no livro O totem da paz, no qual o missionário canadense Don Richardson usa a prática cultural de um

“totem da paz” – quando uma criança de uma tribo é levada para outra tribo – para promover a paz entre tribos em guerra. Aqui a conversão vem como grupo. Naturalmente, esse não é o único lugar onde a conversão é comunal. De fato, essa é a principal maneira pela qual a maioria veio para Cristo ao longo da história e também no mundo de hoje. Mark Noll observa que o cristianismo do Terceiro Mundo faz esta pergunta a toda teologia: “Qual é a unidade de salvação?”. Ele continua: “Os evangélicos protestantes geralmente pensam que a salvação é individual, quando os indivíduos passam a desenvolver um ‘relacionamento pessoal com Cristo’. Mas grande parte do emergente mundo cristão não experimentou a conversão individualmente. A conversão, ao contrário, ocorreu por meio de famílias, aldeias ou até mesmo linhagens que remontam ao passado”.[35]

Missionários ocidentais, muitas vezes com um senso de superioridade cultural, levaram o evangelho a povos tribais cuja vida comunal era moldada pela religião primitiva. Esse encontro moldou o cristianismo do Pacífico.

Talvez hoje as Ilhas do Pacífico sejam o único lugar onde ainda é possível encontrar certa estrutura da cristandade antiga na prática. Isso ocorre porque as culturas tribais das ilhas fazem uma conexão íntima entre terra, povo, cultura, comunidade, política e religião. Aceitar o evangelho significa abraçar um novo centro religioso para a vida coletiva delas. Imediatamente, o evangelho foi adotado, não nos termos do modelo do Iluminismo europeu, mas dentro dessa malha tribal da religião com o resto de uma vida comunal fortemente unida. Isso gerou muitos benefícios significativos, uma vez que algumas das práticas mais notórias de canibalismo, escravidão, guerra tribal, infanticídio e feitiçaria foram, aos poucos, eliminadas.

A forma de cristianismo que a igreja adota no Pacífico hoje levanta muitas questões. Um exemplo primordial é evidente especialmente em Fidji, onde existem grandes tensões entre uma nação unida e definida pela identidade cristã

e uma abordagem mais pluralista. Os nativos fidjianos representam pouco mais de 50% da população. Há também um grande grupo de indofidjianos (cerca de 40%) que foi trazido da Índia para as ilhas pelos ingleses para trabalhar nas plantações de açúcar. Esses são principalmente hindus (75%) e também muçulmanos (15%). Há tensão, uma vez que os fidjianos nativos, que são metodistas, esperam que a cultura dos indofidjianos seja moldada pelo cristianismo. Mas os indofidjianos não adotam a fé cristã. Essa tensão levou ao preconceito étnico contra a minoria não cristã, privilégio legal para a maioria cristã, tensões políticas, vários golpes políticos praticados por cristãos quando os indofidjianos ganharam poder político e até violência – tudo em nome de Cristo! Isso ilustra o problema da cristandade e do pluralismo. Ainda é um problema em Fidji e pode muito bem se espalhar para outras ilhas. O problema está sob controle até o momento simplesmente por causa da homogeneidade cultural e religiosa que ainda é encontrada em grande parte das outras ilhas do Pacífico.

A igreja no Pacífico enfrenta alguns problemas que são especialmente sérios. Primeiro: uma vez que os missionários tentaram apenas substituir a cultura tribal e a religião primitiva por uma versão europeia da fé cristã, não há profundidade de contextualização e de discipulado. O nominalismo é um problema crescente. Isso é especialmente problemático entre os jovens, que compõem cerca de 40% da população. Combinemos esse problema com o segundo – o poder invasor da globalização econômica que ameaça seu modo de vida –, e há potencial para uma deserção generalizada da fé cristã. A globalização está desafiando a vida cristã aparentemente isolada e tribal de muitas ilhas. O desemprego está aumentando na medida em que se afasta de uma economia de subsistência e agrária e o brilho do consumismo e da educação ocidental desperta o interesse. Há emigração generalizada para a Austrália e para a Nova Zelândia, onde o cristianismo está em grande declínio. O futuro do cristianismo nessa região permanece bastante incerto.

O LESTE EUROPEU

Existem, pelo menos, três situações muito diferentes nas quais a igreja missio-

nal pode se encontrar em relação ao Estado e seu contexto cultural. Todas as três oferecem possibilidades e perigos para um testemunho fiel do evangelho. Primeira: às vezes o arranjo cultural e do Estado favorecerá a igreja cristã, dando-lhe uma posição instituída. Nessa situação da cristandade, os cristãos têm a oportunidade de moldar a vida pública da cultura de acordo com a luz do evangelho. Os perigos são que eles não manterão uma postura crítica em relação à cultura e que se tornarão coercivos e não defenderão os direitos daqueles de quem discordam. A cristandade é a situação histórica das igrejas ortodoxas e católicas no Leste Europeu até o início do século 20. É também a visão promovida hoje por muitas igrejas que buscam recuperar seu poder após o comunismo.

Uma segunda situação é quando o Estado é hostil à fé cristã e se opõe efetivamente à igreja. A igreja é limitada em sua capacidade de contribuir na vida pública da cultura, mas pode oferecer um testemunho compassivo e intransigente de Cristo em na vida e na adoração. O perigo é que a igreja pode se retirar da vida pública e confinar seu testemunho à esfera privada, ou assumir uma postura de conformidade receosa e de colaboração com as autoridades. Essa foi a situação da igreja durante grande parte do século 20 sob o comunismo.

E, por fim, a igreja pode se encontrar em uma cultura que simplesmente ignora a fé cristã ao mesmo tempo em que permite que ela floresça como um fenômeno individual e interior, confinado ao domínio privado. Essa liberdade oferece à igreja numerosas oportunidades para realizar sua missão de várias maneiras, mas o perigo é, naturalmente, que ela pode se conformar humildemente ao lugar que lhe foi atribuído pela cultura e reduzir o evangelho a um ensino religioso privado. Esse é o perigo que a igreja enfrenta em muitas partes do Leste Europeu hoje.

Talvez a igreja no Leste Europeu seja a única a enfrentar todas essas três situações em um século. Durante séculos, até o início do 20, a cristandade prevaleceu. Tanto a Igreja Ortodoxa quanto a Católica eram as instituições estabelecidas na nação. Nas sete décadas seguintes, ela se viu sob um regime

comunista hostil que empregou numerosas estratégias e instrumentos para eliminar todas as religiões da sociedade. Com a queda do comunismo, houve não apenas uma tentativa de recriar a cristandade do passado, mas também uma situação em que a cultura capitalista do Ocidente prosperasse e muitas igrejas se vissem no ponto em que a fé cristã fosse simplesmente ignorada. Esta história tem muito a ensinar à igreja em outras partes do mundo.

As igrejas da Rússia e do Leste Europeu não podem ser compreendidas sem que consideremos que passaram pela terrível experiência da opressão comunista. Mas, ao contrário das notícias da imprensa, cegada como ela é pela parcialidade secular, a igreja desempenhou um grande papel na derrubada do regime comunista. Durante a era comunista, a igreja falhou de várias maneiras: assumiu uma postura de oposição violenta e reagiu lutando contra o Estado, assumiu uma postura de resignação e retirou-se da cena social ou e assumiu uma postura de compromisso e se acomodou à ideologia predominante.[36] Resta ainda hoje a necessidade de cura entre aqueles que colaboraram e aqueles que não o fizeram e, com isso, sofreram. No entanto, mesmo em meio ao fracasso durante a era comunista, houve também muita fidelidade – sofrimento, resistência pacífica, crítica amorosa, adoração e vida obediente. E, embora tenha havido outros fatores envolvidos na queda do comunismo, a fidelidade da igreja desempenhou um grande papel.

As igrejas da Rússia e do Leste Europeu não podem ser compreendidas sem que consideremos que passaram pela terrível experiência da opressão comunista.

A questão é como a igreja se saiu no quarto de século desde então e como essa experiência sob o comunismo está moldando a igreja hoje. Em síntese: a resposta é ambígua. Por um lado, positivamente, houve crescimento e renovação. Douglas Jacobsen escreve:

Desde 1900, a principal história do cristianismo nas 21 nações que compõem o Leste Europeu tem sido de revitalização. Depois de décadas de dominação comunista decididamente tendenciosa contra a religião, a era pós-comunista tem sido uma época de recuperação e avanço religioso. Igrejas foram reconstruídas, o número de membros aumentou, a frequência aos cultos aumenta e os cristãos estão se sentindo mais otimistas em relação ao futuro do que estiveram há gerações.[37]

De fato, há evidências para respaldar essa afirmação. Em toda a região há uma fome espiritual decorrente do vazio religioso criado pelo domínio de uma visão de mundo materialista. As igrejas certamente são abençoadas com um grau de liberdade em muitos lugares. A Igreja Ortodoxa experimentou um renascimento. O Leste Europeu é o centro da Ortodoxia, com cerca de três quartos de todos os cristãos ortodoxos na região. A Rússia ilustra a recente revitalização ortodoxa. Pouco antes da queda do comunismo havia 2.500 igrejas, mas hoje existem mais de 17 mil. Em 1991, 27% da população se identificava como cristã, mas hoje esse número é de 60%. Duas vezes mais pessoas agora frequentam a igreja pelo menos uma vez por ano. Crescimento semelhante pode ser visto em outras nações. Um grande número de católicos e uma crescente presença evangélica e pentecostal podem ser encontrados em vários países do Leste Europeu também. Todas as igrejas têm em comum um desafio após o comunismo: “Reconstruir sua identidade e redefinir sua missão em uma nova era de liberdade”.[38]

Mas há também evidências de uma avaliação mais negativa que sugere que a igreja no Leste Europeu está com problemas e enfrenta enormes desafios. Por exemplo: embora seja bom que muito mais pessoas nesses países se identifiquem como cristãs, creiam em Deus e frequentem a igreja algumas vezes por ano, esse não é o tipo de estatística que despertaria confiança em uma igreja próspera. De fato, apenas entre 10-15% da população do Leste Europeu frequenta a igreja semanalmente. Na Rússia, apenas 5% da população frequenta a igreja mensalmente e 2%, semanalmente.

Há muitas razões para a indiferença ao cristianismo, mas talvez algumas delas

possam ser atribuídas à apreciação da cultura de consumo do Ocidente que agora aflige mais pessoas no Leste Europeu. Embora ainda haja vitalidade na igreja polonesa, em que um terço frequenta os cultos semanalmente,[39] os números têm caído de maneira significativa à medida que a Polônia fica mais rica. Logo após a queda do comunismo, em 1991, o papa João Paulo II visitou a Polônia e advertiu a igreja: "Não se deixe levar pela civilização do desejo e do consumo".[40] Mas parece que muitos não ouviram. A Ucrânia é outro lugar que está encantado com a cultura capitalista e de consumo do Ocidente. A onipresença da cultura ocidental por meio da mídia e dos processos de globalização certamente tem feito incursões em uma cultura desiludida com as promessas comunistas.

Outro desafio que a igreja enfrenta no Leste Europeu é o problema do nacionalismo e de uma igreja institucionalizada. Sinfonia é o termo ortodoxo que descreve a relação ideal entre igreja e Estado, uma situação na qual ambos estão unidos em unidade inextricável. Mas há enormes perigos em tal relacionamento que estão sendo percebidos nas últimas duas décadas.

Em muitas partes do Leste Europeu, as igrejas estão tentando se reafirmar e recuperar o poder que detinham antes da era comunista. Embora a Igreja Católica Romana tenha tentado recuperar e até expandir seu poder, especialmente na Europa Central, é a Igreja Ortodoxa que tem sido mais agressiva. O patriarca da Igreja Ortodoxa Russa deixou claro que é seu objetivo promover a sinfonia entre igreja e Estado.

O problema mais óbvio para a sinfonia é que ela muitas vezes comprometerá o testemunho da igreja. Um relacionamento confortável com o Estado faz com que a igreja perca a postura crítica que é tão importante para seu testemunho. Ela se torna simplesmente mais uma parceira nas aspirações nacionalistas do país. É a agenda nacional, não o reino de Deus, que define a identidade da igreja. Uma igreja institucionalizada é, na maioria das vezes, uma igreja comprometida sem qualquer crítica profética em sua vida ou em suas palavras. É uma evidência de um nacionalismo eclesiástico, "a ideia de que determinado povo, unido pela fé e

pela cultura, constitui uma nação".[41]

Sinfonia é o termo ortodoxo que descreve a relação ideal entre igreja e Estado, uma situação na qual ambos estão unidos em unidade inextricável. Mas enormes perigos em tal relacionamento estão sendo percebidos.

Mas a unidade inextricável da igreja e do Estado também pode ter implicações mais perturbadoras. Quando uma igreja se move para recuperar o poder perdido em um país, isso pode levar a uma divisão amarga entre as igrejas. O poder político torna-se mais importante do que a unidade no evangelho. Na Sérvia, na Romênia, na Grécia e na Rússia há provas copiosas da supressão e até da opressão ativa de expressões não ortodoxas da fé cristã – católicas romanas e gregas, protestantes e pentecostais. A ortodoxia é considerada inseparável da identidade russa, da identidade sérvia ou da identidade romena. E, assim, torna-se uma questão de deslealdade nacional não pertencer à Igreja Ortodoxa, e isso faz com que outras igrejas sejam alvos dignos de desdém, de oposição e até mesmo de violência. O Estado apoia a igreja nacional com leis que discriminam outras confissões cristãs. Peter Kuzmič diz: "A busca de hoje por um equivalente moderno de uma 'sinfonia' entre autoridades seculares e espirituais [...] também deveria ser política e teologicamente questionada, uma vez que se baseia na homogeneização etnorreligiosa antidemocrática de suas nações e leva à marginalização, bem como à esporádica discriminação legalmente induzida de minorias religiosas, incluindo igrejas protestantes bem estabelecidas".[42]

O pior de tudo é que esse enredamento de nação, cultura e igreja se transformou em terrível violência. A lamentável história da Sérvia mostra que isso não é simplesmente um perigo teórico. No final do comunismo, houve um movimento para ligar estreitamente a identidade nacional sérvia à Igreja Ortodoxa Sérvia. Assim, muçulmanos bósnios e católicos croatas representavam uma ameaça para a nação sérvia. Isso resultou em anos de limpeza étnica para livrar a terra de muçulmanos e católicos. Como em Ruanda e em outros lugares de limpeza

étnica onde a igreja esteve presente e foi, muitas vezes, cúmplice, a culpa certamente não pode ser atribuída inteiramente à igreja. No entanto, é lamentável ouvir um bispo ortodoxo sérvio aconselhar seu povo a "desconsiderar o evangelho de Cristo e voltar-se para o Antigo Testamento, que diz: Olho por olho e dente por dente!" e também ouvir que alguns ortodoxos sérvios têm vergonha do que aconteceu. "No ponto de vista deles, a vida da nação – e, por extensão, a vida da fé ortodoxa – estava em risco; então, os líderes que orquestraram ataques sérvios contra muçulmanos bósnios e católicos croatas estavam simplesmente fazendo o que tinha de ser feito".[43] Essa situação, e outras semelhantes – por exemplo: na Ucrânia Ocidental, entre católicos ortodoxos e católicos com ritos orientais –, mais uma vez ilustra o que frequentemente acontece quando a igreja se identifica mais com aspirações nacionalistas do que com o reino de Deus.

Aprender o que significa incorporar fielmente o evangelho à vida pública é outro assunto que a igreja tem de encarar. Muitas transições dolorosas e difíceis, tanto políticas como econômicas, vieram na sequência do comunismo. Corrupção, injustiça, agitação social, pobreza generalizada, mentalidade de dependência e líderes autoritários criaram uma situação instável e difícil. As igrejas não foram capazes de apresentar críticas ou liderança. E, assim, diz Kuzmič, "desenvolver uma espiritualidade para o engajamento social transformador ainda é uma das tarefas prioritárias das igrejas se quiserem ser instrumentos críveis e eficazes do Reino de Deus entre os reinos arruinados do mundo pós-comunista".[44]

O OESTE

Enquanto a igreja no Sul como um todo continua a crescer, a igreja na Europa está "magra, mas viva".[45] Para darmos sentido ao cristianismo no Ocidente – Europa Ocidental e culturas derivadas da Europa como América do Norte, Austrália e Nova Zelândia –, temos de considerar três observações.

Primeira: a igreja no Ocidente está em declínio. Isso está claro quando observamos que, em muitas pesquisas diferentes, a frequência à igreja está em drástico declínio, que cada vez mais pessoas afirmam não ser religiosas e não acreditar em Deus, que a crença e a prática dos ocidentais foram superadas por uma visão de mundo humanista secular, tanto em círculos cristãos como fora deles, que, embora o cristianismo esteja crescendo, isso acontece em igrejas imigrantes não ocidentais ou como uma espiritualidade privada e interior com pouco impacto na vida pública. Além disso, em muitos aspectos, a teologia acadêmica rendeu-se ao Iluminismo, não apenas em círculos liberais, onde isso é mais óbvio, mas também em círculos evangélicos. Isso deixa a igreja vulnerável ao espírito desta era.

Contudo, existem duas observações aparentemente contrárias para confrontar todas as evidências desse declínio. A primeira é que a maioria das pessoas que vivem no Ocidente ainda reivindica o título de "cristã". Mais de 300 milhões de pessoas na Europa afirmam ser cristãs – mais de 75% da população. No entanto, apenas cerca de um quarto da população frequenta a igreja, e, quando tentamos ir um pouco mais longe, perguntando sobre quem ora e frequenta a igreja semanalmente, o número cai. O número é maior no sul católico em comparação com o norte protestante, mas, em todos os casos, há um declínio significativo. Cerca de um quarto de bilhão de pessoas, mais de três quartos da população norte-americana, se consideram "cristãs". No entanto, apenas cerca de 40% frequentam a igreja semanalmente, e muitos acreditam que esse número seja inflacionado. Tom Flynn diz que, "apesar da retórica, a participação religiosa ativa continua a ser um interesse minoritário na vida norte-americana".[46] Embora 72% dos canadenses se identifiquem como cristãos, apenas 20% frequentam a igreja semanalmente; 70% dos australianos são rotulados como cristãos, mas apenas cerca de 12% cultuam semanalmente; mais de 50% dos neozelandeses se identificam como cristãos, e a frequência semanal é semelhante à da Austrália.

Mark Noll começa sua pesquisa sobre a "nova forma de cristianismo mundial" com estas observações:

• No domingo passado, mais cristãos participaram do culto na China do que em toda a Europa.

• No domingo passado, mais anglicanos frequentaram igrejas no Quênia, na África do Sul, na Tanzânia e em Uganda do que os anglicanos na Grã-Bretanha e no Canadá e os episcopais nos Estados Unidos juntos.

• No domingo passado, mais presbiterianos foram ao culto em Gana do que na Escócia.

• No domingo passado, havia mais membros das Assembleias de Deus do Brasil no culto do que o número somado de cristãos nas duas maiores denominações pentecostais dos Estados Unidos.

• No domingo passado, as igrejas com maior número de presentes na Inglaterra e na França tinham congregações negras em sua maioria, e metade dos frequentadores de igreja em Londres era de africanos ou afro-caribenhos.

• No domingo passado, a maior congregação da Europa estava em Kiev, pastoreada por um pentecostal nigeriano.

• No domingo passado, havia mais católicos romanos nas igrejas nas Filipinas do que em qualquer país da Europa.

Mark A. Noll, The New Shape of World Christianity. p. 20-21.

-

-

A segunda observação que parece desmentir o declínio da igreja no Ocidente é que os Estados Unidos não parecem seguir os mesmos padrões da Europa, da Austrália, da Nova Zelândia e do Canadá. Em certos sentidos, a fé cristã parece ser mais viável e viva nos Estados Unidos do que em outras nações ocidentais. Mais pessoas frequentam a igreja, o número de missionários enviados a países estrangeiros ainda é o mais alto, cerca de 30% da população se identifica como evangélica, a palavra "Deus" ainda é mencionada por líderes políticos, há mais instituições educacionais cristãs, editoras cristãs são muito mais abundantes e muitas vezes os movimentos de renovação de igrejas de várias formas começam nos Estados Unidos e se espalham para outros lugares. Mais poderia ser dito, mas isso é suficiente para mostrar que os Estados Unidos parecem ter uma trajetória diferente da do resto do Ocidente.

A questão é como explicar essas supostas contradições. Quanto à primeira, poderíamos buscar uma resposta na história do Ocidente. O Ocidente é o produto de uma longa história em que duas religiões vivas – a fé cristã e a fé humanista – coabitaram e interagiram entre si de várias maneiras. Hoje, falamos do Ocidente em termos de ser "secularizado". Com isso quero dizer que, desde o Iluminismo do século 18, a cosmovisão humanista triunfou e agora se tornou a visão de mundo cultural dominante. Como é que a fé cristã, que durante a maior parte da história foi a visão de mundo dominante na formação da cultura, tem sido agora reduzida a uma sombra do que era? Como podemos explicar o triunfo do humanismo secular no Ocidente? Muito já foi escrito para examinar essa questão; então, aqui farei apenas algumas observações.

A secularização muitas vezes é explicada em decorrência de dois erros cometidos pela igreja nos séculos que antecederam o Iluminismo do século 18. O primeiro foram as guerras religiosas entre diferentes cristãos confessionais que dividiram a Europa e encharcaram o solo com o sangue de cristãos, e isso em um momento em que, ao que parecia, a nova ciência estava unificando a Europa. O segundo erro foi que a igreja se opôs aos insights da revolução científica, colocando a fé cristã contra o avanço da ciência. Sem dúvida, esses dois eventos históricos desempenharam um papel importante. Contudo, mais deve ser dito.

“O caráter carismático ou pentecostal de grande parte do novo cristianismo do mundo apresenta mais uma questão. Trata-se de algo que nunca foi completamente acordado em igrejas ocidentais tradicionais, mas é absolutamente central para a maioria das mais novas regiões cristãs do mundo: até que ponto os eventos sobrenaturais que preenchem as páginas das Escrituras devem ser considerados exemplos normativos do que acontece agora?”

Mark A. Noll, The New Shape of World Christianity. p. 36.

A fé cristã era vulnerável às forças poderosas do humanismo que foram desencadeadas no século 18 por causa da história de sua cristandade. Não há dúvida de que a cristandade teve um efeito muito positivo e poderoso no Ocidente. Jürgen Habermas afirma isso, por exemplo, quando diz que a liberdade, a solidariedade social, a moral individual da consciência, os direitos humanos e a democracia são “herdeiros diretos da ética judaica de justiça e da ética cristã do amor. Esse legado, substancialmente inalterado, tem sido objeto de contínua apropriação crítica e reinterpretação. Até hoje, não há alternativa para ele [...] Continuamos a recorrer à essência dessa herança. Todo o resto é apenas conversa pós-moderna fiada”.[47] No entanto, mesmo com o impacto positivo da cristandade, ela deixou a igreja cristã no Ocidente vulnerável aos poderosos ventos do humanismo secular. Isso ocorre porque a igreja, como parte de uma cultura chamada cristã, perdeu a noção de que deve haver um encontro missionário com a cultura que seja profeticamente crítico à cultura. Sendo assim, ela não criticou o humanismo quando subiu ao poder no Ocidente. Em vez disso, como havia feito há mais de mil anos, silenciosamente tomou seu lugar na sociedade e, nesse caso, foi o lugar reservado que lhe foi atribuído pela fé do Iluminismo.

Isso explica, por um lado, o profundo declínio do Ocidente. O contexto da

cristandade na Europa também começa a explicar por que tantos se identificam como cristãos, continuam com o rito do batismo, frequentam a igreja nos feriados cristãos e manifestam outros símbolos cristãos, mas se autodenominam "não religiosos" e podem crer e viver de maneira que pouco se assemelha com o cristianismo bíblico. Essa história pode ser um alerta para lugares como o Pacífico e o Leste Europeu que praticam ou querem reviver um modelo de cristandade.

Mesmo com o impacto positivo da cristandade, ela deixou a igreja cristã no Ocidente vulnerável aos poderosos ventos do humanismo secular.

Talvez isso também comece a explicar parcialmente a anomalia dos Estados Unidos. Os Estados Unidos nasceram no meio do Iluminismo, com muitos de seus fundadores profundamente arraigados no deísmo iluminista. Os Estados Unidos não estão imersos na mesma longa história da cristandade. Além dos primeiros exemplos locais, não houve uma igreja nacionalmente institucionalizada. Mas houve outros fatores na história norte-americana, como os Grandes Despertamentos. Na época da independência (1776), apenas cerca de 5% das pessoas eram membros da igreja, mas isso aumentou constantemente desde então, chegando a 60% em 1970.[48] "O aumento dramático após 1776 deve ser atribuído quase exclusivamente ao Segundo Grande Despertamento".[49] O Segundo Grande Despertamento (1787–1825) fundamentou-se no Primeiro Grande Despertamento (1726–1760). Isso é certamente algo importante para entender a vitalidade e a persistência da fé cristã nos Estados Unidos, mas não explica tudo. Afinal, esse Grande Despertamento também ocorreu na Grã-Bretanha (onde foi conhecido como o Avivamento Evangélico).

A tese de Martin Marty sobre o modo como o secularismo tomou conta, de maneira diferente, de várias partes do Ocidente pode oferecer certa visão sobre a situação singular dos Estados Unidos.[50] Marty argumenta que, durante o século 19, o processo de secularização tomou três caminhos no Ocidente. O primeiro é

o que ele chama de “secularidade absoluta” ou “secularidade máxima”. Aqui, a fé cristã é vista como inimiga da cosmovisão humanista secular e deve ser atacada, destruída e substituída. Essa marca particular de secularidade é o que encontramos no continente europeu. O segundo caminho é a “mera secularidade”. Essa visão humanista em particular simplesmente ignora as afirmações cristãs, permitindo que tenham uma morte lenta pela simples falta de atenção a elas. O Reino Unido, o Canadá, a Austrália e a Nova Zelândia personificariam essa versão particular do secularismo. O último caminho que a secularização tomou é a “secularidade controlada” ou “secularidade ambígua”. De acordo com essa visão, muitos, talvez até a maioria, continuam a aderir à religião cristã tradicional, mas sutilmente a transformam de maneira significativa para se adequar à visão secular. A secularidade controlada é o modo de vida encontrado nos Estados Unidos. Assim, nos Estados Unidos, a acomodação do evangelho ao humanismo secular, especialmente seu sucesso em relegar o evangelho às esferas individual e privada, foi mais completa.

No entanto, o declínio não é a única história. “Magra, mas viva” descreve a situação. Lá está a vida que é evidente em uma infinidade de maneiras: o crescimento e a vitalidade das tradições evangélica e pentecostal, vários tipos de renovação dentro da linha principal do protestantismo e do catolicismo romano, e talvez o mais interessante seja o crescimento de igrejas em todo o Sul, que muitas vezes são a maior congregação de adoração em várias cidades ocidentais. É o caso, por exemplo, de Londres, Paris e Amsterdã, onde as maiores e mais vivas congregações são compostas de pessoas da África ou do Caribe.

Podemos observar brevemente alguns dos desafios que a igreja enfrenta no Ocidente: o crescente pluralismo religioso; as poderosas forças religiosas do humanismo, que assumiram, pelo menos, três formas: pós-modernidade, modernidade econômica, consumismo; o profundo sincretismo na igreja, com sua cultura humanista; falta de unidade eclesial, especialmente nos Estados Unidos, em que uma compreensão capitalista do marketing da religião é muitas vezes a regra; diminuição do interesse em missões interculturais; o conturbado estado da educação teológica moldada pelo Iluminismo; a perda da geração mais jovem da igreja; uma forma privatizada e individualizada de religião que tem pouco envolvimento com a vida pública; a vida confortável decorrente de uma

cultura de consumo que leva à letargia e à apatia; a necessidade de aproveitar o notável poder da tecnologia usada para comunicação, marketing, entretenimento e muito mais. Haverá oportunidade para tratarmos de algumas dessas questões novamente em um capítulo mais adiante sobre uma missiologia da cultura ocidental.

CONCLUSÃO

Essa breve pesquisa mostra que, embora cada contexto seja diferente, há uma série de questões que muitas igrejas em todas as partes do mundo enfrentam: evangelismo, justiça e misericórdia, um testemunho na vida pública, uma teologia contextual fiel, pluralismo religioso, o poder invasor da cultura ocidental especialmente nas cidades, a necessidade de unidade eclesial e os povos não alcançados que não têm igreja entre eles. Várias dessas questões serão tratadas nos capítulos seguintes.

LEITURA ADICIONAL

Barrett, David B., George Kurian e Todd M. Johnson. World Christian Encyclopedia; A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World, 2ª ed. Nova York: Oxford University Press, 2001.

Farhadian, Charles E., org. Introducing World Christianity. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2012.

Jacobsen, Douglas. The World's Christians; Who They Are, Where They Are,

and How They Got There. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2011.

Jenkins, Philip. A próxima cristandade. Rio de Janeiro: Record, 2004. Johnstone, Patrick. O futuro da igreja global. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

QUESTÕES PARA DISCUSSÃO

1. Quais são as vantagens e as desvantagens de estudar o cristianismo mundial em uma aula sobre missão?

2. A mudança do centro do cristianismo para todo o Sul é um fenômeno bem conhecido nos círculos cristãos com os quais você se relaciona? Como ela pode ser comunicada de melhor maneira e por que isso é importante?

3. Discuta o que podemos aprender com a igreja em uma ou mais das seguintes regiões: África, Ásia, América Latina, Oriente Médio, Pacífico ou Leste Europeu.

TEMAS PARA DISSERTAÇÃO

1. Discuta os prós e os contras de se tratar o assunto do cristianismo global em um curso sobre missão.

2. Descreva e avalie a situação atual da igreja africana, da latino-americana ou da asiática.

3. Considere saber se a igreja tem um futuro viável nos Estados Unidos. Como você trataria essa questão? Por que o cristianismo nos Estados Unidos não seguiu os padrões de outros países ocidentais?

O subtítulo do livro de Kwame Bediako indica que o cristianismo não era originalmente uma religião ocidental: Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion (Mar yknoll, NY: Orbis Books, 1995).↩

Kenneth Hylson-Smith, To the Ends of the Earth: The Globalization of Christianity (Londres: Paternoster, 2007), p. 95.↩

John Parratt, introdução de An Introduction to Third WorldTheologies.Org. John Parratt (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 1.↩

Jenkins, Philip, The Next Christendom: The Coming of Global Christianity (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 1-2 [A próxima cristandade. Rio de Janeiro: Record, 2004].↩

Ibid., p. 2-3.↩

Ibid., p. 94.↩

Ibid., p. 107.↩

Andrew Walls, “Christian Scholarship and the Demographic Transformation of the Church”, em Theological Literacy for the Twenty-First Century. Org. Rodney Lawrence Petersen com Nancy M. Rourke (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), p. 173.↩

“AICs” pode significar “Igrejas Independentes Africanas”, “Igrejas Iniciadas Africanas” ou “Igrejas Nativas Africanas”.↩

Dean S. Gilliland, “How ‘Christian’ Are African Independent Churches?”, Missiology 14, n° 3 (1986): 259-72.↩

Kofi Osare Opoku, “lhe Relevance of African Culture to Christianity”, Mid-Stream 13, n° 3-4 (1974): 155.↩

Desmond M. Tutu, “Black lheology/African lheology – Soul Mates or Antagonists?”, Journal of Religious Thought 32, n° 2 (1975): 33.↩

“Worldwide HIV and AIDS Statistics” (www.avert.org/statindx.htm)). As estatísticas são do final de 2011.↩

Jan Boer, “Opening the Reformed World to the Powers”, Perspectives 9, n° 2 (1994): 16-18.↩

Walls, “Christian Scholarship”, p. 179.↩

Jason Mandryk, Operation World: The Definitive Prayer Guide to Every Nation (7ª ed.; Colorado Springs, CO: Biblica Publishing, 2010), p. 504.↩

Rodney Stark, Byron R. Johnson e F. Carson Mencken, “Counting Chinós Christians”, First Things 213 (maio de 2011): 14-16. Eles observam que as estimativas variam de 16 milhões a 200 milhões, e que a estimativa padrão é de 130 milhões. Eles acreditam que, em 2011, havia cerca de 70 milhões.↩

Mandryk, Operation World, p. 161.↩

Patrick Johnstone e Jason Mandryk, com Robyn Johnstone, Operation World: 21st Century Edition (6ª ed.; Carlisle: Paternoster, 2005), p. 42.↩

Mandryk, Operation World, p. 59.↩

Ibid., p. 69.↩

C. René Padilla, “A New Ecclesiology in Latin America”, International Bulletin of Missionary Research 11, nº 4 (1987): 162.↩

J. F. Martinez, “Latin American Theology, Protestant”, em Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church, org. William A. Dyrness e Veli-Matti Kärkkäinen (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008), p. 475.↩

Pew Research Religion and Public Life Project, “Overview: Pentecostalism in Latin America”, 5 de outubro de 2006 (www.pewforum.org/2006/10/05/overview-pentecostalism-in-latin-america)..)↩

Samuel Escobar, “Christianity in Latin America: Changing Churches in a Changing Continent”, em Introducing World Christianity, org. Charles E. Farhadian (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012), p. 171.↩

A história é contada no vídeo “Transformations 1", produzido pelo Sentinel Group (www. youtube.com/watchv=Dyrho_hoz5s);;) veja também Mark Wingfield,”Martyrdom of Columbian [sic] Pastor Sparked Intensive Awakening", The Baptist Standard, 22 de setembro de 1999 (www.baptiststandard.com/1999/9_22/pages/cities_martyr.html)..)↩

Escobar, “Christianity in Latin America”, p. 183.↩

Walls, “Christian Scholarship”, p. 173.↩

Douglas Jacobsen, The World’s Christians: Who They Are, Where They Are, and How They Got There (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011), p. 67.↩

Martin Marty, The Christian World: A Global History (Nova York: Modern

Library, 2007), p. 35.↩

Jacobsen, The World's Christians, p. 68-69.↩

Michael Marten, "Middle East", em The Routledge Encyclopedia of Missions and Missionaries, org. Jonathan J. Bonk (Nova York: Routledge, 2010), p. 246.↩

Heather J. Sharkey, "Middle Eastern and North African Christianity: Persisting in the Lands of Islam", em Farhadian, Introducing World Christianity, p. 18-19.↩

Frequentemente, a Austrália e a Nova Zelândia estão incluídas na região do Pacífico ou Oceania. No entanto, é mais adequado que sejam incluídas no Ocidente, porque partilham de uma cultura europeia. Sendo assim, serão tratadas no tópico "O Oeste", a seguir.↩

Mark Noll, The New Shape of World Christianity: How American Experience Reflects Global Faith (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009), p. 34.↩

Peter Kuzmič, "Christianity in Eastern Europe: A Story of Pain, Glory, Persecution, and Freedom", em Farhadian, Introducing World Christianity, p. 85-86.↩

Jacobsen, The World's Christians, p. 88.↩

Ibid., p. 89.↩

Philip Jenkins, God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis (Nova York: Oxford University Press, 2009), p. 57.↩

Stephen Engelberg, "Pope Calls on Poland to Reject Western Europe's Secular Ways", The New York Times, 8 de junho de 1991.↩

Pedro Ramet, "Autocephaly and National Identity in Church-State Relations in Eastern Christianity: An Introduction", em Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century, org. Pedro Ramet (Durham, NC: Duke University Press, 1988), p. 19.↩

Kuzmič, "Christianity in Eastern Europe", p. 82.↩

Jacobsen, The World's Christians, p. 96-97.↩

Kuzmič, "Christianity in Eastern Europe", p. 87.↩

Jacobsen, The World's Christians, p. 132.↩

Tom Flynn, "True Churchgoing Revealed", FreeInquiry 18, n° 4 (1998) (www.secularhumanism. org/index.php?section=library&page=frontlines_18_4).↩

Jürgen Habermas, “A Conversation about God and the World”, em Time of Transitions, org. e trad. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity Press, 2006), p. 150-51. Veja a citação incorreta ou paráfrase imprecisa de Habermas em Philip Jenkins, “Europe’s Christian Comeback”, Foreign Policy, 11 de junho de 2007 (www.foreignpolicy.com/articles/2007/06/11/europes_christian_ comeback).↩

W. Richie Hogg, “lhe Role of American Protestantism in World Mission”, em American Missions in Bicentennial Perspective: Papers Presented at the Fourth Annual Meeting of the American Society of Missiology at Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, 18-20 de junho de 1976, org. R. Pierce Beaver (Pasadena, CA: William Carey Library, 1977), p. 361.↩

Bosch, David J., Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), p. 279 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Martin E. Marty, The Modern Schism: Three Paths to the Secular (Nova York: Harper & Row, 1969).↩

PARTE TRÊS

TEMAS ATUAIS NA MISSÃO HOJE

6

MISSÃO HOLÍSTICA TESTEMUNHO NA VIDA, NAS PALAVRAS E NAS AÇÕES

HÁ POUCO MAIS de trinta anos, David Bosch comentou que as “abordagens evangélica e ecumênica da missão dominavam, em grande parte, a teoria e a prática da missão nas últimas décadas'.[1] Elas representavam”dois modelos missiológicos que disputaram a supremacia' durante grande parte do século 20.[2] Embora muita coisa tenha acontecido desde que esses comentários foram feitos, as ênfases dessas duas tradições ainda desempenham um papel vital no sentido de moldar a cena da missão hoje. Bosch ansiava por uma convergência que aproximasse a prática missionária e a teologia das Escrituras. E houve muitos outros como ele que simplesmente não tinham afinidade com nenhum dos paradigmas, mas ficavam entre um e outro, sentindo-se confortáveis e, ao mesmo tempo, em conflito com ambos.

Para compreendermos a missão hoje, devemos examinar uma importante linha da interação histórica entre essas duas tradições de missão: a luta para saber se o centro da missão é a proclamação verbal do evangelho ou a ação social em busca de justiça e compaixão. O presente capítulo começa com essa história e, em seguida, trata de ambas as dimensões da missão da igreja: evangelismo e ação social. A parte final discute o chamado dos cristãos na sociedade, o lugar mais importante onde palavra e ação dão testemunho do reino.

NOSSO LEGADO: UMA DIVISÃO ENTRE PALAVRA E AÇÃO

Quando o século 19 chegou ao fim e o século 20 começou, surgiu uma ruptura na igreja que teria implicações profundas para a missão. Duas tradições diferentes – a revivalista fundamentalista e o evangelho social-liberal – se desenvolveram em nítido contraste uma com a outra. Ao longo do século 20, a corrente revivalista se fundiria na tradição evangélica, e a corrente do evangelho social entraria na tradição ecumênica. Essas primeiras tradições desenvolveram-se contrapondo-se uma à outra e cultivaram entendimentos nitidamente divergentes sobre missão. A tradição revivalista enfatizava o evangelismo, enquanto a tradição do evangelho social enfatizava a ação sociopolítica que buscava compaixão e justiça. Palavra e ação eram coisas distintas. Richard Lovelace descreve essa divisão: "O largo rio do evangelicalismo clássico se dividiu em dois, com correntes mais rasas enfatizando o ecumenismo e a renovação social à esquerda, e a ortodoxia confessional e o evangelismo à direita".[3]

A tradição revivalista enfatizava o evangelismo, enquanto a tradição do evangelho social enfatizava a ação sociopolítica que buscava compaixão e justiça. Palavra e

ação eram coisas distintas.

A tradição evangélica. Entre 1865 e 1930 ocorreu uma "grande inversão" na igreja evangélica que reduziu o chamado missional da igreja à proclamação verbal do evangelho.[4] Pelo menos três fatores contribuíram para esse estreitamento da missão: pré-milenismo, individualismo e uma reação ao evangelho social.

Em meados do século 19, grande parte da igreja protestante era caracterizada por um pós-milenismo otimista. Isso mudou drasticamente na virada do século, quando o lado revivalista da igreja adotou um pré-milenismo mais pessimista. Isso significaria o fim da preocupação social naquela tradição da igreja. Timothy Weber observa que, embora "nem todos os pré-milenistas aceitassem a posição extrema sobre a futilidade das atividades de reforma, é preciso, por fim, concluir

que o pré-milenismo, em geral, acabou com o espírito de preocupação social que havia desempenhado um papel tão proeminente no evangelicalismo anterior".[5]

▪

"É evidente que as missões reivindicam o reinado de Deus sobre toda a vida. Jesus Cristo é o Senhor de tudo. Toda a vida deve ser submetida à autoridade real Daquele que nos redimiu por Seu precioso sangue."

J. H. Bavinck, Impact of Christianity on Non-Christian World. p. 30.

▪

Havia, pelo menos, três razões para isso. Primeira: o reino era visto principalmente como futuro, o que esvaziou o significado do presente. E, na medida em que o reino era visto como presente, era considerado apenas uma realidade espiritual ou interior do coração que não tinha implicações sociais ou políticas. Decorrente disso, a história era vista de forma pessimista. O mundo estava ficando progressivamente pior e, por fim, culminaria em destruição. Então, por que alguém se importaria em polir os puxadores de bronze de um navio que estava afundando?

Uma segunda razão para a perda da preocupação social foi o individualismo. O pecado era visto principalmente em termos pessoais, com pouca atenção dada ao modo como ele se manifestava em estruturas sociais, econômicas ou políticas. Paralelamente, a salvação era uma questão de resgatar indivíduos de um mundo sombrio. Dwight L. Moody, evangelista do século 19, exemplifica isso: "Olho para este mundo como um navio naufragado. Deus me deu um bote salva-vidas e me disse: 'Moody, salve a todos que puder. Deus virá para julgar e queimará este mundo [...] Se você tem algum amigo que não é salvo em meio a estes destroços, é melhor não perder tempo para resgatá-lo'".[6]

A terceira razão foi a reação ao movimento do evangelho social, que estava ligado ao mito do progresso ocidental, e sua teologia era profundamente comprometida. Revivalistas viam isso como uma traição ao evangelho, e assim houve uma reação em muitas frentes. Pode-se ver um contraponto direto na reação deles ao evangelho social. A tradição social evangélica (SGT, sigla em inglês) tinha uma visão otimista da história na qual o reino era um processo imanente e presente pelo qual os seres humanos podiam transformar a sociedade por meio de programas de educação e de reforma. Em resposta, a tradição revivalista (TR) tinha uma visão pessimista da história na qual o reino era apenas futuro e a ação social humana, inútil. A SGT enfatizava uma vinda gradual do reino como um processo incremental contínuo dentro da história (equivalente ao progresso), enquanto a TR enfatizava a descontinuidade com a história na qual o reino vem repentinamente com o retorno de Jesus. Enquanto a SGT considerava que o pecado estava incrustado nas estruturas da sociedade, a TR reduzia-o à desobediência individual. A salvação para a SGT era a renovação coletiva e social no presente, enquanto para a TR era a conversão individual que significava vida eterna no futuro. A SGT enfatizava as dimensões horizontais da salvação (relações entre a humanidade), enquanto a TR enfatizava as verticais (relações entre Deus e a humanidade). Se a agenda da SGT era para transformar a sociedade, a da TR era para salvar almas. Assim, a reação levou ao desequilíbrio.

Um momento decisivo veio no meio do século quando uma série de fundamentalistas (como eles se chamavam por manterem os fundamentos da fé que a tradição liberal havia abandonado) ou novos evangélicos (como outros se referiam a eles) desafiaram sua própria comunidade a recuperar as dimensões holísticas do evangelho. O teólogo evangélico Carl Henry (1913–2003) desafiou a igreja: “Enquanto antes o evangelho da redenção era uma mensagem que transformava o mundo, agora ele se limita a uma mensagem que resiste ao mundo [...] Ao se revoltar contra o evangelho social, o fundamentalismo pareceu também se revoltar contra o imperativo social cristão [...] Ele não desafia as injustiças dos totalitarismos, dos secularismos da educação moderna, dos males do ódio racial, dos erros das relações atuais de gestão de trabalho e das bases inadequadas de acordos internacionais. Deixou de desafiar César e Roma”.[7]

Começou a se desenvolver uma nova consciência social na qual a preocupação social era reconhecida como parte da missão da igreja. A relação “um ou outro” do início do século 20 deu lugar à relação de ambos. A questão era como relacionar os dois. Alguns viam a atividade social como consequência do evangelismo: a preocupação social resulta de vidas transformadas quando se aceita o evangelho. Outros a viam como uma ponte para o evangelismo: a preocupação social pode acabar com o preconceito e a desconfiança de modo que se possa compartilhar o evangelho. E, finalmente, outros viam a preocupação social e o evangelismo como parceiros iguais, como as asas de um pássaro ou as lâminas de uma tesoura. No entanto, Harvie Conn observa bem: “Resta o fato de que estamos longe de uma solução holística que integre os dois componentes [...] Antes, a ênfase estava na alma ou no corpo, na igreja ou na sociedade, no evangelismo ou na ação social. Duas abstrações não formam um todo. Mas dois é melhor que um”.[8]

▪

“O evangelho é mais do que uma simples mensagem da graça para pecadores perdidos. O evangelho de Jesus Cristo apresenta normas para a reordenação de todas as relações humanas; contém a semente de uma nova sociedade. Dá-nos uma nova concepção do Estado e lança luz sobre os problemas sociais e sobre os princípios da ciência. A obra de Jesus Cristo não pode ser dividida; não podemos compartilhar sua graça redentora sem obedecermos à sua palavra régia. Não é possível ser cristão em casa e entregar o mundo ao nosso redor à influência destrutiva do pecado. Quem pertence a Deus, pertence a ele na grandeza completa da obra dele. Assim, é claro que a missão nunca deve estar confinada a uma parte da mensagem [...] A obra de Jesus Cristo é uma unidade indivisível.”

J. H. Bavinck, The Impact of Christianity on the Non-Christian World. p. 19.

▪

Se evangelismo e ação social são dois parceiros iguais, surge a questão: qual dos dois é o principal? O Pacto de Lausanne (1974) afirmou que tanto o evangelismo quanto o envolvimento sociopolítico são parte do dever cristão, mas

insiste: “Na missão de serviço sacrificial da Igreja, o evangelismo é primordial”.[9] E, assim, embora os cristãos raramente tenham de escolher entre curar corpos e salvar almas em sua missão, “se tivermos de escolher, então, temos de dizer que a necessidade suprema e definitiva de toda a humanidade é a graça salvífica de Jesus Cristo, e que, portanto, a salvação espiritual eterna de uma pessoa é de maior importância do que seu bem-estar temporal”.[10]

Nem todos os evangélicos assumiram essa postura. Já na conferência de Lausanne, um grupo de cerca de duzentos evangélicos radicais, referindo-se a si mesmos como grupo do Discipulado Radical, usou uma linguagem forte para denunciar a dicotomia entre palavra e ação. “Não há dicotomia bíblica entre a palavra falada e a palavra que se torna visível na vida do povo de Deus. Os homens verão enquanto ouvirem, e o que vierem a ver deve ser uma coisa só com o que ouvem [...] Devemos repudiar como demoníaca a tentativa de criar uma lacuna entre evangelismo e ação social”.[11]

Essa declaração, e a anterior de Conn, apontam para o problema fundamental. A divisão original entre as tradições fundamental e liberal é fruto de um dualismo compartilhado. Quando o desequilíbrio foi reconhecido, as duas partes foram unidas artificialmente. Duas dimensões da missão da igreja – palavra e ação – foram abstraídas de seu contexto original da missão integral da igreja. A cada uma foi dada vida própria. Isso exigiu uma escolha que indicasse qual das duas tem prioridade, e a escolhida foi a palavra, pois (de acordo com um dualismo mais profundo) o eterno tinha prioridade sobre o temporal.

Em uma conferência da World Evangelical Fellowship, em Wheaton (1983), pela “primeira vez em uma declaração oficial proveniente de uma conferência evangélica internacional, a perene dicotomia foi superada”. Ela não atribuiu prioridade ao evangelismo e disse que a “missão da igreja inclui tanto a proclamação do evangelho como a demonstração dele”. Também afirmou que “o mal não está apenas no coração humano, mas também nas estruturas sociais”.[12]

Duas dimensões da missão da igreja – palavra e ação – foram abstraídas de seu contexto original da missão integral da igreja. A cada uma foi dada vida própria.

Embora esses sinais e outros do tipo sejam encorajadores, acontece que, em muitos lugares onde está a igreja evangélica, essa história, que separava palavra de ação, continua a ter uma influência formativa. No evangelicalismo popular,[13] muitas vezes ainda há uma profunda dicotomia entre eternidade e tempo, reino e história, salvação e ação social, igreja e sociedade, alma e corpo, espiritual e físico, céu e terra, palavra e ação, sendo prioridade o primeiro de cada par. Um dualismo fundamental continua a permear grande parte do pensamento e da ação evangélicos.

A tradição ecumênica. Gerald Anderson observa uma mudança na missão dentro da tradição ecumênica no início do século 20 que foi fomentada pela controvérsia fundamentalista-modernista. Três das mudanças que ele especifica são relevantes para nosso tema: a ênfase na missão mudou do indivíduo para a sociedade; a missão se tornou menos preocupada com a pregação do evangelho e mais com a transformação; e a salvação foi considerada principalmente em termos do mundo atual, não do mundo vindouro.[14]

Seguindo esse raciocínio, podemos identificar três tendências ou características do movimento social evangélico que continuariam a influenciar a tradição ecumênica. Primeira: o evangelho social era basicamente terreno e naturalista. A transcendência foi retirada do pós-milenismo do século anterior, e o reino muitas vezes se fundiu com o progresso social. A salvação foi equacionada com o bem-estar promovido pelo progresso tecnológico ocidental. Uma segunda tendência foi em direção ao antropocentrismo. Missão era um projeto de esforço humano, de técnica e de uma variedade de programas sociais que tinham como intuito realizar aspirações e sonhos humanos. Uma última característica foi a mudança para o social em detrimento do individual. O pecado era encontrado exclusivamente em estruturas sociais, a salvação reduziu-se a uma mudança na

sociedade e a missão limitou-se à ação social.

▪

“É notório que as épocas e os lugares em que foram registradas campanhas evangelísticas bem-sucedidas e conversões em massa eram frequentemente marcados por males flagrantes, como racismo, sectarismo militante e apoio cego a sistemas políticos e econômicos opressivos. Como devemos avaliar uma forma de evangelismo que produz cristãos batizados, comungantes, leitores da Bíblia e zelosos que estão comprometidos com o crescimento da igreja, mas não comprometidos com a obediência radical ao ensino claro da Bíblia sobre a questão da dignidade humana e da justiça social? E como podemos defender uma forma de evangelismo que nada tem a dizer sobre as grandes questões da retidão pública e fala apenas de questões de comportamento pessoal e doméstico? Podemos concordar que as grandes questões éticas são secundárias e podem ser tratadas após a conversão?”

Lesslie Newbigin, The Open Secret. p. 134-35.

▪

No início do século 20, a ação social era realizada por meio de atos caridosos de compaixão. Mas uma nova ênfase no pecado estrutural desviou a atenção para questões de justiça que procuravam tratar dos problemas fundamentais. Aqui pode ser feita uma importante distinção entre aliviar a necessidade humana e eliminar as causas dela, entre servir às vítimas da injustiça e enfrentar as estruturas básicas de injustiça, entre o tratamento a curto prazo dos sintomas e o tratamento a longo prazo da doença, entre justiça e compaixão. O evangelho social abriu os olhos da igreja para as profundas dimensões estruturais do pecado. O provérbio “Dê a um homem um peixe, e você irá alimentá-lo por um dia; ensine-o a pescar, e você irá alimentá-lo pela vida toda” capta essa ideia. Dar a um homem um peixe é o tratamento a curto prazo dos sintomas. Ensiná-lo a pescar é lidar com a doença de forma mais profunda.

Em 1928, o Concílio Missionário Internacional, em Jerusalém, conferiu status institucional ao que é conhecido como a “compreensão abrangente”, que visava servir ao ser humano como um todo em todos os aspectos da vida e dos relacionamentos. Por sua vez, a compreensão abrangente foi reformulada e ampliada na compreensão de desenvolvimento. O problema básico é ignorância e subdesenvolvimento. A solução é educação e desenvolvimento socioeconômico e tecnológico. A igreja deve se envolver na educação: por exemplo, doenças e mortes podem ser evitadas com melhor higiene e medicina, e a fome pode ser aliviada com melhores métodos de lavoura e treinamento agrícola. Desenvolvimento significava especialmente progresso tecnológico e socioeconômico, e um plano de desenvolvimento em larga escala foi concebido para permitir que países subdesenvolvidos alcançassem o Ocidente desenvolvido. Pecado e salvação foram substituídos por ignorância e educação ou por subdesenvolvimento e desenvolvimento.

O evangelho social abriu os olhos da igreja para as profundas dimensões estruturais do pecado.

O modelo de desenvolvimento foi criticado muito severamente nas décadas de seu surgimento. As décadas de 1960, 1970 e 1980 foram declaradas décadas de desenvolvimento pelas Nações Unidas. No início delas, o bilhão de pessoas mais pobre era trinta vezes mais pobre que o bilhão dos mais ricos, mas, quase no final dessas décadas, o bilhão dos mais pobres era sessenta vezes mais pobre. Claramente, esse desenvolvimento não estava funcionando: os mais ricos estavam ficando mais ricos e os pobres, mais pobres. Alguns dos países mais pobres argumentaram que o problema era que, subjacente a todo o processo de desenvolvimento, estavam estruturas econômicas e políticas injustas. O problema não era o subdesenvolvimento, mas a injustiça estrutural em um nível internacional. Era necessária, não o desenvolvimento, mas a libertação – libertação de estruturas que mantinham o status quo e muitas vezes disfarçavam a injustiça com a terminologia de desenvolvimento. Libertação era a nova ordem do dia.

A libertação da injustiça estrutural subjacente ainda é uma ênfase importante hoje. No entanto, nas últimas três décadas, a urgência de várias crises globais levou a novas preocupações e ênfases. A expressão “justiça, paz e integridade da criação” capta muitas das questões que dominam, hoje, a agenda social na tradição ecumênica. Ela chama a atenção para coisas que ameaçam a vida humana: injustiça econômica, racismo, destruição ecológica, guerra e violência. Justiça, paz e responsabilidade com a criação não humana oferecem uma visão para a missão da igreja.

A urgência dessas crises que ameaçam o planeta somada a uma crescente ideologia pluralista ofuscou o evangelismo ao longo das últimas três ou quatro décadas na tradição ecumênica. Embora algumas vozes na tradição ecumênica tenham protestado contra o ofuscamento do evangelismo, o desenvolvimento da tradição geralmente tem feito o contrário. A tradição ecumênica muitas vezes foi moldada por um "evangelho diluído',[15] domesticado por uma condescendência com o pluralismo, o naturalismo, o cientificismo, o tecnicismo e a visão de progresso do humanismo moderno.

Embora a responsabilidade social e o envolvimento ainda tenham uma clara prioridade em uma visão ecumênica de missão, esse não é o único aspecto. Em alguns documentos oficiais recentes do Conselho Mundial de Igrejas, a ordem evangelística de proclamar o evangelho foi afirmada (vimos três desses documentos em um capítulo anterior). O mais recente, Juntos rumo à vida: missão e evangelismo em cenários que mudam (2012), faz uma forte declaração sobre a importância da proclamação verbal. Talvez haja uma crescente convergência entre as tradições evangélica e ecumênica, como afirmou Bosch há um quarto de século,[16] motivada especialmente pela crescente igreja no Terceiro Mundo e sua participação nos encontros ecumênicos. No entanto, embora sejamos gratos pelas ideias que essa tradição oferece sobre questões de justiça e compaixão, um novo reconhecimento da importância do evangelismo faz-se extremamente necessário.

Rumo a uma solução. Uma solução para a dicotomia não bíblica que fundamenta ambas as tradições pode vir apenas por meio do retorno ao evangelho e da missão à maneira de Jesus. Como observei em partes anteriores deste livro, o evangelho que Jesus prega é um evangelho do reino: em Jesus, Deus está decididamente agindo com amor e poder para restaurar toda a criação e a totalidade da vida humana de modo que vivam novamente sob seu governo. A missão da igreja é tornar conhecida essa salvação e convidar outras pessoas a participarem dela mediante a fé em Jesus, o Senhor Cristo. Tornamos isso conhecido em nossas palavras e nossas ações, mas ambas estão fundamentadas na realidade mais profunda do reino de Deus presente na vida da comunidade cristã como um dom do Espírito. As duas partes na disputa sobre a palavra e a ação precisam ser desafiadas a "recuperar um sentido mais completo da realidade anterior, a capacidade de se manifestarem, a prioridade ontológica da nova realidade que a obra de Cristo trouxe à existência [...] A realidade central não é palavra nem ação, mas a vida total de uma comunidade capacitada pelo Espírito a viver em Cristo, compartilhando sua paixão e o poder da ressurreição'.[17] Deveríamos ver o evangelismo e a ação social não como"partes ou componentes separados da missão, mas dimensões da missão única e indivisível da Igreja'.[18]

Certamente, a igreja está seguindo Jesus quando as palavras e as ações são reconhecidas como dimensões essenciais da missão do testemunho do reino. As ações de Jesus foram demonstrações poderosas de que o reino havia chegado, e suas palavras anunciaram a chegada desse reino. Suas palavras explicaram suas ações, e suas ações validaram suas palavras. Mas ambas estavam enraizadas na realidade mais profunda do reino em ação na vida da comunidade como um todo – uma nova obra do Espírito em Jesus para renovar o mundo. A missão da igreja deve ser o testemunho, dar o testemunho e proclamar o testemunho.[19]

A igreja está seguindo Jesus quando as palavras e as ações são reconhecidas como dimensões essenciais da missão do testemunho do reino.

EVANGELISMO AUTÊNTICO

O significado de evangelismo é contestado.[20] Por isso, é importante fazer alguns comentários iniciais. Evangelismo é uma dimensão indispensável da missão da igreja; é essencial e não pode ser substituído por obras, presença ou qualquer outro aspecto da missão da igreja. Abandoná-lo é desobediência, um "silêncio culpado".[21] Contudo, o evangelismo é apenas uma dimensão da missão da igreja, não a totalidade dela. Embora as palavras "evangelismo" e "evangelização" às vezes sejam usadas como sinônimos para o amplo testemunho e missão da igreja, reservo a palavra para descrever mais estritamente um testemunho verbal do evangelho que convida as pessoas a crerem em Jesus e a seguirem-no. Uma vez que há muita confusão em torno do significado e prática do evangelismo, é importante fazer um exame mais cuidadoso.

Evangelismo é a proclamação do reino de Deus em Jesus. Mortimer Arias registra sua jornada para explorar a natureza do evangelismo. Ele registra vários "achados" do que descobriu. Seus dois primeiros são importantes para nossos propósitos.

O evangelho nos Evangelhos – as boas-novas de Jesus – não é outro senão "as boas-novas do reino".

O tema do reino de Deus praticamente desapareceu da pregação evangelística e tem sido ignorado pelo "evangelismo" tradicional. A mensagem evangelís-tica está centrada na salvação pessoal, conversão individual e incorporação na igreja. O reino de Deus [...] como o conteúdo da proclamação tem estado praticamente ausente.[22]

Lesslie Newbigin faz uma observação similar:

Se não estou enganado, nosso evangelismo atual quase nunca usa a categoria do reino de Deus. E, ainda assim, a pregação original do evangelho nos lábios de Jesus era, precisamente, o anúncio da vinda desse reino. Creio que podemos recuperar um verdadeiro evangelismo para nossos dias se voltarmos àquele idioma original (traduzido para o idioma de nosso tempo e espaço) como a categoria básica para nossa proclamação do evangelho.[23]

E, por fim, Bryan Stone concorda:

Falar do próprio modo de evangelizar de Jesus, portanto, é impossível à parte de sua referência ao reino de Deus. Serve não apenas como uma doutrina única ou importante que ele tinha, mas é "a preocupação que orienta" e guia seu pensamento e sua atividade. Seu convite aos seguidores era um convite a aceitar esse reinado como realidade com o intuito de organizar-lhes a vida em torno dele e a servir como um sinal e como antecipação do reino no mundo.[24]

Embora tenha recebido uma atenção cada vez maior, o tema do reino ainda não é central em discussões e, mais ainda, na prática do evangelismo.

O ofuscamento do reino de Deus no evangelismo contemporâneo não é uma perda simples. Isso tem levado a uma compreensão e uma prática diluídas de evangelismo, que, por sua vez, têm enfraquecido a igreja. Primeiro, limita o evangelho, reduzindo-o a uma salvação sobrenatural, futura e individual: "com base em que Deus permite que você entre no céu?". Mas o reino de Deus é uma mensagem sobre o governo abrangente de Deus: não é sobrenatural, mas sim tem a ver com a restauração da vida humana neste mundo; não tem só a ver com a vida no futuro, mas também com o poder salvífico de Deus no presente; não tem só a ver com conversão pessoal, mas também com o governo de Deus sobre toda a vida humana. O evangelismo que não tem o componente central do reino de Deus convida os ouvintes a aceitarem um evangelho emaciado e, desde o

início, faz com que os novos convertidos se socializem com um equívoco sobre a natureza da fé cristã. Enfraquece terrivelmente o discipulado robusto desde o começo.

O ofuscamento do reino de Deus no evangelismo contemporâneo não é uma perda simples. Isso tem levado a uma compreensão e a uma prática diluídas de evangelismo, que, por sua vez, têm enfraquecido a igreja.

Segundo, o reino de Deus é profético: está em conflito e em confronto com os poderes da idolatria em ação no mundo. Um evangelho reduzido permite que o evangelismo ofereça um meio que convive confortavelmente com as forças da injustiça. Esse tipo de prática evangelística não segue a prática de Jesus, que convida seus ouvintes a um discipulado com custo e radical. Pelo contrário, propaga uma graça barata. Tal evangelismo enfraquece a igreja desde o início. Bosch fala de "um evangelismo que só expressa conversão em termos micro éticos", mas negligencia a política, o racismo e a injustiça estrutural. Ele continua: "Tudo isso está muito longe do evangelismo autêntico. Levou a uma conversão à cultura predominante, não ao Cristo dos evangelhos".[25] Da mesma forma, Stone diz que nosso evangelismo está distorcido "quando é reduzido a 'ser justificado por Jesus' como um assunto espiritual privado". Em vez disso, insiste ele, o evangelho da Escritura tem dimensões sociais, políticas e subversivas de uma nova ordem. "Qualquer coisa menor nunca poderá ser uma 'oferta' completa do Cristo".[26]

"Podemos, então, resumir o evangelismo como aquela dimensão e atividade da missão da igreja que, por meio da palavra e da ação e à luz de condições específicas e de um contexto particular, oferece a toda pessoa e comunidade, em todos os lugares, uma oportunidade válida de ser diretamente desafiada a uma radical reorientação de sua vida, uma reorientação que implica coisas como ser libertada da escravidão do mundo e de seus poderes; aceitar a Cristo como

Salvador e Senhor; tomar-se membro vivo de sua comunidade, a igreja; ser arrolado em um serviço de reconciliação, paz e justiça na terra, e comprometer-se com o propósito de Deus de colocar tudo sob o senhorio de Cristo."

D. J. Bosch, Transforming Mission. p. 420. [Missão Transformadora]

A tradição ecumênica reconheceu que muitas compreensões evangélicas do evangelismo seguem o padrão descrito anteriormente: são individualistas, enfatizam um futuro sobrenatural e não exigem nenhum conflito custoso ou sacrificial com as forças da injustiça. E assim o tema do reino de Deus nos Evangelhos é usado com entusiasmo para corrigir tais pontos de vista. No entanto, outro problema surge precisamente nesse ponto. Muitas vezes, em tais círculos, o reino é separado da pessoa de Jesus e se torna meramente um programa de ação pela justiça e pela paz. Perde-se a dimensão pessoal. No entanto, nos Evangelhos, o reino tem um rosto e um nome: Jesus. Proclamar o reino é um desafio e um convite a cada pessoa para seguir a Jesus, para se comprometer com ele com confiança, amor e obediência. Se a ênfase evangélica no indivíduo proclama um relacionamento pessoal com Jesus sem um reino, a ênfase ecumênica na sociedade oferece um reino sem a pessoa de Jesus. O evangelismo moldado pelo reino de Deus à maneira de Jesus manterá ambos em vista.

É preciso admitir que o reino de Deus não é uma imagem facilmente compreendida em nossos dias. Em alguns círculos, carrega conotações opressivas, enquanto em outros é simplesmente irrelevante e desconhecido. E, por isso, precisamos traduzir seu conteúdo para nosso próprio idioma e contexto. Como a mensagem abrangente e desafiadora do evangelho pode ser comunicada de maneira fiel hoje? Essa é uma questão urgente.[27]

"A afirmação de que Jesus é Lumen Gentium, a luz das nações, corre o risco de

ser meras palavras a menos que seu valor esteja sendo provado em encontros reais do evangelho com todas as nações, de modo que o evangelho retorne a nós no idioma de outras culturas com força para questionar nossa compreensão dele. Nesse sentido, o missionário estrangeiro é uma necessidade duradoura na vida da Igreja universal, mas é claro que as viagens missionárias têm de ser multidirecionais e não – como no primeiro período – apenas do Oeste para o Leste e do Norte para o Sul."

Lesslie Newbigin, A Word in Season. p. 115.

▪

O evangelismo deve ser contextual e, portanto, relevante e desafiador. O evangelismo também deve ser contextual. Isso significa que é uma questão de acomodação e, ao mesmo tempo, confronto, de relevância e, ao mesmo tempo, de desafio. É perturbador notar que a palavra "contextual" na linguagem popular é frequentemente entendida como referência apenas à tarefa de tornar o evangelho familiar ou relevante. E, de fato, isso é importante; o evangelho deve ser dirigido às necessidades reais e ouvido como boas-novas. No entanto, o outro lado do evangelismo contextual é que ele confronta e desafia os ídolos e convida a uma conversão radical a Cristo. Stone cita um pastor que afirma que, no evangelismo, a "igreja cristã precisa ser ainda mais convidativa que a Disneylândia" e, em seguida, se refere ao ataque de Søren Kierkegaard a tal acomodação como sendo repugnante. Ele segue criticando tal tratamento. Podemos muito bem alcançar mais pessoas dessa maneira, mas nosso evangelismo será "um pálido reflexo das preferências do consumidor e uma acomodação direcionada pelo mercado às necessidades sentidas" em que as "dimensões ofensivas e escandalosas do evangelho terão sido suavizadas, disfarçadas, esquecidas ou colocadas em segundo plano"; e, quando isso acontecer, a "natureza subversiva do evangelho terá sido subvertida, e aquilo que é sem precedentes e radical sobre a igreja terá sido comprometido em favor de meras classificações".[28] O evangelismo autêntico que é contextual será relevante e desafiador, complacente e confrontativo.[29]

Isso apresenta uma questão muito difícil que exploraremos no próximo capítulo. Se alguém tenta usar as categorias e discutir as necessidades de determinada cultura, a questão é como fazê-lo de maneira a não se render à idolatria dessa cultura. Se procuro um termo familiar para comunicar o significado de Jesus na Índia e opto por "avatar" (deus encarnado), será que não estou permitindo que uma cosmovisão hindu substitua o evangelho? Se convido as pessoas a descansarem em Jesus em meio a um mundo urbano atormentado, não estou dando aprovação às idolatrias que geram toda essa atividade frenética em primeiro lugar? O evangelho não desafia as visões de mundo hindu e humanista ocidental?

Voltaremos a esse problema no próximo capítulo, mas, neste momento, é essencial deixarmos claro que o evangelismo deve falar de maneira relevante e, ao mesmo tempo, desafiar o ouvinte ao arrependimento e à conversão. Um exemplo bíblico é o evangelho de João. Ele emprega a terminologia do logos ("No princípio era aquele que é a Palavra [logos] [...]"), que teria evocado diferentes imagens na mente de seus ouvintes. Alguns teriam ouvido um princípio racional etéreo da razão que ordenou o cosmos; outros, um ser intermediário criado que ligava Deus à criação; outros, a sabedoria preexistente de Deus e outros ainda, simplesmente Gênesis 1. Mas João desafia tudo isso em um nível profundo quando convida seus leitores a crerem que o Jesus encarnado é a origem e a fonte da ordem no mundo. A mensagem de João é relevante: ele ouve o anseio religioso por entender a fonte da ordem para que a vida de uma pessoa se conforme a ela. Assim, ele se conecta com o clamor do coração de seus leitores. "O emprego do conceito de Logos no prólogo do quarto Evangelho é o exemplo supremo na história cristã da comunicação do evangelho em termos entendidos e apreciados pelas nações".[30] Sua mensagem também é desafiadora: ele pede arrependimento de uma visão de mundo que oferece uma resposta distorcida. "Assim, João adota um termo familiar que se identifica com as culturas judaica e helenística [...] Mas ele continua a fundi-lo e reformulá-lo com um novo significado que destrói os mundos simbólicos de seus contemporâneos".[31]

Hendrik Kraemer oferece muita sabedoria naquilo que significa comunicar o evangelho. Ele diz: "Há a obrigação de lutar pela apresentação da verdade cristã

em termos e modos de expressão que tornem seu desafio inteligível e relacionado à qualidade peculiar da realidade em que vivem". É necessário abnegação e amor para "encontrar maneiras de sintonizar essa apresentação com as ondas sonoras peculiares desses corações humanos peculiares". Será necessária "a apresentação da verdade cristã diante do contexto dos problemas humanos universais de aspiração, frustração, sofrimento e pecado, porque esses homens e mulheres devem ser para nós, em primeiro lugar, seres humanos e semelhantes, em vez de não cristãos".[32]

O evangelismo autêntico exige que a igreja esteja em sintonia com as necessidades sinceras de seus vizinhos, mas também plenamente consciente das idolatrias culturais que impulsionam a vida humana hoje. O evangelismo é um convite e um desafio a encontrar um modo de vida novo e libertador na caminhada com Jesus.

O evangelismo exige que estejamos presentes na vida das pessoas de maneira atraente. Comunicar o evangelho de várias maneiras que estejam em sintonia com as necessidades sinceras das pessoas exigirá tempo gasto com elas. Antes de podermos comunicar o evangelho, devemos verbalmente estar presentes de fato. Evangelismo não é gritar de longe. É estar presente nas situações das pessoas e compartilhar nossa vida com elas. Só então ganhamos o privilégio de falar com elas sobre Jesus. Os termos `evangelismo de amizade" e `evangelismo relacional" também captam parte da importância desse elemento de relacionamento, tão importante para a comunicação amorosa.

Evangelismo não é gritar de longe. É estar presente nas situações das pessoas e compartilhar nossa vida com elas. Só então ganhamos o privilégio de falar com elas sobre Jesus

Claramente, quanto mais o evan-gelismo for relacional, mais será importante

adornar o evangelho com uma apresentação atraente. Humildade radical, amor, bondade, respeito e mansidão ajudarão muito a incorporar a mensagem que procuramos apresentar. O interesse incansável e genuíno pelas pessoas, por suas necessidades e sonhos, bem como um ouvido atento e solidário, irão revestir-se do evangelho no amor de Cristo.

O que poderia significar comunicar o evangelho de maneira eficaz e atrativa em uma sociedade pós-moderna? Certamente, uma postura de humildade e atenção adornará de maneira atraente o evangelho, um tratamento dialógico em vez de dogmático. Na complexidade de nosso mundo, é importante evitar oferecer respostas baratas e fáceis para perguntas difíceis. Precisamos ver nossos parceiros de diálogo como amigos e pessoas que possivelmente vão nos enfrentar. Nossa comunicação do evangelho deve ser agradável e demonstrar respeito e compaixão. E uma forma especialmente eficaz de comunicar o evangelho em uma cultura pós-moderna se dá por meio de histórias – ouvir as histórias de outras pessoas e contar as nossas.

A comunicação do evangelho deve estar organicamente conectada à vida cotidiana. Muito evangelismo parece ser uma questão de memorizar e praticar uma abordagem metodológica enlatada. Aprendemos vários métodos, estratégias e técnicas evangelísticos. Isso parece tornar o evangelismo mais propaganda ou conversa fiada de vendedor do que a boa notícia. Nós nos concentramos na decisão de nosso ouvinte. A conversão, então, parece ser algo que pode ser programado e gerenciado no estilo de uma campanha militar ou promoção de marketing.

No entanto, se o evangelho é uma mensagem sobre o reino de Deus e o governo de Deus sobre toda a vida, e se o evangelho é uma mensagem relevante para todas as necessidades e questões humanas, então, o evangelismo deve ser algo que se conecta organicamente e flui de forma natural das experiências diárias de nossa vida. Kraemer apresenta palavras sábias:

Uma das leis fundamentais de toda a apresentação da verdade cristã em todo o mundo é que essa verdade está vitalmente relacionada a todas as esferas e a todos os problemas da vida, os mais comuns e triviais como também os maiores [...] A visão radicalmente religiosa da vida como algo incorporado no realismo bíblico tem o mesmo significado vital para a relação do homem com seu amigo ou com a pessoa do mesmo bairro, ou ainda para a maneira como ele gasta seu dinheiro, trabalha em sua área ou aceita seus sucessos ou adversidades materiais, como para o sustento da vida espiritual ou suas necessidades e experiências religiosas no sentido mais restrito da palavra.[33]

Se entendemos a crise econômica global, por exemplo, como um problema de ganância generalizada e de idolatria coletiva que fazem do crescimento econômico uma meta cultural central, então, o evangelho não pode ser excluído de nossas discussões sobre questões econômicas hoje. Se vemos que o colapso da educação decorre da falta de uma narrativa convincente para dar-lhe sentido, e cremos que somente a Bíblia pode oferecer esse tipo de narrativa, então, nossa participação na educação não pode deixar de se referir ao evangelho. Se nossas lutas contra a morte, a doença e a perda são respaldadas pela esperança e pelo conforto das boas-novas da obra de Cristo, então, é improvável que fiquemos em silêncio quando vizinhos e amigos incrédulos lutam contra a dor. Se vivemos na experiência da graça e do perdão de Deus a respeito de nossos pecados e de nossa desobediência, nossas palavras para aqueles que se encontram no vício e em um comportamento autodestrutivo apontarão com humildade e empatia para a fonte de nossos perdão e renovação. Nesses casos, podemos “falar sem parar do evangelho”, apontando naturalmente para Cristo e o evangelho como boas-novas.

Isso exigirá que a igreja cresça em sua compreensão do escopo abrangente do evangelho e em sua relação com todo o espectro da vida das pessoas. Significará viver diante do ateísmo prático de nossa cultura que desconecta de Deus grande parte da vida humana. Se toda a nossa vida estiver sendo formada pelo evangelho e pela história bíblica, haverá oportunidade para um evangelismo orgânico que verbalmente expresse a esperança do evangelho.

▪

“A pregação verbal pura da história do Jesus crucificado e ressurreto perderia seu poder se aqueles que a ouvissem não conseguissem remontá-la a algum tipo de comunidade na qual a mensagem estava sendo validada em um estilo de vida comum, que é reconhecível como algo que incorpora, pelo menos, um indício e uma prévia da bem-aventurança pela qual todos os homens anseiam e que o evangelho promete [...] É na vida de um novo tipo de comunidade que o poder salvífico do evangelho é conhecido e provado, e tal comunidade – ainda que na forma embrionária – sempre será o locus desse milagre pelo qual ocorre a mudança de paradigma que chamamos de conversão.”

Lesslie Newbigin, The Open Secret. p. 304.

▪

Nossas palavras evangelísticas devem fluir de uma comunidade cuja vida demonstra a verdade do evangelho. Palavras podem ser baratas. Na verdade, vivemos em um mundo de sobrecarga de informações pela qual um excesso de palavras que circulam desvaloriza a comunicação verbal. Além disso, nossa sociedade de consumo oferece uma ampla variedade de visões de mundo que deixa muitos paralisados. Se anunciamos: “Boa notícia: o reino de Deus chegou, e há um novo poder renovador em ação no mundo por causa da morte e da ressurreição de Jesus Cristo”, os que nos cercam têm todo o direito de perguntar: “Onde está esse novo poder em ação?” Nossas palavras evangelísticas só serão ouvidas se forem autenticadas pela vida da comunidade cristã. O evangelho obtém seu poder de uma comunidade que incorpora algo da vida que o evangelho promete (cf. At 4.32-35). “Na medida em que o evangelismo é o centro dessa missão, esse mesmo povo constitui tanto o convite público quanto aquele para o qual o convite aponta”.[34] Friedrich Nietzsche, certa vez, repreendeu a igreja pela falta de alegria, vibração e prazer na vida da criação e nos deixou com estas duras palavras: “Eles teriam de cantar melhores canções para eu aprender a ter fé em seu Redentor: e os seus discípulos teriam de parecer mais redimidos.”[35]

Uma comunidade que vive de forma atraentemente contrastante diante das idolatrias da época suscitará perguntas como estas: “Qual é a fonte dessa nova vida? Por que vocês vivem assim?” Isso nos apresenta oportunidades evangelísticas para apresentar o evangelho. Devemos, como diz a Escritura, “[estar] sempre preparados para responder a qualquer pessoa que [nos] pedir a razão da esperança que há em [nós]. Contudo, façam isso com mansidão e respeito” (1Pd 3.15).

E assim Newbigin faz uma advertência incisiva para uma igreja cuja vida não está produzindo perguntas:

A pregação do evangelho nunca pode ser irrelevante. Contudo, se a igreja que prega o evangelho não está vivendo coletivamente uma vida que corresponda a ele, e está coabitando confortavelmente com os poderes desta era, não está conseguindo desafiar os poderes das trevas e manifestar em sua vida o poder de auxílio e cura do Senhor vivo, então, por causa de seu modo de vida, está fechando as portas que sua pregação deveria abrir. Isso não significa que a pregação seja vazia, porque não há limite para o poder da palavra de Deus. Mas significa que a igreja virá a ser severamente julgada por Aquele que não nos perguntará sobre nossa confissão, mas sobre nosso compromisso de fazer sua vontade.[36]

COMPAIXÃO E JUSTIÇA

Estatísticas dolorosas e o chamado da igreja. No primeiro capítulo, vimos algumas estatísticas que indicam a espantosa necessidade social e econômica de nossos dias. Nosso mundo está assolado pela injustiça econômica, por desrespeito aos direitos humanos básicos, especialmente evidentes na negligência aos pobres e vulneráveis, pelo escândalo de milhões de refugiados desabrigados e deslocados, pelo tráfico sexual e uma “indústria” de pornografia de bilhões de dólares, por guerras, terrorismo, violência e gastos

exorbitantes com exércitos, por um flagrante desrespeito ao meio ambiente e aos recursos naturais, por fome, analfabetismo e aumento da pobreza. As estatísticas dificilmente chegam perto de contar a história do sofrimento de bilhões em nosso mundo. O grito por justiça, paz e integridade da criação certamente é oportuno em nossos dias. Mas qual é o chamado da igreja em tudo isso?

A missão da igreja é participar da missão de Deus de restaurar toda a criação e toda a vida humana. Se o escopo da salvação é tão amplo quanto à criação, nossa participação deve ser igualmente ampla. O evangelho é um evangelho do reino – a restauração do governo de Deus sobre o mundo. A igreja é um sinal, uma prévia e um instrumento do reino de Deus no mundo, uma comunidade que diz com sua vida, com suas palavras e com seus atos: "Jesus é Senhor sobre todas as coisas". Uma vida de amor altruísta para o bem dos outros é central para o reino de Jesus. Tudo isso submete a igreja à justiça e à compaixão do reino. Mas o que isso parece?

A missão da igreja é participar da missão de Deus de restaurar toda a criação e toda a vida humana.

Se o escopo da salvação é tão amplo quanto à criação, nossa participação deve ser igualmente ampla.

Justiça, compaixão e o chamado da igreja. Para entender o papel da igreja na busca de justiça e compaixão, é importante entender a relação da igreja com o reino proclamado no evangelho. A relação entre igreja e reino pode ser articulada em três declarações: a igreja é o lugar onde a realeza escatológica de Deus em Jesus Cristo se torna visível; a igreja tem de servir ao reino, proclamando a mensagem de que Jesus é Senhor; a igreja está engajada na luta do reino de Cristo neste mundo contra os poderes destrutivos das trevas revelados em incredulidade, poderes de injustiça e repressão aos pobres, os poderes do materialismo, do egoísmo, da discriminação, do ateísmo, do

racismo e outros.[37]

A prioridade da igreja, como o lugar onde a vida do reino está presente, é ser em sua própria vida um modelo da justiça e da compaixão do reino. Há uma ênfase cada vez mais bem-vinda nesse testemunho comunal que surge da ala anabatista da igreja. John Howard Yoder enfatizou que o testemunho coletivo da comunidade cristã em todas as culturas deveria ser "um púlpito e um paradigma" da nova humanidade.[38] Seguindo o mesmo raciocínio, o missi-ólogo reformado Harvie Conn refere-se à igreja como uma "réplica antecipada da ordem de um novo mundo que ela prega" à medida que seus membros oferecem sua lealdade a Cristo e embarcam "em uma grande campanha para banir a guerra, a pobreza e a injustiça, estabelecer uma vida em que o amor, o serviço e a justiça tomam o lugar do egoísmo e do poder".[39] A igreja é uma prévia do reino; são cenas reais do mundo vindouro com o intuito de despertar o interesse das pessoas nele.

"É um equívoco desastroso pensar que podemos desfrutar da salvação por meio de Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, considerar a ação pela justiça no mundo como uma espécie de opção – ou mesmo como um substituto inferior do trabalho de transmitir as boas-novas da salvação. A ação em favor da justiça social é a salvação em ação. Sem dúvida, é verdade que nenhuma ação de nossa parte pode fazer mais do que produzir um pouco mais de justiça no mundo."

Lesslie Newbigin, The Good Sheperd. p. 109.

O livro de Atos certamente respalda tal visão. A igreja em Jerusalém é uma comunidade que compartilha e tem tudo em comum, e "o Senhor lhes acrescentava diariamente os que iam sendo salvos" (2.47). É-nos dito que os apóstolos testemunharam da ressurreição de Jesus com grande poder (4.33). Mas essa afirmação está inserida em uma descrição de uma igreja que vive uma vida de

partilha radical. É uma comunidade em que a graça de Deus está agindo poderosamente de tal forma que não haja necessitados entre eles (vv. 32-35).

Mas essa vida de justiça e compaixão na igreja se transformará em uma luta pela vida do reino dentro da cultura que a abriga. A igreja não é apenas o lugar, mas também o instrumento do reino. Isso é evidente no testemunho da igreja nos primeiros séculos. Ações de compaixão e justiça, como uma expressão do amor altruísta, eram um poderoso testemunho da verdade do evangelho. De fato, atos amorosos com respeito aos necessitados foram a principal razão pela qual a igreja primitiva cresceu nos três primeiros séculos. “Escritores pagãos e cristãos são unânimes em afirmar que as Escrituras cristãs não apenas enfatizavam o amor e a caridade como os deveres centrais da fé, mas que esses eram sustentados no comportamento diário”.[40] Foi por causa desse poderoso testemunho que muitos diáconos perderam a vida martirizados e contraindo doenças fatais enquanto cuidavam dos doentes. Foi também por causa desse poderoso testemunho que, ao tentar reviver a religião pagã no império romano após sua “conversão” ao cristianismo, o imperador Juliano (331–363) viu o amor e a caridade da igreja como a principal razão pela qual a igreja cristã era tão popular e tentou imitá-la.[41] Como explica sucintamente o papa Bento XVI em sua primeira encíclica:

A igreja não é apenas o lugar, mas também o instrumento do reino.

Em uma de suas cartas, [Juliano] escreveu que o único aspecto do cristianismo que o havia impressionado era a atividade beneficente da Igreja. Por isso, considerou essencial para seu novo paganismo que, ao lado do sistema de caridade da Igreja, fosse estabelecida uma atividade equivalente em sua religião. Segundo ele, essa era a razão da popularidade dos “galileus”. Era preciso agora imitá-los e superá-los.[42]

Bento XVI prossegue dizendo o que toda tradição cristã deveria afirmar: “Para a Igreja, a caridade não é uma espécie de atividade de assistência social que se poderia muito bem deixar para outros, mas faz parte de sua natureza, é uma expressão indispensável de sua própria essência”.[43]

A igreja de hoje está pronta para ouvir esse desafio? Apesar das vozes que afirmam que a igreja está à margem (o que não deixa de ser verdade), as pessoas que se dizem cristãs, de certo modo, controlam um terço da riqueza do mundo. Investimos uma grande quantia de dinheiro em imóveis enquanto 20% de nossa família cristã vai para a cama com fome todas as noites. Os diáconos, que deveriam liderar a igreja em termos de administração e justiça, muitas vezes se tornam simplesmente agentes financeiros que supervisionam um orçamento voltado para os próprios interesses. O direito que temos de desfrutar de nossos bens privados e de um estilo de vida consumista às vezes parece ter tanto controle sobre os cristãos quanto sobre os que estão fora da igreja. Como seria a igreja hoje se ela levasse a sério o chamado para ser um modelo de justiça e de compaixão em suas próprias ações, bem como um instrumento na sociedade em geral?

A natureza da ação social. Duas armadilhas teológicas continuam a subverter a verdadeira natureza da preocupação social na missão da igreja. A primeira é identificar o reino com a história e vê-lo plenamente presente no processo histórico. Estamos, portanto, em perigo de cair em um triunfalismo acrítico: são nossos esforços, programas e atividades que anunciarão o reino de Deus. No entanto, a “missão da igreja não é cumprir o reinado escatológico de Deus. A igreja não traz o reino. Ela não estabelece o reinado de Deus sobre a sociedade”; antes, a “igreja neste período da história entre a cruz e o retorno de Cristo testemunha um fato consumado [...] e vive na esperança de seu cumprimento derradeiro na segunda vinda de Jesus Cristo”.[44] O reino chegará completamente somente quando Cristo retornar, e, até aquele dia, nossos esforços terão o caráter de testemunho.

▪

“Ser está intimamente ligado a fazer. ‘Assim brilhe a luz de vocês diante dos homens’, diz Jesus, ‘para que vejam as suas boas obras e glorifiquem ao Pai de vocês, que está nos céus’ (Mt 5.16). Aqui, as ‘boas obras’ provavelmente incluem todas as formas pelas quais o povo de Deus testemunha o reino na vida diária, tanto em palavras quanto em ações, em relacionamentos interpessoais e por meio de atos de justiça e compaixão. Essas boas obras são públicas e missionais. Seu objetivo final é levar aqueles que as ‘veem’ a oferecer glória a Deus [...] Por meio da qualidade de seu caráter e comportamento amoroso, o povo de Deus deve atrair outras pessoas para a adoração do Deus vivo e verdadeiro.”

Dean Flemming, Reclaiming the Full Mission of God. p. 98-99.

O outro perigo é separar o reino da história e vê-lo como inteiramente futuro ou talvez presente somente dentro da pessoa individual. Em vez do ati-vismo da posição anterior, isso gera um quietismo, até mesmo um derrotismo, que sanciona o status quo injusto. Sanciona o abandono egoísta das dolorosas questões sociais, econômicas e políticas que enfrentamos hoje. Esse caminho é totalmente inconsistente com a missão de Jesus.

Se evitarmos os extremismos da omissão quietista e do triunfalismo ativista, quais são o objetivo e o propósito de nossos atos de compaixão e justiça? O que estamos realmente realizando com nossas ações? E o que esperamos conseguir? Nossos melhores esforços serão, afinal, apenas uma gota no oceano. Três coisas podem ser ditas. Em primeiro lugar, nossos atos carregam o caráter de testemunho da presença e do poder do reino de Deus que entrou na história. Nossos atos são a esperança em ação ou uma oração declarada de que o reino de Deus pode vir plenamente. Como os atos poderosos de Jesus, são sinais ou janelas que permitem às pessoas ver algo da natureza do reino de Deus.

Como um testemunho do reino, eles são, em segundo lugar, uma expressão de

nosso amor por um mundo preso nas garras destrutivas do pecado. Em João 13, Jesus nos mostra que a natureza da vida no reino de Deus é uma questão do amor que se doa, que se sacrifica, pelo bem dos outros. Quando ele lava os pés dos discípulos, isso não é simplesmente uma lição de humildade, mas sim uma imagem do serviço amoroso que se esvazia e que é característico da verdadeira intenção da vida humana. Newbigin escreve:

As obras de compaixão, de cura, de libertação – todas fazem parte do acesso a uma nova realidade. São partes dela e, portanto, sinais dela [...] Os atos de amor de Jesus não faziam parte de um plano elaborado com algum propósito oculto: eram o transbordamento do amor que enchia todo o seu ser. Da mesma forma, os atos de amor da Igreja devem ser, não sinais fingidos, mas sinais naturais e espontâneos da nova realidade da qual nos tornamos participantes por meio de Cristo.[45]

E, assim, se o amor é a chave, existem, pelo menos, três objetivos: oferecer um alívio compassivo, buscar a justiça e esperar a conversão. Ver nosso próximo em meio à aflição e à necessidade e não ter a preocupação de aliviar o sofrimento (compaixão) ou derrubar as estruturas que o alimentam (justiça) certamente é falta de amor. “Se alguém tiver recursos materiais e, vendo seu irmão em necessidade, não se compadecer dele, como pode permanecer nele o amor de Deus? Filhinhos, não amemos de palavra nem de boca, mas em ação e em verdade” (1Jo 3.17-18). Mas o amor anseia que essa pessoa se reconcilie com Deus em Jesus Cristo e conheça a salvação do reino. A missão visa não só à mudança das condições que criam favelas, mas também das pessoas que vivem nelas. Gostaríamos de ver pessoas convertidas a Jesus Cristo.

Mas, em terceiro lugar, esperamos que nossas ações produzam mais justiça no mundo. Fala-se muito de transformação: o objetivo da missão da igreja é transformar as estruturas da sociedade? Com certeza, o amor buscará estruturas econômicas mais justas que aliviem o problema da fome e por meio das quais pobres, fracos e vulneráveis sejam protegidos. Certamente, Jesus não evitou o confronto com o mal estrutural de sua época que trazia sofrimento, e nós

também não podemos evitá-lo. Mas reconhecemos a natureza provisória do reino; o reino só virá plenamente quando Cristo retornar. E, assim, tais esforços pela paz e pela justiça serão sempre imediatos, um alívio da injustiça e da violência de nosso mundo que nasce do amor por um mundo que sofre. Em última análise, a missão da igreja ainda é dar um testemunho fiel de Cristo e compartilhar seu amor pelo mundo. No entanto, podemos nos alegrar quando, por meio de um testemunho fiel e amoroso, a obra salvífica de Deus ultrapassa os limites da igreja e tem um efeito de sal (Mt 5.13) na sociedade. Celebramos as vitórias parciais e as evidências provisórias de justiça e de paz porque isso pode muito bem significar uma medida de alívio do sofrimento. Mas nosso objetivo final ainda é um testemunho amoroso de Jesus Cristo e de seu reino libertador.

A missão visa não só à mudança das condições que criam favelas, mas também das pessoas que vivem nelas.

Ação social e a congregação local. Se quiser oferecer um testemunho fiel do evangelho, a igreja deve ser vista como uma comunidade que se doa pelo bem do outro, uma comunidade que está profundamente envolvida nas necessidades e preocupações de sua vizinhança. Isso exigirá líderes que desafiem constantemente a introversão egoísta que parece ser o padrão nas congregações. Se quiser assumir seu chamado social, a congregação deve estar dotada de diáconos fiéis que liderem e desafiem a igreja ao serviço abnegado para o bem do próximo.

Além disso, se as congregações quiserem ser vistas como comunidades comprometidas com a compaixão e a justiça, então essas ações devem ser reconhecidas como ações que fluem de uma comunidade que crê no evangelho e o incorpora. Existe o perigo de que vários tipos de organização denominacional e interdenominacional, comitês e programas assumam total responsabilidade pela obra de compaixão e justiça. Essa pode parecer ser a maneira mais eficiente. No entanto, isso pode fazer com que a congregação local perca sua compreensão de

si mesma como corpo missionário que busca justiça e compaixão no próprio lugar em que está. Pode também manchar aos olhos dos outros o caráter apropriado desses esforços por justiça e compaixão como sinais do reino se eles forem retirados da comunidade cristã naquele lugar em particular.

Com o desenvolvimento de estruturas denominacionais poderosas, organizações nacionais de evangelismo e ação social, pode acontecer que essas coisas já não sejam vistas como responsabilidade direta da congregação local, exceto na medida em que são chamadas a apoiá-las financeiramente. Mas, se a congregação local não for vista em seu próprio bairro como o lugar de onde as boas-novas transbordam em boas ações, os programas de ação social e de política iniciados pelas organizações nacionais tendem a perder sua relação integral com as boas-novas e passam a ser vistos como parte de uma cruzada moral, não o evangelho.[46]

Isso não quer dizer que essas organizações não tenham lugar; pelo contrário, sua tarefa é coordenar os esforços das congregações locais e capacitar, equipar e treinar seus membros para que o envolvimento deles nas necessidades da comunidade seja reconhecido como algo que resulta de um corpo que tem sua fonte no evangelho.

O CHAMADO DOS CRISTÃOS NA SOCIEDADE

A importância dos leigos na sociedade. Somar ao evangelismo iniciativas congregacionais para a ação social em favor da justiça e da compaixão na comunidade é importante, mas insuficiente. Missão holística significa muito mais: todos os nossos chamados na vida devem dar testemunho do senhorio de Jesus.

Ian Barns reflete sobre a vida e a obra de Lesslie Newbigin:

Para Newbigin, eram os cristãos leigos, no contexto de suas ocupações e profissões diárias, que desempenhavam um papel fundamental na comunicação da verdade pública do evangelho em nossa cultura. Por causa disso, ele estava particularmente preocupado com o efetivo e contínuo preparo e apoio de cristãos leigos na vida diária. A despeito das várias iniciativas impressionantes de "cristãos em ação" em todo o mundo, não acredito que esse desafio tenha sido realmente aceito por pastores, teólogos, educadores cristãos e líderes cristãos no ofício [...] Muitos cristãos que têm uma ocupação profissional são piedosos, honestos e cuidadosos no modo pessoal como tratam os outros, mas deixam de ser humanistas tecnocráticos em um nível cognitivo. Dadas as enormes agitações sociais que estão prestes a acontecer no mundo, a comunidade humana precisará desesperadamente de organizadores de comunidades cristãs, produtores de alimentos, médicos, engenheiros, pacificadores, conselheiros, inventores (para citar apenas alguns) inspirados pelo amor de Cristo e pela visão explícita do pacífico reino universal de Deus.[47]

▪

"Não acredito que o papel da Igreja em uma sociedade secular seja exercido principalmente na ação coletiva das igrejas como corpos organizados nos campos político ou cultural [...] Pelo contrário, creio que é por meio da ação de cristãos leigos, desempenhando seus papéis como cidadãos, trabalhadores, gestores, legisladores, etc., não usando o rótulo de 'cristão', mas profundamente envolvidos no mundo secular com a fé de que Deus está trabalhando lá de uma maneira que não é a do padrão da 'cristandade'."

Lesslie Newbigin, "Baptism, the Church and Koinonia." p. 127.

▪

Cinco observações sobre essa citação elucidativa destacam a importância do

presente tópico. Em primeiro lugar, os leigos desempenham um papel fundamental na missão da igreja em seu testemunho da verdade pública do evangelho. Eles fazem isso no contexto de seu chamado diário, de seu emprego e de sua profissão. É aqui que o principal testemunho do senhorio de Cristo sobre todos os assuntos humanos deve ser dado. Um testemunho verbal do evangelho acontece quando os membros da igreja são treinados para viver como agentes do reino nos vários setores da vida pública em que estão. Quando começam a entender como o evangelho e o senhorio de Cristo afetam seu local de trabalho, ocorre um encontro missionário. Newbigin observa:

Aqui é o lugar onde ocorre a interface real entre a Igreja e o mundo, entre a nova criação e a velha. É aqui que deveria haver uma diferença discernível no comportamento entre aqueles que vivem a velha história e aqueles que vivem de acordo com a história que a Bíblia conta. Em muitos pontos, isso deveria levar a diferenças de comportamento, à discordância da prática adotada, a questionamentos. E esse, sem dúvida, será o lugar onde surgem tanto perguntas como respostas. Ao cristão será perguntado: “Por que você faz isso? Por que você se comporta assim?” É aqui que o verdadeiro diálogo evangelístico começa.[48]

Portanto, em segundo lugar, as congregações devem encontrar maneiras de apoiar e treinar efetivamente os leigos em seus vários chamados. Mas, infelizmente, em terceiro lugar, esse desafio de treinar os leigos para seus chamados não é adotado pela maioria das congregações. Há algumas boas iniciativas gerais, mas não é uma dimensão generalizada da missão da igreja. Na verdade, é muito raro encontrar isso como um foco primário da missão da congregação local. E, assim, em quarto lugar, a maioria dos cristãos, embora eles sejam piedosos e bem-intencionados, é profundamente moldada pela história humanista tecnocrática da cultura ocidental em seus chamados. No entanto, em quinto lugar, os cristãos comprometidos com o evangelho e que cumprem seu chamado na vida pública são desesperadamente necessários em uma época em que há uma enorme crise global que ameaça nossa existência. Afinal, a contribuição mais importante que a igreja pode dar em face das questões e dos problemas críticos de nossos dias é nutrir seus membros para que vivam o evangelho em seus vários chamados.

O problema do dualismo. E, no entanto, como diz Newbigin, "é muito raro encontrar esse tipo de situação porque as igrejas têm praticamente aceitado serem reduzidas ao setor privado, deixando o setor público ser controlado por outra história".[49] Christopher Wright também atribui o fracasso de uma missão cristã pública sólida a uma "vida dicotomizada".[50] Parece claro que, se quiserem recuperar a importância de seu chamado cotidiano para a missão da igreja, os cristãos precisarão erradicar essa dicotomia.

Um retorno ao evangelho deve ser o ponto de partida. As boas-novas que Jesus pregou eram um evangelho do reino. Isto é, na pessoa e na obra de Jesus Cristo Deus está restaurando seu domínio sobre toda a criação e todos os aspectos da vida humana. Isso significa que o evangelho é, sobretudo, restaurador e abrangente: toda a vida humana está sendo restaurada pelo Espírito em Cristo.

A contribuição mais importante que a igreja pode dar em face das questões e dos problemas críticos de nossos dias é nutrir seus membros para que vivam o evangelho em seus vários chamados.

Quando o evangelho é entendido dessa maneira, percebemos que a salvação está relacionada à criação restaurada. Isso nos leva de volta a recuperar uma doutrina mais robusta da criação, que, muitas vezes, tem faltado na comunidade evangélica. E nos primeiros capítulos de Gênesis descobrimos que a primeira indicação do que significa ser humano é o chamado, como criaturas feitas à imagem de Deus, a desenvolver e cuidar da criação de maneira cultural e social (Gn 1.26-28; 2.15). Assim, nosso chamado cultural é central, não marginal, para quem somos como seres humanos. No entanto, como vemos nos primeiros capítulos de Gênesis, a rebelião da humanidade distorceu e desfigurou esse processo (caps. 3–11). E a idolatria humana coletiva continua hoje em cada situação cultural para prejudicar o desenvolvimento saudável e próspero que Deus intentava. O mal estrutural desfigura o que Deus originalmente quis

abençoar. A salvação do reino está relacionada a recuperar também precisamente essa dimensão cultural e social da vida humana.

A igreja deve ser definida em termos do reino vindouro proclamado no evangelho. A igreja é sinal, prévia e instrumento do reino de Deus. Se o reino envolve uma restauração abrangente, a igreja deve ser uma prévia dessa restauração, incluindo a renovação cultural e social, que ocorrerá plenamente no final dos tempos. Além disso, deve ser um instrumento nas mãos de Deus para lutar por justiça, reconciliação, retidão e paz do reino hoje. Assim, é um sinal do novo mundo que está irrompendo por meio da obra do Espírito.

No entanto, muitas vezes, quando usamos a palavra "igreja", não estamos pensando em uma comunidade do reino, mas sim em uma congregação reunida para realizar várias atividades "religiosas", como oração, adoração, leitura das Escrituras e assim por diante. E a Bíblia certamente usa a palavra "igreja" (em grego ekklēsia) para descrever a congregação local reunida para certas atividades "religiosas". Mas a Bíblia também usa a palavra "igreja" para descrever a nova humanidade do reino iniciada em Cristo. Isto é, "igreja" refere-se ao novo povo de Deus na totalidade de sua vida como a reconstituição da humanidade em Jesus Cristo.[51] E, assim, os que são de Deus representam Cristo como membros do corpo dele onde quer que estejam e o que quer que estejam fazendo, não apenas quando reunidos.

Se o reino envolve uma restauração abrangente, a igreja deve ser uma prévia dessa restauração.

Desse modo, a igreja deve ser um povo cuja vida como um todo mostre a abrangente obra de renovação de Cristo, uma comunidade que testemunhe o senhorio de Jesus sobre todo o espectro da vida humana. "A igreja é colocada no mundo, não como um observador passivo da ação de Deus no mundo e com o

mundo; em vez disso, ela é chamada ao ‘envolvimento’ ou engajamento com o mundo – com toda a vida humana em todas as dimensões”.[52] Assim, se quiser ser fiel, a missão da igreja não pode ignorar ou marginalizar o chamado dos cristãos na vida pública. Esse é o lugar onde Deus está trabalhando, e onde o povo de Deus vive a maior parte da vida.

Não há dicotomia ou dualismo entre aspectos da vida humana que importam ou estão mais diretamente relacionados a Deus e aqueles que não estão. Toda a vida humana surge da criação; toda a vida humana tem sido devastada pela rebelião humana; toda a vida humana, incluindo as dimensões social e cultural, está sendo restaurada em Jesus e pela obra de seu Espírito. A igreja é a comunidade chamada a tornar conhecida essa restauração abrangente em palavras e ações, mas também em todo o espectro da vida cultural e social de seus membros. Um tratamento dualista no qual vivemos certas áreas de nossa vida, como oração e ética individual, fielmente dentro da história bíblica sob o senhorio de Cristo, mas no qual vivemos outras áreas da esfera pública sob a história cultural idólatra, é nada menos que um abandono de nosso chamado como cristãos. Isso é muito sério!

A importância da congregação local. Definir a igreja como a nova humanidade não minimiza o significado da igreja reunida como uma congregação local. Na verdade, se a igreja quiser ser fiel nesse chamado, será essencial que a congregação local desempenhe um papel central no sentido de apoiar, treinar e preparar o povo de Deus para seu chamado.

Há, pelo menos, quatro maneiras pelas quais a congregação local pode aceitar esse chamado. Primeira: a congregação local deve ter uma comunhão que nutra a vida de Cristo por meio da Palavra e do sacramento. Viver o evangelho na esfera pública não é, em primeiro lugar, uma questão de estratégia e planejamento; antes, é manifestar a própria vida de Cristo no mundo. Isso só pode acontecer se essa vida estiver sendo constantemente nutrida com o evangelho na Palavra, no sacramento, na oração e na liturgia.[53] Isso exigirá uma restauração do evangelho como a boa notícia de que Jesus é Salvador e Senhor de toda a vida humana –

um evangelho que é muito mais amplo que o evangelho individualista que opera em muitas congregações.

Uma vez que são salvos para servir, os que se confessam cristãos devem sentir profundamente que a adoração do domingo vai até o trabalho na segunda-feira. A adoração, que abre a porta para uma nova semana, não é uma fuga da realidade, mas um ponto de convergência, uma plataforma de lançamento, um trampolim que envia os cristãos como "cartas vivas conhecidas e lidas por todos os homens". Os ministérios de pregação e de ensino da igreja devem formar e moldar a comunidade cristã para desafiar os "principados e potestades" deste mundo enquanto cumpre na sociedade sua missão de reconciliação.[54]

E assim, a segunda maneira é que cada congregação local deve ter uma liderança que esteja preparada para capacitar os leigos em seu chamado. As pessoas que vivem seu chamado nas situações difíceis do ambiente público precisam de pastores que compreendam a dolorosa tensão de ser fiel em um lugar onde forças espirituais poderosas trabalham em oposição ao evangelho. No entanto, tanto treinamento teológico não prepara pastores para esse chamado. Muitos líderes não fazem a menor ideia de que essa é a tarefa deles, e, por causa disso, o ministério da congregação local não tem em vista o horizonte da esfera pública em seu ministério.

A terceira maneira: a congregação local deve ser um povo que apoia os membros em seu chamado. Isso certamente significará oração e incentivo. E, no entanto, é raro ouvir orações no domingo de manhã pelos membros da igreja com respeito a seu chamado cotidiano. E o pequeno incentivo, que é precioso, se concentra na dificuldade de nadar contra a corrente idólatra da cultura. Além de oração e incentivo verbal, pode muito bem significar apoio financeiro para a pessoa que perde o trabalho por causa de sua fidelidade. Se a igreja moderna praticasse isso, estaria seguindo os passos da igreja primitiva, que generosamente cuidava de seus membros que sofriam porque eram fiéis diante dos poderes que se opunham a eles (por exemplo, At 4.32-35). E, finalmente, o apoio significará lição e ensino sobre o evangelho e a cultura que prepararia os membros para a tarefa.

Nesse sentido, os estudos de cosmovisão têm uma infinidade de recursos que preparam pastores e líderes para oferecer a visão necessária aos membros de sua comunidade.

▪

“Nenhuma sociedade humana é coerente, exceto com base em algum tipo de crença e costume comuns. Nenhuma sociedade pode permitir que essas crenças e práticas sejam ameaçadas além de certo ponto sem reagir em autodefesa. A ideia de que deveríamos ser capazes de esperar algum tipo de ordem política secular neutra, que não pressupõe crenças religiosas ou ideológicas, e que permanece imparcial para que diversas religiões compitam entre si, não tem o menor fundamento. O Novo Testamento deixa claro que os seguidores de Cristo devem esperar o sofrimento como o sinal normal de seu discipulado, e também como uma das formas características de seu testemunho.”

Lesslie Newbigin, Trinitarian Faith and Today’s Mission. p. 42.

▪

A quarta maneira é que a congregação local precisará construir estruturas criativas que preparem seus membros para o chamado deles. Podem ser pequenos grupos formados para estudar cultura ou cosmovisão. Podem ser cristãos reunidos para contar as histórias de seu chamado ou compartilhar suas dificuldades em viver o evangelho no trabalho. Uma estrutura particularmente útil é o que tem sido chamado de “grupos de fronteira”. São grupos de cristãos, muitas vezes de várias congregações, que trabalham no mesmo setor da esfera pública. Eles se reúnem para buscar e compartilhar ideias à luz das Escrituras, para incentivar uns aos outros e orar uns pelos outros e para discutir as questões controversas e difíceis de seu negócio ou profissão à luz do evangelho.

Sofrimento e espiritualidade. Se quiser recuperar esse aspecto vital de sua missão, a igreja precisará também prestar muita atenção a dois importantes

tópicos do ensino bíblico: fidelidade significa sofrimento, e fidelidade requer uma espiritualidade robusta. Os cristãos ocidentais há muito vivem em uma cultura em que seu predomínio numérico e poder social lhes dão o senso de que sua missão na esfera pública está ligada a transformar a cultura. Seja como for – e certamente é um tema polêmico para discussão –, hoje a igreja está tão propensa a sofrer quanto a transformar. Isso não quer dizer que ela tenha perdido todo o seu poder cultural; afinal, ela controla uma grande parte da riqueza do mundo. No entanto, a doutrina pública que controla a cultura ocidental é muito mais resistente, e está cada vez mais resistente, à fé cristã do que nos anos anteriores.

Christopher Wright apresenta esse argumento em três passos: somos chamados a ser diferentes; somos chamados a resistir à idolatria; somos chamados a sofrer. Essa é precisamente a lógica do Novo Testamento. Sociedades e culturas humanas são coerentes com base em crenças fundamentais e em uma história comum arraigada na idolatria. Quando um grupo dissidente dentro dessa cultura desafia a doutrina pública e a história predominante, os poderes naturalmente contra-atacam; eles não podem permitir que essas crenças sejam desafiadas além de determinado ponto, se a comunidade cultural quiser se manter unida. Ser diferente, resistir à idolatria da história dominante, significará sofrimento para os cristãos enquanto realizam seu chamado na cultura.

O homem de negócios que desafia a idolatria do interesse por ganhar dinheiro, o acadêmico que desafia os pressupostos secularistas modernos ou pós-modernos da erudição, o profissional de saúde que resiste aos fundamentos humanistas da "indústria" da saúde, a pessoa na política que se opõe à ideologia liberal operante – todos descobrirão que viver fielmente na história bíblica sob o senhorio de Jesus Cristo exige que seja pago um preço por essa obediência. Na verdade, fidelidade significa sofrimento: "Todos os que desejam viver piedosamente em Cristo Jesus serão perseguidos" (2Tm 3.12).

Newbigin conta a história de um jovem na Índia que, como representante de sua família estendida, se preparou para ser professor. No primeiro ano de atividade

docente, sua fé cristã se chocou com os poderes pluralistas da educação pública. Quando se recusou a sucumbir, ele foi demitido, perdendo anos de educação e o investimento de toda a família. Nos dias que se seguiram, Newbigin batizou mais pessoas naquela cidade do que já havia batizado. “O testemunho do preço pago por um jovem da aldeia que se dispôs a perder o diploma de professor, em vez de comprometer sua fé, abalou tanto a instituição de ensino que logo comecei a batizar os estudantes dentro do campus da faculdade”.[55] Esse evento convenceu-o de três coisas: a incompatibilidade do evangelho com a doutrina dominante que molda instituições públicas, o custo do testemunho fiel e o poder de um testemunho que paga um preço para atrair outros a Cristo.

Como os cristãos podem ser fortalecidos com essa tarefa de um testemunho em que há um preço a pagar? Notamos a importância de uma congregação que apoia e que nutre. Também será importante desenvolver uma espiritualidade robusta, tanto comunal quanto individual. Em última análise, um encontro missionário eficaz e fiel dependerá de uma vida constantemente renovada em comunhão com Deus em uma vida de louvor, ação de graças e petição. Somente quando a vida de Cristo flui até nós pelo Espírito enquanto permanecemos nele é que é possível suportar a dolorosa tensão de desafiar os poderes espirituais destrutivos que atuam na cultura. N. T. Wright acredita que “todos os cristãos, particularmente aqueles envolvidos na liderança da missão da igreja para trazer cura e renovação ao mundo, devem ser pessoas de oração, invocando o Espírito de Jesus diariamente e a cada hora enquanto cumprem suas tarefas, para que não sejam atraídos para a arrogância de suas próprias agendas ou para a covardia do relativismo”.[56]

LEITURA ADICIONAL

Dickson, John. The Best Kept Secret of Christian Mission; Preaching the Gospel with More lhan Our Lips. Grand Rapids: Zondervan, 2010.

Goheen, Michael W. “lhe Missional Calling of Believers in the World: Lesslie

Newbigin's Contribution". A Scandalous Prophet; lhe Way of Mission After Newbigin. Org. lhomas F. Foust et al. p. 37-54. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

Newbigin, Lesslie. O evangelho em uma sociedade pluralista. Viçosa: Editora Ultimato, 2016.

Stone, Bryan. Evangelism After Christendom; lhe lheology and Practice of Christian Witness. Grand Rapids: Brazos Press, 2007.

Webber, Robert E. Ancient-Future Evangelism; Making Your Church a Faith-Forming Community. Grand Rapids: Baker, 2003.

QUESTÕES PARA DISCUSSÃO

1. Por sua experiência, até que ponto e em que sentido as teologias evangélica e ecumênica da missão ainda dominam o pensamento sobre missão dos cristãos nos bancos das igrejas?

2. Como sua igreja responderia a esta pergunta: "O que é mais importante: evangelismo ou justiça e compaixão?"?

3. Avalie a descrição do evangelismo autêntico neste capítulo. O que você acha mais útil e o que é menos útil? Discuta isso à luz de algumas de suas próprias experiências evangelísticas e observações.

TEMAS PARA DISSERTAÇÃO

1. Descreva o debate do século 20 entre as tradições ecumênica e evangélica que cercam a palavra e a ação. O que podemos aprender com isso? Como você resolveria esse debate? Ele ainda afeta nossa compreensão da missão?

2. Como a introdução do tema do reino de Deus no evangelismo é útil? Quais são algumas maneiras de traduzir esse tema para o século 21?

3. Lesslie Newbigin argumenta que é no chamado dos leigos que ocorre o mais importante encontro missionário com nossa cultura. Você concorda? Por quê? O que está impedindo a igreja de tornar isso uma prioridade?

David Bosch, Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective (Atlanta: John Knox, 1980).↩

Ibid., p. 201.↩

Richard Lovelace, “Completing an Awakening”, The Christian Century 98, n° 9 (1981): 298.↩

A expressão “grande inversão” foi cunhada por Timothy Smith em Revivalism

and Social Reform: American Protestantism on the Eve of the Civil War (Nova York: Harper & Row, 1957); veja David O. Moberg, The Great Reversal: Evangelism versus Social Concern (Filadélfia: Lippincott, 1972).↩

Timothy Weber, Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism 1875– 1925 (Oxford: Oxford University Press, 1979), p. 183.↩

Citado em George Marsden, Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925 (Nova York: Oxford University Press, 1980), p. 26.↩

Carl F. H. Henry, The Uneasy Conscience of Fundamentalism (Grand Rapids: Eerdmans, 1947), p. 30, 33, 45, citado em Rodger C. Bassham. Mission Theology, 1948-1975: Years of Worldwide Creative Tension-Ecumenical, Evangelical, and Roman Catholic (Pasadena, CA: William Carey Library, 1979), p. 176.↩

Harvie Conn, Evangelism: Doing Justice and Preaching Grace (Grand Rapids: Zondervan, 1982), p. 62.↩

Pacto de Lausanne, parágrafo 6 (www.lausanne.org/en/documents/lausanne-covenant.html)..)↩

Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment (Lausanne Occasional Papers 21; Lausanne Committee for World Evangelization and the World Evangelical Fellowship, 1982), parágrafo D (www.lausanne.org/en/documents/lops/79-lop-21.html)..)↩

“A Response to Lausanne: lheological Implications of Radical Discipleship”, em Evangelization, org. Gerald H. Anderson e lhomas F. Stransky (Mission Trends 2; Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 249-250.↩

Bosch, David J., Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), p. 407 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002]. A citação é do Wheaton Statement, parágrafo 26.↩

Faço uma distinção entre evangelicalismo acadêmico e popular. Embora grande parte do dualismo de que falo tenha sido superado entre muitos estudiosos e a literatura do evangelicalismo, minha experiência de falar muito com públicos evangélicos me convence de que, no “nível popular do banco da igreja”, esses dualismos ainda existem.↩

Gerald Anderson, “American Protestants in Pursuit of Mission: 1886–1986”, International Missionary Bulletin 12, n° 3 (1988): 105.↩

A linguagem é de Bosch, Witness to the World, p. 212. Embora caracterize o evangelho da tradição ecumênica como “diluído”, ele chama o da tradição evangélica de “emaciado” (p. 202).↩

David Bosch fala de uma “era de convergência” (ibid., p. 464) entre ecumênicos e evangélicos que começou em 1974. Ele chama os anos de 1966–1973 de “o período do confronto” (ibid. p. 462) em “‘Evangelicals’ and ‘Ecumenicals’: A Growing Relationship?” The Ecumenical Review 40, n° 3-4 (1988): 458-72.↩

Lesslie Newbigin, The Gospel in a Pluralist Society (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), p. 136-37 [O evangelho em uma sociedade pluralista. Viçosa: Editora Ultimato, 2016].↩

David Bosch, “In Search of a New Evangelical Understanding”, em In Word and Deed: Evangelism and Social Responsibility, org. Bruce Nicholls (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), p. 81.↩

Darrell Guder, Be My Witnesses: The Church’s Mission, Message and Messengers (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), p. 91.↩

Por exemplo, Frances Adeney apresenta o esboço de sete teologias contemporâneas de evangelismo (Graceful Evangelism: Christian Witness in a Complex World [Grand Rapids: Baker Academic, 2010], p. 78-95). E existem muitas outras.↩

John R. W. Stott, Nosso silêncio culpado. Curitiba: Esperança, 2014.↩

Mortimer Arias, Announcing the Reign of God: Evangelization and the Subversive Memory of Jesus (Filadélfia: Fortress, 1984), p. xv.↩

Lesslie Newbigin, The Good Shepherd: Meditations on the Christian Ministry in Todays’ World (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), p. 67.↩

Bryan Stone, Evangelism After Christendom: The Theology and Practice of Christian Witness (Grand Rapids: Brazos, 2007), p. 86. As palavras “reinado” e

“reino” são usadas para apontar para a mesma realidade. Stone segue perguntando se o tema “reinado de Deus” na pregação de Jesus é substituído pela “pessoa de Jesus” na pregação da igreja primitiva. Ele conclui: “O reino de Deus não desaparece nem é ‘substituído’; em vez disso, é enfatizado na adoração, nas práticas econômicas, na comunhão, no cruzamento de fronteiras sociais e na alegria e ousadia dela; ele aparece diariamente nos padrões e práticas da nova vida em conjunto da igreja” (ibid., p. 109).↩

Bosch, Transforming Mission, p. 417 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002].↩

Stone, Evangelism after Christendom, p. 110.↩

Em seu excelente livro The Best Kept Secret of Christian Mission: Promoting the Gospel with More Than Our Lips (Grand Rapids: Zonder van, 2010), John Dickson acrescenta um apêndice, “A Modern Retelling of the Gospel” (p. 211-218), em que destaca várias maneiras de comunicar o evangelho no idioma de hoje. Dickson diz: “Estou simplesmente ilustrando o que pode parecer em um contexto moderno explicar o que o Novo Testamento chama de ‘o evangelho’” (ibid., p. 211).↩

Stone, Evangelism After Christendom, p. 14-15.↩

Mortimer Arias capta as duas facetas no título de seu artigo “Contextual Evangelism in Latin America: Between Accommodation and Confrontation”, em The Study of Evangelism: Exploring a Missional Practice of the Church, org. Paul W. Chilcote e Laceye C. Warner (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), p. 384-404.↩

George R. Beasley-Murray, John (Word Biblical Commentary 36; Waco, TX: Word, 1987), p. 10. Veja George E. Ladd. The Pattern of New Testament Truth (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), em que ele discute como o evangelho é traduzido por João e Paulo do mundo hebraico para o grego na circunstância missionária deles com o intuito de comunicar o evangelho. Veja também Dean Flemming. Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005).↩

Flemming, Contextualization, p. 260.↩

Hendrik Kraemer, The Christian Message in a Non-Christian World (Londres: Edinburgh House Press, 1938), p. 303.↩

Ibid., p. 304.↩

Stone, Evangelism after Christendom, p. 15; veja também p. 171-275.↩

Friedrich Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra: A Book for None and All, trad. Walter Kaufman (Nova York: Penguin Books, 1978), p. 92 [Assim falou Zaratustra, São Paulo: Rideel, 2005].↩

Lesslie Newbigin, Gospel in a Pluralist Society, p. 140 [O evangelho em uma sociedade pluralista. Viçosa: Editora Ultimato, 2016].↩

Reformed Ecumenical Synod, The Church and Its Social Calling (Grand Rapids: Reformed Ecumenical Synod, 1980), p. 18-19.↩

John Howard Yoder, For the Nations: Essays in Public and Evangelical (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 41.↩

Harvie Conn, Evangelism: Doing Justice and Preaching Grace (Grand Rapids: Zondervan, 1982), p. 56.↩

Rodney Stark, “Epidemics, Networks, and the Rise of Christianity”, Semeia 56 (1991): 169.↩

Ibid., p. 167.↩

Papa Bento XVI, Deus Caritas Est, parágrafo 24 (primeira encíclica, 25 de dezembro de 2005, publicada em 25 de janeiro de 2006).↩

Papa Bento XVI, Deus Caritas Est, parágrafo 25a.↩

Robert E. Webber, Ancient-Future Evangelism: Making Your Church a Faith-Forming Community (Grand Rapids: Baker Books, 2003), p. 154.↩

Newbigin, Good Shepherd, p. 93.↩

Newbigin, Gospel in a Pluralist Society, p. 229 [O evangelho em uma sociedade

pluralista. Viçosa: Editora Ultimato, 2016].↩

Ian Barns, “Some Reflections on Lesslie Newbigin’s Challenge to Bear Witness to the Gospel as ‘Public Truth’” (www.fost.org.uk/bigincont.htm)..)↩

Lesslie Newbigin, A Word in Season: Perspectives on Christian World Mission (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 156.↩

Ibid.↩

Christopher J. H. Wright, The Mission of God’s People: A Biblical Theology of the Churchs’ Mission (Grand Rapids: Zondervan, 2010), p. 223 [A missão do povo de Deus. São Paulo: Editora Vida Nova, 2012].↩

Para ver como Paulo usa ekklēsia nesses sentidos, veja Herman Ridderbos, Paul: An Outline of His Theology, trad. John Richard de Witt (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 328-330.↩

G. C. Berkouwer, The Church: Studies in Dogmatics, trad. James E. Davison (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p. 395-396.↩

Mark Glanville introduziu na Igreja Reformada Cristã de Willoughby uma “liturgia de leigos” na qual pessoas de diferentes setores da sociedade eram entrevistadas durante o culto de adoração sobre o trabalho que tinham e como serviam a Cristo naquela posição. A entrevista era seguida por uma leitura responsiva na qual a congregação abençoava e enviava a pessoa vocacionada

para dar testemunho do senhorio de Cristo com um lembrete de que aquele era um chamado para todos nós. O culto terminava com uma oração pedindo fidelidade.↩

Reformed Ecumenical Synod, The Church and Its Social Calling, p. 24.↩

Lesslie Newbigin, Unfinished Agenda: An Autobiography (Genebra: Conselho Mundial de Igrejas, 1985), p. 120.↩

N. T. Wright, New Tasks for a Renewed Church (Londres: Hodder & Stoughton, 1992), p. 86.↩

7

CONTEXTUALIZAÇÃO FIEL IGREJA, EVANGELHO E CULTURA(S)

DURANTE GRANDE PARTE de sua história, a igreja, na maioria das vezes, incorporou o evangelho em um contexto macrocultural: a Europa. Quando as missões interculturais irromperam da Europa com os católicos romanos no século 16 e com os protestantes no século 18, elas se viram diante de uma nova situação talvez conhecida apenas pelos monges missionários no período medieval: como o evangelho se relacionava com esses novos contextos culturais? O que tornou essa questão especialmente problemática na época, e a torna ainda hoje, foi a suposição de que a cultura ocidental era superior e cristã, e, portanto, que as culturas não ocidentais eram inferiores e pagãs. De fato, a palavra “culturas” (plural) só foi usada no final do século 19, e raras vezes depois disso. Ela só se tornou proeminente no século 20. Em vez disso, era usada a palavra “civilização” (singular). A cultura ocidental era o padrão do que deveria ser a civilização. Respaldados por uma teoria da evolução cultural, os ocidentais acreditavam que sua civilização era a culminação do desenvolvimento humano evolucionário, e os outros precisavam alcançá-los. O Ocidente ficava no topo de uma escada hierárquica, e todas as outras culturas do mundo tinham seu lugar nos degraus inferiores de acordo com a forma como se aproximavam do padrão ocidental. Além disso, o evangelho encontrou seu lar natural no Ocidente cristão em distinção das nações pagãs não ocidentais.

Hoje a igreja tem sido implantada em todas as culturas do mundo, e o evangelho agora assume muitas formas culturais. A confiança na superioridade moral do Ocidente ou em seu caráter cristão está muito reduzida. O legado do movimento missionário moderno nos deixou muitas questões em torno do tema do evangelho e da cultura em todas as partes do mundo. O problema é mais urgente do que nunca: qual é a relação entre evangelho e cultura(s)? O que é contextualização fiel?

A URGÊNCIA DO TEMA

Esse tema é fundamental para todas as igrejas em cada cenário cultural, assim como o é para a igreja global como um todo. Não se trata de um tema exótico de interesse para missionários interculturais ou estudantes de missão que queiram traduzir e comunicar o evangelho de maneira compreensível em um ambiente estrangeiro. O tema é fruto da própria natureza do evangelho. O evangelho inevitavelmente assumirá uma forma cultural. A questão não é saber se o evangelho é moldado pela cultura; a única dúvida é se a contextua-lização do evangelho é fiel ou não.

A contextualização é essencial para o evangelho, e isso faz com que seja um problema missional urgente para a igreja em todos os lugares do mundo. É um tema que necessariamente surge quando tentamos viver e comunicar o evange-lho. O evangelho é a boa notícia. Deus revelou e realizou o objetivo da história cósmica na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. O evangelho tem validade universal e, portanto, deve ser comunicado a todos. Assim, ele deve ser comunicado em todas as culturas, e, quando é aceito e uma nova comunidade cristã é formada, deve ser incorporado em um modo de vida. E, assim, a relação desse evangelho com a cultura é uma preocupação para a igreja em missão por toda parte, e não apenas para quem deseja comunicar o evangelho em uma nova cultura.

A questão não é saber se o evangelho é moldado pela cultura; a única dúvida é se a contextualização do evangelho é fiel ou não.

“Uma sociedade que aceita a crucificação e a ressurreição de Jesus como sendo padrões referenciais definitivos terá de ser uma sociedade cujo estilo de vida, e não apenas suas palavras, transmita algo daquela dissensão radical do mundo que se manifesta na Cruz e, ao mesmo tempo, algo daquela afirmação do mundo que se torna possível pela ressurreição.”

Lesslie Newbigin, “Stewardship, Mission, and Development”. p. 6.

Jesus providenciou a transmissão do evangelho ao escolher e preparar uma comunidade para levar o evangelho a todas as nações e até os confins da terra. O significado desse ato inicial de Jesus se coloca em contraste com o islã. No islã são tomadas providências para comunicar a mensagem do profeta Maomé, submetendo a revelação à escrita. O Alcorão é tanto o apóstolo quanto o portador da mensagem. Em contrapartida, Jesus não escreveu um livro; ele formou uma comunidade. Certamente, a Bíblia desempenha um papel de autoridade no desdobramento da história de redenção realizada por Deus. No entanto, Jesus formou uma comunidade para ser o principal portador do evangelho. O portador da mensagem no islã não só é um livro, mas também é preciso aprender árabe para aceitar sua mensagem. O Alcorão não pode ser traduzido para outro idioma ou cultura por medo de que a mensagem seja alterada e contaminada. A conversão ao islã é cultural e também religiosa: para ser muçulmano, é preciso acolher a cultura do Alcorão. Em contrapartida, a igreja é enviada aos confins da terra para incorporar e comunicar o evangelho dentro de cada cultura do mundo. A natureza do evangelho e da missão da igreja exige que ele seja traduzido para o idioma de muitas culturas. A relação desse único evangelho com as várias culturas às quais ele chegou é a questão da contextualização.

Aqui estão alguns problemas a serem considerados. Um pastor nepalês uma vez me disse: “Estamos construindo uma igreja. Os membros mais antigos da congregação querem uma estrutura arquitetônica europeia, porque é isso que eles acreditam que deve ser o edifício de uma igreja cristã. Os membros mais jovens

da congregação querem uma estrutura arquitetônica local que se pareça mais com um templo budista. Os membros mais antigos acreditam que os mais jovens estão comprometendo o evangelho com a cultura budista. Os membros mais jovens acreditam que os mais antigos estão presos a formas estranhas [ocidentais] do evangelho. O que devemos fazer?" Ou outro exemplo: mostrei a alguns estudantes de missão um vídeo sobre as igrejas africanas independentes no qual uma mulher realiza uma cerimônia com entranhas de animais que suscita a religião animista. A cerimônia é apresentada como sendo cristã. Um nítido desacordo surgiu entre eles: alguns acreditavam que isso seria sincretismo – paganismo com um verniz cristão –, enquanto outros argumentavam que não podemos julgar tão facilmente qualquer expressão cultural do evangelho que não seja a nossa. Talvez essas cerimônias estivessem cheias de significado cristão. O que deve ser feito com essas cerimônias animistas mais antigas? Devem ser completamente abandonadas ou apenas modificadas? Missionários dos séculos 19 e 20 esforçaram-se para saber o que fazer com os tambores associados aos rituais eróticos pagãos e o sangoma (curandeiro), que desempenhava um papel fundamental na sociedade africana.

Essa questão não se limita apenas à igreja não ocidental. Há uma divisão dentro da própria igreja ocidental, por exemplo, sobre como se relacionar com os novos ventos do pós-modernismo que estão soprando em nossa cultura. Muitos autores contemporâneos defendem uma expressão pós-moderna do evangelho para torná-lo relevante. Outros advertem que isso se reflete em nossa cultura de entretenimento e marketing. O que é uma incorporação fiel do evangelho na cultura pós-moderna?

E, muito importante, o problema não está relacionado apenas a adoração, igreja ou evangelismo. Ele permeia todos os aspectos de nossa vida diária. Considere estes exemplos, todos extraídos de histórias verdadeiras. Como o empresário deve ser fiel ao evangelho em um contexto cultural em que muita injustiça surge porque o negócio é impulsionado pelo lucro? Como um doutorando em um ambiente universitário pós-moderno deve ser fiel ao evangelho enquanto estuda, uma vez que o contexto acadêmico toma como certas muitas suposições idólatras extraídas de seu cenário cultural? Como o professor cristão deve ser fiel ao evangelho em um sistema público de ensino em que a história humanista

molda o conteúdo curricular em oposição à narrativa bíblica? Como o cristão que trabalha em um hospital psiquiátrico incorpora fielmente o evangelho quando toda a indústria se baseia em um entendimento humanista defeituoso sobre o ser humano?

Tais questões se multiplicam em todos os aspectos da vida. Se a missão está manifestando fielmente o evangelho em meio a todos os ambientes culturais, e toda cultura é baseada em um conjunto de crenças que são, até certo ponto, contrárias ao evangelho, a questão de viver o evangelho na cultura é uma pauta urgente. A contextualização é uma questão generalizada e vital.

▪

“O evangelho dá origem a uma nova estrutura de plausibilidade, uma visão radicalmente diferente das coisas daquelas que formam todas as culturas humanas à parte do evangelho. Portanto, a igreja, como a portadora do evangelho, vive numa estrutura de plausibilidade da qual discorda, e a qual questiona, aquelas que governam todas as culturas humanas sem exceção.”

Lesslie Newbigin, O Evangelho em Uma Sociedade Pluralista. p. 23.

▪

O EVANGELHO E AS CULTURAS: ETNOCENTRISMO E RELATIVISMO

Relata-se que Martim Lutero uma vez disse: “O evangelho é como um leão enjaulado; ele não precisa ser defendido, apenas libertado”. A questão da contextualização é um problema missional, pois uma relação errada entre o evangelho e a cultura pode manter o evangelho cativo em dois sentidos. Ou, em outras palavras, há duas jaulas que podem aprisionar o evangelho e domar seu

poder.

A primeira jaula está relacionada com o evangelho e as muitas culturas do mundo: o problema do etnocentrismo e do relativismo. Etnocentrismo é a visão de mundo em que uma expressão cultural do evangelho é considerada normativa para todos. O evangelho e sua forma cultural não são distintos. Esse foi o problema de grande parte do movimento missionário nos últimos séculos. Uma forma ocidental do evangelho era considerada normativa para todas as culturas às quais os missionários eram enviados. Esta é a queixa dos jovens nepaleses: por que a arquitetura ocidental deveria ser normativa para um local de adoração? Esta é a queixa de muitos africanos: por que o humanismo, o racionalismo e o individualismo ocidentais precisam estar presentes em cerimônias que expressam duelos de poder entre Cristo e o mundo demoníaco?

O relativismo é o problema oposto. Essa é a situação em que nenhuma expressão cultural pode ser julgada boa ou ruim pela Escritura ou pela igreja proveniente de outra cultura. Uma vez que qualquer julgamento de outra cultura será feito por alguém que esteja em seu próprio ambiente cultural, não há um parâmetro para julgar os outros. Chung Hyun Kyung, uma professora coreana, invocou o espírito de seus ancestrais coreanos como sendo o Espírito Santo no encontro do Conselho Mundial de Igrejas em Canberra (1991). Ela disse que é por meio dos gritos desses espíritos ancestrais que os coreanos são capazes de ouvir a voz do Espírito Santo. Muitos participantes evangélicos e ortodoxos orientais afirmaram que isso era sincretismo. Outros disseram que não podemos julgar essa prática como sendo infiel porque o fazemos de dentro de nosso próprio contexto cultural. Quando não há critério para julgar as manifestações fiéis e infiéis do evangelho, temos o relativismo. O relativismo surgiu na metade do século 20, em parte por causa da péssima consciência dos ocidentais que impuseram sua cultura aos outros. Qualquer manifestação cultural do evangelho era igualmente boa.

Tanto o etnocentrismo como o relativismo inibem a corporificação fiel e a comunicação do evangelho. A questão essencial é esta: como a igreja pode ser

fiel a um único evangelho (sem cair no etnocentrismo) e aceitar expressões plurais (sem cair no relativismo)? Como o evangelho pode ser fidedigno (e não uma expressão cultural) enquanto assume diferentes formas em várias culturas?

Como a igreja pode ser fiel a um único evangelho (sem cair no etnocentrismo) e aceitar expressões plurais (sem cair no relativismo)?

O EVANGELHO E A CULTURA: SINCRETISMO E IRRELEVÂNCIA

Uma série de questões estreitamente relacionadas surge da relação do evangelho com vários aspectos de uma cultura única e particular – o problema do sincretismo e o da irrelevância. O sincretismo vem da tentativa de tornar o evangelho relevante para a cultura. O sincretismo ocorre quando o evangelho é absorvido por formas, estruturas e categorias idólatras da cultura e, consequentemente, fica comprometido. Os nepaleses mais velhos acreditavam que era o que aconteceria se a igreja utilizasse a arquitetura budista. Era nisso que muitos acreditavam sobre a cerimônia animista da Igreja Africana Independente e sobre a oração da professora coreana. Isso é o que pode acontecer com as igrejas mais jovens à medida que aceitam a pós-modernidade, ou com seus detratores à medida que se apegam à modernidade. Esse também é o problema enfrentado pelo empresário que se submete a práticas econômicas injustas, ou pelo doutorando que simplesmente se conforma com os costumes acadêmicos seculares da universidade, ou quando os profissionais da psiquiatria não criticam a forma humanista de seu trabalho.

O outro lado do problema é a irrelevância. Isso resulta da tentativa de ser fiel ao evangelho ao se apegar a formas antigas ou estrangeiras do evangelho. Muitos evangélicos mais jovens criados em um mundo pós-moderno acreditam que o

evangelicalismo tradicional possui uma forma irrelevante da fé cristã moldada pela modernidade. É uma forma mais antiga de evangelho. Alguns nas igrejas do Terceiro Mundo estão convencidos de que as formas de adoração, teologia e confissões, práticas éticas e sociais – na verdade, todo o pacote do cristianismo que lhes é passado – vieram do Ocidente e são, portanto, irrelevantes para a situação deles. São formas estrangeiras do evangelho. Assim, o evangelho não é a boa notícia conhecida pelos contemporâneos da cultura da igreja naquele cenário.

Como podemos ser fiéis ao evangelho (sem sermos irrelevantes) e relevantes para a cultura (sem sermos sincretistas)?

Tanto o sincretismo quanto a irre-levância inibem uma corporificação fiel e a comunicação das boas-novas. O sincretismo compromete o evangelho, enquanto a irrelevância o torna irreconhecível como sendo as boas-novas. A questão fundamental é esta: como podemos ser fiéis ao evangelho (sem sermos irrelevantes) e relevantes para a cultura (sem sermos sincretistas)? Etnocentrismo e relativismo, sincretismo e irrelevância – todos são jaulas que aprisionam o evangelho e enfraquecem a missão da igreja.

UMA BREVE HISTÓRIA DA CONTEXTUALIZAÇÃO

O modelo do Evangelho de João. Lamin Sanneh fala acerca do evangelho na igreja primitiva que, "ao atravessar os mundos judeus e gentios, [o evangelho] nasceu em um ambiente intercultural, com a tradução como sua marca de nascença".[1] A tradução do evangelho na cultura greco-romana já aconteceu dentro do cânon do Novo Testamento. Dean Flemming apresentou-nos um maravilhoso estudo que mostra como a dinâmica da contextualização está no âmago do Novo Testamento. Ele entende que a contextualização é "o processo

dinâmico e abrangente pelo qual o evangelho é encarnado em uma situação histórica ou cultural concreta. Isso acontece de tal maneira que o evangelho chega a uma expressão autêntica no contexto local e, ao mesmo tempo, transforma o contexto de maneira profética. A contextualização busca capacitar o povo de Deus a viver o evangelho em obediência a Cristo dentro de suas próprias culturas e circunstâncias".[2]

Talvez a elaboração de um exemplo seja instrutiva: uma comparação dos Evangelhos sinópticos (Mateus, Marcos, Lucas) com João. Nos Evangelhos sinópticos, o reino de Deus é a principal categoria do ministério de Jesus. Isso é de esperar: o reino de Deus era uma categoria popular e prontamente reconhecível de expectativa escatológica entre os judeus a quem Jesus dirigiu sua mensagem. No entanto, quando lemos o Evangelho de João, a menção ao reino de Deus praticamente desaparece. "João proclama o evangelho de uma maneira diferente".[3] Agora ouvimos uma linguagem que parece refletir o dualismo da cultura pagã: luz e trevas, céu e terra, acima e abaixo, espírito e carne, verdade e mentira, vida e morte. Paulo também emprega essa linguagem, embora de maneira diferente. Esse tipo de linguagem havia sido adotado de várias maneiras por diferentes grupos pagãos e judeus dentro do império romano. Adotar tal linguagem certamente é compreensível: seria familiar e evocaria várias imagens entre seus ouvintes. Mas também parece colocar João e Paulo na perigosa posição de permitir que o evangelho seja tragado por visões de mundo pagãs ou judaicas contrárias ao evangelho.

Nos escritos de João e de Paulo temos um evangelho domesticado pela cultura pagã ou temos uma tradução fiel e a contextualização do evangelho em um novo cenário cultural? As palavras iniciais do Evangelho de João são esclarecedoras: "No princípio era aquele que é logos [a Palavra]" (Jo 1.1). Os cidadãos romanos que viviam em um mundo moldado pela cultura grega sabiam o que isso significava: no início era o princípio espiritual e racional que permeava o Universo, dando e mantendo a ordem. Todos os seres humanos possuíam uma fagulha dele (razão) que lhes permitia entender essa ordem. Para os judeus, isso poderia ter evocado a palavra criadora em Gênesis 1 ou a sabedoria preexistente de Deus, ou, para aqueles que haviam fundido o Antigo Testamento com a filosofia grega, um ser intermediário, criado entre Deus e o mundo, que era o

princípio mediador da criação. À medida que João continua, todas essas opções se cumprem e se contradizem: “Aquele que é logos [a Palavra] tornou-se sarx [carne]” (v. 14). Aquilo que dava e mantinha a ordem do mundo era um criador pessoal que havia se tornado carne no homem Jesus.

Isso contradizia e desafiava toda a visão de mundo clássica que defendia como fundamental uma separação elementar entre as esferas visível e invisível do mundo. O logos (palavra) pertencia ao invisível e o sarx (carne), ao visível. Mas aqui em João havia uma confusão das categorias básicas, um desafio à própria estrutura e à idolatria da visão de mundo grega. Ele também desafia uma visão sincrética judaica de que existe um ser intermediário criado. Além disso, para o judeu cujo ouvido está em sintonia com o Antigo Testamento, Jesus é o Deus Criador, a sabedoria de Deus em forma humana. O ouvinte agora tinha três escolhas. Primeira: rejeitar o evangelho como sendo um absurdo: o logos espiritual simplesmente não pode se tornar carne; o Deus de Gênesis 1 não pode se tornar humano. Uma segunda possibilidade era o arrependimento: virar as costas para o dualismo grego, para o sincretismo judaico ou para o judaísmo a fim de compreender e viver no mundo do novo ponto de partida do evangelho. Ou, em terceiro lugar, podia-se pedir para ouvir mais com o intuito de esclarecer uma mensagem tão confusa.

João não comprometeu o evangelho nem se rendeu à visão de mundo pagã. Ele empregou a terminologia, mas desafiou a própria visão de mundo que essas categorias expressam. Hendrik Kraemer chama isso de “satisfação subversiva”.[4] J. H. Bavinck chama isso de “possessio”.[5] Ambos os autores estão apontando para a mesma coisa. Toda linguagem evangelística deve estar familiarizada e em desacordo com a cultura. João está, em primeiro lugar, familiarizado com a cultura clássica: ele emprega uma categoria cultural conhecida e lida com uma necessidade profundamente sentida. Seu alvo é o coração ansioso por um dos ardentes desejos religiosos da humanidade: conhecer a fonte e a origem da ordem do mundo. Ele se identifica com essa necessidade e oferece boas notícias. Assim, sua comunicação é relevante e satisfaz a necessidade mais profunda dessa cultura. George R. Beasley-Murray comenta com propriedade: “O emprego do conceito por João para introduzir a história de Jesus foi um golpe de mestre da comunicação para o mundo de seus dias”.[6]

No entanto, João também está em desacordo com a cultura de sua época: ele desafia a idolatria racionalista, o sincretismo judaico-helenístico e um judaísmo que rejeita Cristo. João refuta todas as cosmovisões de seus contemporâneos. A origem da ordem não é um princípio invisível impessoal ou um ser intermediário, mas sim o próprio Deus, que veio para estar entre nós no homem Jesus. João subverte ou desafia todas as visões que tentam entender a verdadeira fonte de ordem e significado no mundo à parte de Jesus. João usa termos e noções familiares, ouve neles o clamor religioso de ordem e dá-lhes um novo significado. Jesus é o Criador – a fonte da ordem no mundo. João subverte e completa. Como coloca Lesslie Newbigin:

Acredito que o ensaio mais ousado e mais brilhante na comunicação do evangelho a uma cultura particular em toda a história cristã é o Evangelho segundo João. Aqui a linguagem e as formas de pensamento desse mundo helenístico são tão empregadas que gnósticos em todas as eras pensaram que o livro tivesse sido escrito especialmente para eles. E, não obstante, em nenhuma passagem das Escrituras a contradição absoluta entre a palavra de Deus e a cultura humana está declarada com tanta clareza.[7]

Essa é uma compreensão da contextualização que pode nos servir bem não apenas para a comunicação missionária inicial. Todas as formas culturais, e não apenas a linguagem, podem ser transformadas e cheias de um novo significado pelo evangelho. Estruturas políticas, sistemas econômicos, instituições de ensino, estruturas familiares, expressões artísticas, assim como todos os outros costumes, práticas e instituições expressam algo do bem da criação (que pode ser aceito) como também da distorção idólatra (que deve ser rejeitada). João oferece um uso das formas culturais que podem nos levar para além dos problemas do etnocentrismo e do relativismo, do sincretismo e da irrelevância.

Esse modo de entender a contextualização não é peculiar a João. É também a maneira como o restante do Novo Testamento trata da questão do evangelho e da cultura. Por exemplo, essa é a maneira como Paulo se põe a comunicar o

evangelho, bem como a instruir as igrejas em suas cartas sobre como viver o evangelho no contexto das culturas pagãs em que se encontram. Flemming apresenta uma imagem convincente da prática de contextualização de Paulo ao empregar as categorias culturais da cultura greco-romana no evangelismo, na teologia, na interpretação bíblica e nas práticas sociais e culturais.[8]

Todas as formas culturais, e não apenas a linguagem, podem ser transformadas e cheias de um novo significado pelo evangelho.

A experiência das missões cristãs. Por sua própria natureza, o evangelho é traduzível; isto é, o evangelho sempre assumirá alguma forma cultural. Durante os três primeiros séculos de existência da igreja, o evangelho encontrou um lar em vários contextos culturais, e havia uma pluralidade de expressões dele: expressões judaica, grega, bárbara, trácia, egípcia e romana do evangelho na igreja apostólica, e siríaca, grega, romana, copta, armênia, etíope e maronita na igreja pós-apostólica.[9] Uma vez que a igreja europeia ganhou poder durante o período medieval, o movimento foi em direção a uma encarnação do evangelho em um ambiente macrocultural. No entanto, por causa da própria natureza traduzível do evangelho, várias expressões culturais permaneceram, por duas razões. Primeiro, a igreja permaneceu por muitos séculos em outros ambientes culturais. Philip Jenkins diz-nos que "durante a maior parte de sua história, o cristianismo foi uma religião tricontinental, com poderosa representação na Europa, na África e na Ásia, e isso foi verdade até o século 14".[10] A "orientação do cristianismo" pela igreja nestoriana na Pérsia (quinto século em diante), e depois à medida que se espalhava por meio de seus missionários para a China (sétimo ao nono séculos) e a outros países asiáticos, é um exemplo.[11] Além disso, a própria Europa não era culturalmente unificada e várias expressões culturais do evangelho permaneciam evidentes. Por exemplo, o governante cristão da Inglaterra, Alfredo, o Grande (849–899), traduziu a liturgia latina para a língua anglo-saxônica – "uma ação estratégica que promoveria uma nova teologia nativa que não seria possível em latim".[12] A segunda razão para as várias expressões culturais do evangelho era que aqueles que viajavam para novos lugares para fins missionários

entendiam a necessidade de contextualizar o evangelho. Por exemplo, Patrício (387–493) implantou uma igreja completamente contextua-lizada na Irlanda, empregando poesia, música e arte celtas no culto e criando comunidades monásticas que se adaptavam melhor à vida agrícola celta do que catedrais e paróquias.[13] Os missionários que partiram da Irlanda nos séculos seguintes utilizaram métodos semelhantes à medida que encontravam novos cenários culturais. No entanto, a igreja romana exercia crescente poder cultural e se esforçou por uma uniformidade oficial. Muitas das igrejas fora da Europa morreram ou ficaram muito enfraquecidas. É compreensível, dado o crescente poder da igreja em um contexto macrocultural e sem uma pluralidade oficial de expressões culturais do evangelho, que a contextualização simplesmente não seria um problema na consciência de muitos por muitos séculos.

▪

"A questão da relação do evangelho com a cultura é um dos temas debatidos de maneira mais intensa na missiologia contemporânea. Mas é preciso perguntar se o modo como a questão é colocada não implica já um dualismo não reconhecido e desastroso. [...] Às vezes, a questão do evangelho e da cultura é discutida como se fosse uma questão do encontro de duas coisas completamente distintas: uma mensagem desincorporada e um padrão de vida social historicamente condicionado."

Lesslie Newbigin, O Evangelho em Uma Sociedade Pluralista. p. 242.

▪

Nos séculos 15 e 16, a época dos descobrimentos abriu uma nova oportunidade para um novo avanço nas missões cristãs fora da Europa. As potências dominantes na época eram Portugal e Espanha, de modo que o primeiro movimento missionário foi o católico romano. Assim, a iniciativa missionária da Igreja Católica Romana expôs novamente a questão do evangelho e das culturas. Foram especialmente os missionários interculturais jesuítas que levantaram a questão quando se depararam com muitas culturas novas. Eles procuraram naturalizar a fé naquelas culturas não ocidentais com vários experimentos que

adotavam costumes culturais, empregavam línguas locais e utilizavam os conceitos e livros religiosos do povo. Por exemplo, Matteo Ricci empregou o nome confucionista de “Deus do Alto” (Shangti) para se referir ao Deus da Bíblia. Ele se baseou na continuidade entre o caráter monoteísta de Shangti e Jeová. As ordens dominicana e franciscana espanholas se opuseram vigorosamente a Ricci porque viam isso como uma contaminação do cristianismo pelo paganismo confuciano. A estratégia dominicana foi criar um neologismo, T’ienzhu, que significa “Senhor do Céu”, para proteger a ortodoxia cristã. Infelizmente, depois de uma prolongada batalha por mais de um século, a Igreja Católica Romana finalmente tomou o partido dos dominicanos e suprimiu os esforços criativos dos jesuítas. Os missionários jesuítas foram chamados de volta, e novas experiências de contextualização perderam a urgência. No século 19, os questionamentos foram levantados mais uma vez pelas missões protestantes no movimento missionário moderno. Convém observar o que houve na experiência missionária intercultural tanto católica romana quanto protestante que levantou perguntas relacionadas ao evangelho e à cultura.

A primeira coisa a se notar é que a comunicação inicial do evangelho levantou perguntas sobre o evangelho e a cultura. Imagine se deparar com uma cultura hindu que nunca ouviu o evangelho. Como proclamar Jesus ao povo? É preciso utilizar termos da cultura local; então, qual deles escolher quando alguém pergunta quem esse Jesus realmente é? Pode-se acreditar que o termo swami seja bíblico, uma vez que significa “senhor”. O problema é que existem 330 milhões de swamis, e isso dificilmente é uma boa notícia. E o termo avatar? Isso se refere a uma descida do deus em forma corporal para derrotar o mal e estabelecer a inflexível lei da justiça. No entanto, um avatar é incluído na visão de mundo cíclica do hinduísmo, e um avatar não reivindica a finalidade da história. Por que não apenas contar a narrativa histórica do evangelho? Mas isso seria reduzir o evangelho à maia, o mundo material ilusório e transitório de eventos passageiros que o hindu acredita serem irrelevantes. Outros termos podem parecer inicialmente promissores: kadavul (deus transcendente), satguru (mestre), chit (segundo membro da tríade da realidade suprema) ou adipurushan (homem primitivo). O problema é que todos esses termos “necessariamente descrevem Jesus em termos de um modelo que incorpora uma interpretação do mundo significativamente diferente da interpretação que surge quando Jesus é aceito como Senhor absoluto”.[14] Parece que, se alguém adota um desses termos, o evangelho é comprometido; existe uma acomodação sincrética à cultura hindu.

No entanto, se isso não é feito, o evangelho é incompreensível e, portanto, certamente não pode ser uma boa notícia para seus ouvintes. Em ambos os casos, as boas-novas não são comunicadas. Essa experiência foi repetida milhares de vezes em muitos contextos culturais. Assim, para os missionários interculturais, o problema da comunicação inicial do evangelho levantou o questionamento a respeito da relação entre evangelho e cultura.

▪

“Não é possível descrever a vida de um povo sem, em qualquer ponto, se deparar com a religião como o pano de fundo invisível. O evangelho pode tomar o lugar da antiga religião? Ele pode manter a unidade de vida ao mesmo tempo em que estabelece novas bases? Um velho nativo disse uma vez a um missionário em uma das ilhas do arquipélago indiano: ‘Sabemos exatamente como tudo deve ser feito, mas, quando seguimos você, já não sabemos nada. Se aceitarmos seu livro, como devemos então construir nossas casas? Como devemos semear nossos campos e enterrar nossos mortos?’ Esse é o constrangimento que cada pagão tem de enfrentar quando começa a apreciar o significado do evangelho.”

J. H. Bavinck, The Impact of Christianity on the Non-Christian World. p. 21.

▪

Em segundo lugar, a tradução da Bíblia levantou questões a respeito da relação entre evangelho e cultura. Os missionários que traduziram a Bíblia para o coreano discordavam quanto a se deveriam traduzir “Deus” como Hananim (o Ser Supremo da religião coreana nativa), fazer a transliteração de “Jeová” para o coreano ou cunhar um novo termo, como fizeram os dominicanos na China. Usar o nome local para Deus parecia comprometer a fé cristã com a cultura pagã, mas outros termos eram estranhos e incompreensíveis.

Tradutores da Bíblia para os tzeltales no México perceberam que não havia palavra para “rei” ou “reino”, que são centrais para o evangelho. As expressões

disponíveis eram “chefe de um clã”, “prefeito de uma cidade” e “dono de uma fazenda”. Nenhuma delas comunica fielmente a ideia de reino, e parece que escolher qualquer uma delas seria alterar significativamente a noção de rei. O que um tradutor trabalhando na sociedade balinesa, onde a víbora é a serpente do paraíso, faz com o texto em que Jesus se refere aos fariseus como uma “raça de víboras”? Isso dificilmente é uma repreensão em Bali! Ou o que faria um missionário na África Ocidental com a história do publicano batendo no peito, quando esse gesto indica se orgulhar de suas realizações nessa cultura?[15] O mais próximo que os tradutores puderam chegar da expressão “Cristo Jesus veio ao mundo para salvar os pecadores” (1Tm 1.15) em sua primeira tradução para o tâmil foi “Cristo Jesus veio ao mundo para dar comida e alojamento gratuitos para malandros”![16] Como alguém traduz a palavra “pecado” para a cultura japonesa, que é baseada na vergonha, na qual a palavra mais próxima significa algo como “imprudente”?[17] Todo tradutor da Bíblia tem muitos relatos sobre os problemas levantados pela tradução. As palavras são moldadas pela visão de mundo cultural, que é, até certo ponto, incompatível com o evangelho. Todo o processo de tradução da Bíblia continua a suscitar novas questões sobre o evangelho e a cultura.

Todo o processo de tradução da Bíblia continua a suscitar novas questões sobre o evangelho e a cultura.

Em terceiro lugar, o problema do que fazer com certas práticas sociais, culturais e morais depois que as pessoas se tornaram cristãs também levantou perguntas sobre como evangelho e cultura se relacionam. Um bom exemplo é a poligamia na África. A seguinte história de Walter Trobisch nos permite ter uma ideia do problema.[18] Em uma viagem à África, ele visitou uma igreja e, após o culto, conversou com um menino cujo pai, Omodo, era um polígamo casado com três mulheres. Os filhos das três esposas haviam sido batizados e todas as três esposas também, mas apenas a primeira estava em comunhão. Omodo não havia sido batizado. Trobisch foi visitar o homem. Ele descobriu que Omodo havia tomado a segunda esposa a pedido da primeira (ironicamente, a única que podia participar da comunhão), para que ela pudesse ajudar com o trabalho no campo.

Foi um sacrifício caro por causa do alto preço da noiva. Ele tomou a terceira esposa porque o primeiro marido dela, irmão de Omodo, havia morrido e ela precisava de proteção. O irmão que deveria ter se casado com ela, de acordo com a linha sucessória do costume africano, era um presbítero na igreja, e, por isso, não pôde cumprir sua obrigação. A única maneira pela qual Omodo poderia ser batizado e se tornar um membro da igreja seria se ele se divorciasse de suas duas últimas esposas. Mas a Bíblia proibia o divórcio, e, além disso, isso colocaria duas mulheres vulneráveis e agora solteiras em uma situação socialmente difícil e até perigosa. Quanto mais Trobisch analisava a situação, mais complexa ela se tornava. A poligamia estava entranhada na cultura africana e não poderia ser facilmente eliminada. Ele ficou pensando na questão: o que ele teria feito se fosse pastor na cidade de Omodo? De fato, muitos missionários na África continuaram a ponderar sobre a questão da poligamia anos mais tarde, imaginando o que deveria ter sido feito. Os problemas da prática social não se limitam a práticas "exóticas" como a poligamia. Cada costume e instituição é moldado, de certo modo, pelas crenças da cultura. À medida que os costumes e as instituições locais se chocavam com a forma como os missionários costumavam organizar sua vida familiar, política, econômica e social, surgia a questão de como seria a contextualização fiel em toda a extensão da vida humana.

Em quarto lugar, a forma de adoração e de liturgia também trouxe questionamentos sobre o evangelho e sua relação com a cultura. Por exemplo: o fazer com os tambores na África? Para muitos, os tambores eram associados a rituais eróticos do paganismo animista. Os tambores deveriam ser banidos do culto cristão? É como queimar os livros de ocultismo em Atos 19.17-20? Se sim, que instrumentos devem substituir os tambores no meio da selva africana – órgãos de tubos? Com muita frequência, nas missões dos séculos 19 e 20, os missionários condenaram essas práticas; ainda assim, as perguntas foram levantadas.

Por fim, quando as igrejas começaram a crescer, surgiram questões em torno da teologia que exigiram nova reflexão. Na África, os missionários se depararam com a questão dos poderes na religião tradicional, um tema que as teologias ocidentais não haviam tratado. Na América Latina, questões de injustiça econômica estrutural eram proeminentes, e, não obstante, as teologias da

prosperidade da igreja ocidental eram cegas para tais preocupações. Na Ásia, o ambiente intensamente religioso levantou questões teológicas diferentes daquelas enfrentadas por teólogos ocidentais em um cenário secular. Infelizmente, os missionários muitas vezes estavam presos a suposições que não permitiam uma teologização contextual completa. Por exemplo, os presbiterianos coreanos foram obrigados a aceitar a Confissão de Fé de Westminster, um documento escrito em 1640 com o uso de categorias aristotélicas que tratavam de questões do século 17. Como isso poderia lidar com questões da cultura coreana? Harvie Conn comenta sobre essa prática missionária:

Nossas elaborações de credo, estruturadas para responder a um contexto cultural do século 16 e seus problemas, perdem seu caráter histórico como confissões contextuais de fé e se tornam universais culturais, tendo validade abrangente em todos os tempos e cenários [...] A Reforma está completa, e nós, no Ocidente, esperamos que as igrejas do Terceiro Mundo aceitem como suas as declarações de fé moldadas por uma igreja ocidental três séculos atrás em um corpus Christianum [...] Reduzimos seu caráter histórico e cultural. O credo, como documento missionário, enquadrado na singularidade de um momento histórico, tem sido muitas vezes reinterpretado como mito pelo paternalismo branco em uma Essência universal para todos os tempos.[19]

A questão da teologia contextual, vista, por exemplo, nas crescentes teologias no Terceiro Mundo (e deve ser enfaticamente afirmado que todas as teologias são contextuais, não apenas aquelas da variedade do Terceiro Mundo), é urgente. Somente à medida que a teologia for contextual é que os cristãos serão capazes de possuir a fé e desafiar os espíritos idólatras de seu tempo. Em outras palavras, a fidelidade depende disso. Newbigin escreve:

Somente à medida que a teologia for contextual é que os cristãos serão capazes de possuir a fé e desafiar os espíritos idólatras de seu tempo.

A responsabilidade da igreja [é] declarar a cada geração o que é a fé, expor e combater erros destrutivos da fé, expulsar de seu meio doutrinas que pervertam a fé e levar seus membros a uma compreensão plena e vívida dessa fé [...] Essa sempre é uma nova tarefa a cada geração, pois o entendimento nunca é estático. As palavras com as quais a igreja proclama sua mensagem em uma geração mudam de sentido quando surge a próxima geração. Não se pode produzir nenhuma declaração verbal que venha eximir a igreja da responsabilidade de repensar e reformular continuamente sua mensagem. Nenhum apelo [a credos e confissões] pode alterar o fato de que a igreja tem de declarar em cada nova geração [e em cada nova cultura] o modo como interpreta a fé histórica, e como a relaciona com o novo pensamento e a experiência de seu tempo [...] Nada pode remover da igreja a responsabilidade de declarar agora o que é a fé. Ser capaz de fazer isso e estar disposta a isso é algo que pertence à essência de uma igreja viva.[20]

Assim, todas essas tentativas feitas por missionários interculturais de comunicar o evangelho e estimular a fidelidade em comunidades cristãs recém-formadas em novos contextos levantaram novamente a questão do relacionamento entre evangelho e cultura(s). Os missionários frequentemente respondiam com confiança em sua cultura cristã ocidental. No entanto, muitos missionários perceberam os problemas e procuraram novos caminhos. A experiência da missão estava despertando a igreja ocidental de seu sono monocultural.

Essa experiência das novas culturas levou às práticas de naturalização (protestantes) e de acomodação ou adaptação (católicas). Os missionários reconheceram a importância da tradução do evangelho para as diversas culturas da humanidade. As culturas estrangeiras foram levadas mais a sério. No entanto, a naturalização ou a acomodação do evangelho ainda estão longe do ideal. Devemos reconhecer que esse foi um grande avanço, que os missionários eram filhos de seu tempo e que, em geral, eram muito mais sensíveis culturalmente do que seus contemporâneos. No entanto, sua prática deve ser criticada.

O problema era que o colonialismo envolvia a iniciativa missionária. A cultura

ocidental era considerada superior; o cristianismo ocidental era considerado supra-histórico e universalmente válido. Assim, a naturalização era caracterizada pelos quatro elementos seguintes. Primeiro: a expressão ocidental do evangelho era considerada normativa, e a necessidade era que essa expressão, não o próprio evangelho, fosse acomodada a culturas estrangeiras. Segundo: a naturalização ocorreu apenas nas igrejas mais jovens. O Ocidente estava livre porque o evangelho supostamente já era naturalizado de maneira fiel lá. Terceiro: a naturalização era um processo definitivo. Envolvia apenas a inserção inicial do evangelho em um novo cenário cultural. O processo já estava concluído com êxito no Ocidente – um fato consumado. Quando foi finalmente concluído em um país do Terceiro Mundo, então, foi uma tarefa finalizada lá também. E, por fim, a naturalização era uma concessão para culturas fora do Ocidente. Era uma ferramenta pedagógica ou estratégica para comunicar o evangelho. Assim, era periférica e não essencial ao evangelho; era necessária apenas para fins evangelísticos e missionários.

A CONTEXTUALIZAÇÃO HOJE

Hoje, vivendo em um tempo diferente, estamos mais despertos para a relação entre evangelho e cultura. Uma série de fatores nos levou a esse ponto. Primeiro: a fragmentação do colonialismo e do imperialismo levou a uma postura mais crítica em relação à cultura ocidental e a uma maior apreciação das culturas não ocidentais. Ainda, o crescimento e a maturidade da igreja do Terceiro Mundo têm levado a novas traduções culturais do evangelho que oferecem uma crítica às antigas expressões ocidentais. Além disso, o enfraquecimento da igreja ocidental e a crescente consciência de que ela é mais culturalmente cativa do que se poderia imaginar há cem anos têm desafiado a suposição de que o cristianismo ocidental é normativo. Por fim, a pós-modernidade e uma cultura globalizada, em que a tecnologia nos tornou muito mais cientes da diferença, têm permitido que os cristãos ganhem uma distância crítica da visão de mundo científica moderna que nos tem moldado há séculos. Muitas suposições não examinadas que surgem dessa cosmovisão e que moldaram a iniciativa missionária moderna, incluindo uma noção da verdade como ideias supraculturais, são questionadas agora.

“[A] referência à correção mútua é a fundamental. Toda a nossa leitura da Bíblia e todo o nosso discipulado cristão são necessariamente moldados pelas culturas que nos formaram [...] A única maneira pela qual o evangelho pode desafiar nossas interpretações dele que estão condicionadas pela cultura é pelo testemunho daqueles que leem a Bíblia com a mente moldada por outras culturas. Temos de ouvir os outros. Essa correção mútua às vezes é indesejável, mas é necessária e proveitosa.”

Lesslie Newbigin, O Evangelho em Uma Sociedade Pluralista. p. 252.

Os sinais de novo interesse pela relação entre evangelho e cultura são evidentes em todas as tradições eclesiásticas. Desde o Vaticano II (1962–1965), o catolicismo romano tem lutado com a questão que favorece a palavra “inculturação”. Na tradição evangélica, o relatório de Willowbank, oriundo da Consulta sobre o Evangelho e a Cultura (1978), manifestou um interesse vital pelo assunto, tornando-o um tópico de destaque desde então. Desde a Conferência de Ban-gkok da Comissão de Missão Mundial e Evangelismo do Conselho Mundial de Igrejas (1973) e o encontro do Conselho Mundial de Igrejas em Nairóbi (1975), tem sido um item vital na agenda da tradição ecumênica.

Há muita discussão sobre todos os aspectos da questão de contextualização, e vários modelos de contextualização têm avançado. Mas talvez haja pelo menos seis pontos gerais de consenso entre esses modelos diferentes e contraditórios.

• Nenhuma expressão singular do evangelho deve estar acima da história e da cultura e, portanto, não deve ser universalmente normativa. O evangelho deve ser familiar e estar na contramão de todas as culturas.

• A contextualização é um processo que está preocupado com todas as partes da vida. Craig Ott, Stephen Strauss e Timothy Tennent nos dizem, com razão, que "as Escrituras devem penetrar todos os aspectos da sociedade e transformar todas as partes da cultura [...] A contextualização deve ser abrangente".[21] Flemming concorda, dizendo que a contextualização "deve acontecer em muitos níveis: evangelismo, pregação, tradução da Bíblia, hermenêutica, teologização, discipulado, ética cristã e envolvimento social, adoração, estruturas e liderança da igreja, e educação teológica entre outros. Em suma, tem a ver com a missão da igreja no sentido mais amplo".[22]

• A contextualização deve ser preocupação de todas as igrejas – do Ocidente como também de outras partes do mundo. É uma preocupação não apenas com as igrejas não ocidentais mais jovens, mas também com as igrejas mais antigas do Ocidente. Na verdade, talvez seja no Ocidente que o problema seja mais agudo, sofrendo séculos de negligência.

• A contextualização é um processo contínuo. Não é algo que ocorre no momento da introdução do evangelho à cultura e, então, atinge seu propósito. Duas coisas mantêm-na como uma preocupação contínua: a cultura continua a mudar e nenhuma igreja completa a tarefa e alcança a fidelidade total.

• A contextualização é constitutiva do evangelho. E, assim, a questão que temos a nossa frente não é a de tomar uma decisão a favor da contextualização do evangelho ou contra ela, mas sim de ser fiel a ele em nossa teoria e prática de contextualização. "Pode-se dizer que toda percepção da verdade e da prática cristãs é contextual. A pergunta não é se vamos contextualizar o evangelho. A pergunta é se faremos uma contextualização boa ou ruim".[23]

• É o evangelho que deve ser contextualizado, não um sistema teológico ou ensino religioso.

MODELOS DE CONTEXTUALIZAÇÃO

A despeito de relativa concordância sobre certas questões, uma ampla divergência de entendimentos e modelos de contextualização permanece. Stephen Bevans mapeou eficazmente seis desses modelos.[24] Examinaremos brevemente dois deles – os modelos de tradução e o antropológico –, porque estão em lados opostos do espectro, e uma breve análise pode destacar algumas das questões envolvidas na contextualização.

O modelo de tradução é característico dos círculos evangélico e católico romano tradicionais. Emprega a analogia ou metáfora da tradução da literatura de uma língua para outra. No centro desse modelo está a tradução de uma mensagem imutável para várias culturas. O evangelho tem prioridade e deve ser inserido na cultura. O evangelho é, de alguma forma, supracultural; existe um "núcleo" do evangelho que está acima da cultura "envolvida" na expressão cultural. O evangelho é o "centro" fundamental, que é envolto por uma casca cultural descartável, não essencial. A contextualização ocorre à medida que o evangelho puro se desprende de seu modo de expressão ligado à cultura e, em seguida, contextualizado dentro de outra casca cultural.

Esse modelo pode ser recomendado por levar a mensagem do evangelho com a maior seriedade; a Palavra de Deus é universalmente verdadeira e não pode ser absorvida em nenhuma cultura humana. É especialmente apropriado para situações de evangelismo primário quando se está traduzindo a mensagem do evangelho de uma cultura para outra. Há um problema, porém, com a visão de revelação: é principalmente proposicional e informacional. Considera-se revelação verdades ou doutrinas que transcendem a cultura e a história. Isso está em dívida com o entendimento grego, que vê a verdade como sendo ideias imutáveis, em oposição ao entendimento bíblico, que vê a verdade como algo ligado a eventos dentro da história. Pergunta-se também se a imagem da casca envolvendo o centro é plausível. O evangelho pode ser tão facilmente separado

de sua forma cultural?

▪

Newbigin escreve sobre sua experiência missionária na Índia: “Meu cristianismo era sincrético, mas o deles também era. No entanto, nenhum de nós pôde descobrir isso sem desafiar o outro. Tal é a situação na missão intercultural [...] Assim, o missionário, se estiver desperto, vê-se, como eu, em uma nova situação. Ele se torna, como portador do evangelho, um crítico de sua própria cultura. Encontra aí o ponto de Arquimedes. Vê sua própria cultura com os olhos cristãos de um estrangeiro, e o estrangeiro pode ver o que o nativo não pode ver.”

Lesslie Newbigin, A Word in Season. p. 68.

▪

O modelo antropológico está em forte contraste com o modelo de tradução. Começa com a prioridade da cultura, não do evangelho. A revelação é considerada a presença pessoal, amorosa e sustentadora de Deus em todas as culturas. A cultura oferece um contexto duplo e um ponto de partida: primeiro, um diálogo com a cultura revela as necessidades e problemas que devem ser tratados pelo evangelho; segundo, buscam-se áreas da cultura nas quais Deus já está se revelando como oportunidades para expressar o evangelho. O missionário é mais como um “caçador de tesouros” do que como um “comerciante de pérolas”.[25] Os comerciantes de pérolas têm algo a oferecer, enquanto os caçadores de tesouros vêm de mãos vazias à procura do tesouro já presente em várias culturas do mundo. Pode-se descobrir, por exemplo, uma forte solidariedade comunal na cultura asiática ou africana como forma de expressar uma compreensão da comunidade chamada a manifestar o evangelho.

Esse modelo tem uma série de pontos a serem elogiados: reconhece que Deus não se permitiu ficar sem uma testemunha em qualquer cultura do mundo;

reconhece que as boas-novas só podem ser ouvidas quando se compreende as necessidades e as preocupações das pessoas; abrirá uma pluralidade de respostas culturais genuínas para o evangelho. Mas também há problemas sérios. O evangelho é um anúncio de algo que aconteceu. Isso não é algo que pode ser descoberto, mas sim deve ser proclamado. Além disso, não explica suficiente-mente o pecado e a idolatria da cultura.

Contrastando esses dois modelos, começamos a ver que cada um está enfatizando algo importante ao mesmo tempo que negligencia outros fatores importantes:

• O modelo de tradução é uma abordagem centrada na redenção (a cultura está caída e precisa de uma mensagem para redimi-la), enquanto o modelo antropológico é centrado na criação (a cultura é boa e é o cenário da obra de Deus).

• O modelo de tradução é a boa notícia de Jesus que vem de fora, enquanto

• modelo antropológico enfatiza sua relevância e expressão de dentro da cultura.

• O modelo de tradução enfatiza a revelação redentora ou especial, enquanto

• modelo antropológico enfatiza a criação ou a revelação geral.

• O modelo de tradução teme o sincretismo e tende à irrelevância com um evangelho a-histórico, enquanto o modelo antropológico teme a irrele-vância e

tende ao sincretismo com uma aceitação acrítica de categorias culturais.

• O modelo de tradução enfatiza a mensagem a ser contextualizada, enquanto

• modelo antropológico enfatiza a cultura na qual a mensagem deve ser contextualizada.

DIFERENÇAS MACROCONTEXTUAIS

A contextualização enfrenta diferentes problemas em várias partes do mundo. As diferentes histórias e os sérios problemas de cada lugar dão uma cor diferente a todo o processo. Podemos observar quatro macrocontextos que moldam a contextualização de modo diferente. Na igreja africana, encontramos o problema do distanciamento cultural criado pela supressão de sua memória cultural e identidade pelo racismo e etnocentrismo europeus no período colonial. A questão central é recuperar e corporificar fielmente o evangelho na cultura tradicional da África. Em uma situação em que grande parte do animismo pagão se tornou clandestina porque foi simplesmente descartada pelos missionários ocidentais, um encontro autêntico é essencial. Isso é complicado, é claro, por causa do advento da cultura ocidental na globalização e da incursão da cultura islâmica do norte. No entanto, para a saúde da igreja africana, essa é uma necessidade urgente.

Na igreja latino-americana existe uma pobreza generalizada e a miséria sustentada por estruturas sociais, econômicas, políticas e eclesiais injustas, tanto nacionais como internacionais. A necessidade na contextualização é de uma análise da cultura e dos processos de mudança social que contribuam para a busca da justiça. Em uma situação de extrema pobreza e injustiça, em que tantos se voltaram para o marxismo e para a revolução em busca de respostas, uma igreja que simplesmente defende o status quo será, com razão, rejeitada.

A igreja asiática existe como uma pequena minoria em meio a antigas e poderosas tradições religiosas que se apresentam como visões integrais da vida e, assim, dão forma fundamental à cultura. A necessidade de contextualização nesse contexto é relacionar o evangelho às expressões culturais abrangentes dessas tradições religiosas vitais. A igreja deve encontrar uma maneira de localizar os insights e rejeitar a idolatria em cada área da vida. Recorrer ao sincretismo ou ao isolamento é um perigo real.

A igreja ocidental há muito aceitou uma relação simbiótica entre o evangelho e a cultura. Enquanto o problema na África, na Ásia e na América Latina é que o evangelho muitas vezes é visto como estranho à cultura, o problema no Ocidente é que o evangelho já faz parte da cultura há tanto tempo que é cativo dos ídolos não reconhecidos dessa cultura. É necessário recuperar as dimensões contraculturais do evangelho enquanto se usa o poder com responsabilidade a serviço do evangelho nas culturas democráticas que oferecem essa oportunidade. Além disso, um encontro missionário com a cultura ocidental é essencial para a igreja global, porque essa cultura está em processo de globalização.

Enquanto o problema na África, na Ásia e na América Latina é que o evangelho muitas vezes é visto como estranho à cultura, o problema no Ocidente é que evangelho já faz parte da cultura há tanto tempo que é cativo dos ídolos não reconhecidos dessa cultura.

CONTEXTUALIZAÇÃO FIEL

Nesta última seção, ofereço cinco elementos a serem considerados em uma compreensão fiel da contextualização.

A igreja no cruzamento entre o evangelho e a cultura. Muitas vezes a questão da contextualização é considerada do ponto de vista da relação entre evangelho e cultura, como se fossem duas entidades distintas que precisam ser relacionadas. O evangelho é uma mensagem universalmente válida que anuncia o que Deus fez pelo mundo. No entanto, nunca é uma mensagem abstrata e intangível. É sempre tangível e expressa, em palavras ou na vida, em algum idioma cultural. E a cultura é todo um modo de vida construído por uma comunidade humana que é passado de uma geração à outra. Portanto, nem a cultura é uma entidade abstrata; é um modo de vida incorporado.

O evangelho exige uma postura fiel em todos os aspectos da vida. No entanto, cada cultura molda todos esses aspectos da vida humana por meio de um conjunto diferente de crenças. A igreja faz parte da comunidade cultural e é o povo de Deus. Sendo assim, apresenta duas facetas irreconciliáveis. Como resolver essa incômoda tensão? A comunidade cristã encontra-se no cruzamento entre o evangelho e a cultura, o lugar onde dois modos de vida incompatíveis se encontram e se confrontam. Contextualização não é o exercício teórico de relacionar duas entidades, evangelho e cultura; em vez disso, é a tarefa diária concreta de encontrar maneiras de viver fielmente o evangelho em todo o espectro da vida humana em meio a uma cultura moldada por um conjunto diferente de crenças religiosas. A própria natureza do evangelho como um chamado amplo a uma obediência total, e a própria natureza da vida humana como culturalmente incorporada, significam que esse é um processo inevitável e contínuo. Há um confronto missionário entre dois modos de vida que se encontram na própria vida da comunidade cristã. A luta é encontrar um caminho fiel tangível e expresso, como sempre é, dentro da cultura.

Andrew Walls expressou a tensão insuportável de pertencer a duas comunidades do ponto de vista de dois princípios. O primeiro é o princípio da “naturalização'. Como é impossível separar o indivíduo da rede de suas relações sociais, é necessário viver toda a vida como membro de sua própria sociedade. A igreja procura ficar à vontade, e isso inclui um lugar onde sua fé possa se estabelecer. Assim, o princípio de naturalização requer que as pessoas da igreja vivam fiel e

plenamente como membros de sua própria cultura, implicada na rede de instituições, práticas e padrões de vida de seu contexto. Em contraponto a esse princípio está um segundo, igualmente inspirado pelo evangelho. Esse é o princípio do”peregrino', que adverte o cristão de que "ser fiel a Cristo irá tirá-lo de sintonia com sua sociedade; pois essa sociedade nunca existiu [...] a qual poderia absorver a palavra de Cristo de forma indolor em seu sistema'.[26] Um é parte da cultura e, portanto, sente-se à vontade nela; o outro é o chamado pelo evangelho, o que exige um padrão diferente de vida e, portanto, está em desacordo com o primeiro.

O primeiro compromisso é com o evangelho e a história bíblica. Ao resolver esse embate, o compromisso e a lealdade da igreja devem ser primeiro com o e ao evangelho – incorporá-lo e vivê-lo fielmente em todos os departamentos da vida humana. Aqui, entender corretamente a natureza do evangelho é essencial. Na tradição humanista que moldou a cultura ocidental, assumiu-se que, em última análise, a verdade confiável seria encontrada em ideias que transcendessem a cultura e a história. Essas ideias estão, sobretudo, na mente de Deus, expressas nas Escrituras e organizadas em nossa teologia. O evangelho, então, torna-se uma ideia atemporal que está acima da cultura e da história para ser aplicado ao nosso contexto. Isso faz parte do problema que tem atormentado a iniciativa missionária ocidental.

▪

“Nós iríamos [...] preferir usar o termo possesio, tomar posse [...] Dentro da estrutura de vida não cristã, costumes e práticas servem a tendências idólatras e afastam a pessoa de Deus. A vida cristã toma-a pela mão e coloca-a em uma direção totalmente nova; esses costumes e práticas adquirem um conteúdo totalmente diferente. Embora na forma exterior haja muita coisa que se assemelhe a práticas passadas, na realidade tudo se tornou novo; o velho, na essência, despareceu e o novo se faz presente [...] [Cristo] enche cada coisa, cada palavra e cada prática de um novo significado e lhe dá nova direção. Não é ‘adaptação’ nem acomodação; é, em essência, o legítimo tomar posse de algo por aquele a quem todo poder é dado no céu e na terra.”

J. H. Bavinck, The Science of Missions. p. 178-179.

A noção bíblica da verdade é diferente. A verdade é encontrada nos poderosos atos de Deus na história para dar sentido à história. Essas ações de Deus são direcionadas para a restauração da criação. Existe uma unidade básica que conduz a Jesus Cristo. É supremamente em Jesus – em sua vida, morte e ressurreição – que a verdade pode ser encontrada. Aqui o reino de Deus como o objetivo da história universal é revelado e realizado. Esses poderosos feitos de Deus na história recebem interpretação fidedigna nas Escrituras. O evangelho revela a história contada na Bíblia como a verdadeira história de todo o mundo. Assim, a verdade é histórica (nos atos poderosos de Deus), pessoal (especialmente revelada em Jesus Cristo) e narrativa (expressa em uma história que é verdadeira para todos). Contextualização não tem a ver com aplicar ideias universais a novos contextos, mas sim com encontrar maneiras de traduzir e utilizar fielmente essa história da renovação da criação nos diversos contextos culturais do mundo.

Na contextualização autêntica, a narrativa cultural e sua expressão vivida devem ser avaliadas do ponto de vista da Escritura, não o contrário.

Essa história carrega a autoridade divina; é a Palavra de Deus. Assim, na contextualização autêntica, a narrativa cultural e sua expressão vivida devem ser avaliadas do ponto de vista da Escritura, não o contrário. A Bíblia nos dá a verdade, e cada cultura deve ser entendida e avaliada sob a luz dela. Não temos duas fontes de verdade a serem coordenadas em uma solução negociada, mas sim uma história verdadeira que deve encontrar expressão fiel em cada cultura do mundo. Assim, a contextualização autêntica significa que a igreja assumiu uma postura compromissada dentro da história bíblica e, de dentro dessa história, tenta entender a cultura.

Um encontro missionário com a cultura. A contextualização fiel exige que a igreja entenda seu contexto cultural. É especialmente importante entender as raízes religiosas que moldam uma cultura. Há um compromisso coletivo e comunal com um modo de vida baseado em crenças fundamentalmente religiosas. Nossas vendas seculares muitas vezes nos impedem de compreender isto: todas as culturas são formas de vida que implicam incorporação comunal, moldadas e alimentadas por crenças religiosas que são mantidas de maneira coletiva. Todas as crenças religiosas à parte do evangelho são idólatras, servindo a algum aspecto da criação, não ao Criador. A contextualização fiel exige que a igreja compreenda bem essas crenças religiosas e como elas moldam as várias dimensões da cultura.

É igualmente importante reconhecer a graça comum de Deus ao sustentar culturas. As várias práticas, as instituições, os costumes e os sistemas de cultura não são totalmente corruptos por causa da idolatria central. De fato, Deus continua a sustentar sua criação. Há muita justiça, governança e verdade em todas as culturas do mundo. Em algumas culturas, mais notadamente o Ocidente, o bom na cultura é o resultado não apenas da graça comum de Deus, mas também da influência e do efeito de sal do evangelho em sua história com uma cultura.

Quando entendermos que toda cultura é moldada por crenças idólatras centrais, mas, ao mesmo tempo, é um lugar onde ainda há muita coisa boa a ser descoberta, ficará claro que ver a cultura através das lentes do evangelho envolverá tanto a afirmação quanto a crítica, a aceitação e a rejeição, um sim e um não. Cada aspecto, instituição e costume da cultura manifestarão algo do design de criação de Deus, mas, ao mesmo tempo, serão distorcidos pela idolatria pecaminosa. Quer seja um sistema político ou econômico, uma estrutura familiar, um modelo de ética, uma forma de conhecimento, de linguagem ou qualquer outra parte da cultura, tanto o que é criativamente bom quanto o que foi poluído e distorcido pela idolatria estarão presentes. Um encontro missionário com a cultura será uma questão de ampliar o discernimento e a sabedoria – aprender a não se conformar ao mundo, mas sim a ser transformado na

renovação da mente, aprender o que é criativamente bom e como ele foi distorcido, aprender como dizer sim e não.

▪

"Uma cultura funciona tanto como binóculos quanto como vendas, ajudando o indivíduo a ver algumas coisas e impedindo que veja outras. Portanto, precisamos ser conscientemente críticos de qualquer forma da tradição cristã – em nosso caso, a tradição evangélica – que herdamos [...] Desconhecendo nossos próprios pontos cegos, seremos tentados a atribuir a essas expressões do evangelho na teologia, na liturgia e nos padrões de comportamento, que conhecemos muito bem, finalidade, plenitude e universalidade que só podem ser reivindicadas pelo próprio evangelho, e pelo Cristo de quem ele fala."

J. I. Packer, "The Gospel: Its Content and Communication". p. 101.

▪

Discernimento por meio de um diálogo tríplice. Diz um provérbio chinês: "Se quiser saber sobre a água, não pergunte a um peixe." O peixe nada na água como seu ambiente natural durante todo o tempo e não consegue discernir quando a água está poluída. Todos temos nossos pontos cegos porque os ídolos de nossa própria cultura são tão familiares para nós e há muito nos acomodamos a eles. Até usamos nossos preconceitos culturais como óculos quando lemos as Escrituras. Então, como é possível que a igreja consiga algum tipo de distância de sua própria cultura para criticá-la? Não existe uma "teologia intercultura l", "metateologia"[27] ou "teologia supracultural"[28] que esteja acima da cultura e seja universalmente verdadeira para todos. Toda teologia é expressa em determinada linguagem com certas categorias culturais que tratam de questões específicas. Somente as Escrituras podem carregar a autoridade universal. Toda voz e vida humana que responde ao evangelho fará isso em uma forma cultural particular. Não podemos exaltar qualquer tradição humana no lugar da Escritura. Essa é a armadilha etnocêntrica.

Não existe uma “teologia transcultural”, “metateologia” ou “teologia supracultural” que esteja acima da cultura e seja universalmente verdadeira para todos.

A única maneira de evitar o sincretismo e o relativismo está no diálogo com toda a igreja em torno das Escrituras. Paulo diz-nos que o amor de Cristo revelado no evangelho é tão largo, comprido, alto e profundo que é apenas “junto com todos os santos” que podemos compreendê-lo (Ef 3.18-19). Isso não deve ocorrer apenas junto com outros membros de nossa própria congregação ou denominação, por mais importante que seja. Precisamos trabalhar juntos com nossos irmãos e irmãs com quem compartilhamos a vida de Cristo em um lugar particular. No entanto, os cristãos juntos em um lugar compartilharão muitos dos mesmos pontos cegos e preconceitos. Nosso diálogo deve ser mais amplo.

Em vez disso, um diálogo tríplice nos permitirá ter o tipo de distância crítica de que precisamos para julgar adequadamente nossa cultura. Primeiro, a fidelidade exigirá um diálogo que seja interconfessional. Precisamos ouvir os que estão em outras vertentes da família cristã que veem as coisas de maneira muito diferente da nossa, uma vez que estão dentro de uma história teológica diferente. Já observamos em um capítulo anterior, por exemplo, até que ponto a igreja ocidental está desperta para a importância do Espírito para a missão por causa de nossos irmãos e irmãs pentecostais. Segundo, o diálogo deve ser intercultural. As igrejas em outras partes do mundo terão um olhar muito mais atento para os ídolos que nos moldam e vice-versa. Nossas culturas dão-nos preconceitos: embora nos ajude a ver certas coisas, uma cultura nos cega para outras. A igreja global foi despertada para as dimensões comunais da fé por causa da igreja africana e para o evangelho e a injustiça estrutural por causa do trabalho teológico dos latino-americanos. Como diz Paul Hiebert, a igreja é uma espécie de "comunidade hermenêutica universal, na qual cristãos e teólogos de diferentes países examinam os preconceitos culturais uns dos outros'.[29] Terceiro, o diálogo precisa ser inter-histórico. Há muito a aprender no modo como o povo de Deus lutou para ser fiel em diferentes épocas da história. As correntes que o moldaram

muitas vezes serão bem diferentes das correntes que nos moldam. Somente quando a igreja em várias partes do mundo assumir uma postura de humildade é que o diálogo produzirá enriquecimento e crítica mútuos.

O processo contínuo de contextualização. A tarefa nunca estará completa. Nunca chegará um momento em que poderemos dizer: "Agora o evangelho está fielmente contextualizado'. Isso não acontece apenas por causa de nossa pecaminosa imperfeição, mas também porque a cultura está em constante mudança. O processo de contextualização é contínuo. Christopher Wright descreve a contextualização como uma"constante tarefa missiológica' desde os tempos bíblicos até o presente, o que está sempre em ação determinando "as linhas tênues entre relevância cultural e sincretismo teológico'.[30]

Enquanto a igreja continuar a lutar para viver fielmente na história bíblica, confrontando sua cultura com apreço e crítica, sua vida será de relevância desafiadora. Ela desafiará um modo de vida, que lida com a morte, que é fruto de servir a ídolos, e as boas-novas serão relevantes para nossos contemporâneos. Deve-se enfatizar que não se trata de contextualizar o evangelho em nossa vida; trata-se apenas de fazermos isso fielmente e oferecermos com o testemunho de nossa vida, de nossos atos e de nossas palavras as autênticas boas-novas de Jesus em sentidos que deixam claro que, de fato, são boas-novas.

LEITURA ADICIONAL

Bevans, Stephen B. Models of Contextual Theology. Edição revisada e ampliada. Maryknoll, NY: Orbis, 1992.

Bosch, David J. Missão transformadora; mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

Conn, Harvie M. Eternal Word and Changing Worlds; Theology, Anthropology, and Mission in Trialogue. Grand Rapids: Zondervan, 1984.

Flemming, Dean. Contextualization in the New Testament; Patterns for Theology and Mission. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005.

Newbigin, Lesslie. "Christ and Cultures'. Scottish Journal of Theology 31 (1978): 1-22.

QUESTÕES PARA DISCUSSÃO

1. Discuta alguns dos exemplos compartilhados neste capítulo: como você responderia ao pastor nepalês? Você acha que a prática da mulher na Igreja Africana Independente foi sincrética ou não? O que você teria feito com os tambores ou o sangoma na África se fosse missionário no século 19? Invocar o espírito de ancestrais coreanos foi sincretismo?

2. Discuta o dilema de viver fielmente no Ocidente hoje considerando alguns dos exemplos deste capítulo: o doutorando, o empresário, o professor cristão na escola pública. Conte histórias de sua própria experiência para ilustrar esse dilema.

3. Considere e explique as várias maneiras pelas quais os cristãos ocidentais poderiam sentir a tensão entre evangelho e cultura.

TEMAS PARA DISSERTAÇÃO

1. Explique as questões de contextualização em termos de etnocentrismo e relativismo, bem como sincretismo e irrelevância. Dê exemplos para ilustrar os problemas.

2. Explique por que o Evangelho de João tem sido tão importante para os pensadores de missão ao refletirem sobre o relacionamento do evangelho com a cultura. Ilustre o modo de comunicação do Evangelho de João e por que isso é importante para a contextualização.

3. Avalie o modelo de contextualização fiel oferecido neste texto.

▪

Citado em Max L. Stackhouse, Apologia: Contextualization, Globalization, and Mission in Theological Education (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 58.↩

Dean Flemming, Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005), p. 19.↩

Ibid., p. 257.↩

Hendrik Kraemer, “Continuity and Discontinuity”, em The Madras Series, vol. 1, The Authority of Faith (Nova York: Conselho Mundial de Igrejas, 1939),

p. 4.↩

J. H. Bavinck, An Introduction to the Science of Missions (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1960), p. 178-179.↩

George R. Beasley-Murray, John (Word Biblical Commentary 36; Waco, TX: Word, 1987), p. lxvi.↩

Lesslie Newbigin, Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), p. 53. Newbigin usa aqui o termo “gnóstico” de modo geral e não está apoiando a teoria agora desacreditada de Bultmann de que o Evangelho de João tinha em vista os gnósticos.↩

Flemming, Contextualization, p. 56-233.↩

Bosch, David J., Transforming Mission: Paradigm Shifts in the Theology of Mission (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), p. 448 [Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002]; Dale T. Irvin e Scott W. Sunquist, History of the World Christian Movement, vol. 1, Earliest Christianity to 1453 (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001), p. 47-97 [História do movimento cristão mundial, vol. 1, São Paulo: Paulus, 2004].↩

Philip Jenkins, The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia – And How It Died (Nova York: HarperCollins, 2008), p. 3.↩

Samuel Hugh Moffett, “The Earliest Asian Christianity”, Missiology 3, n° 4 (1975): 415.↩

Todd M. Johnson, “Contextualization: A New-Old Idea; Illustrations from the Life of an Italian Jesuit in 17th-Century India”, International Journal of Frontier Missions 4 (1987): 10.↩

A contextualização de Patrício não estava ligada apenas à relevância, mas também a um desafio. “Mas se é significativo que ele tenha se familiarizado com o vocabulário ‘pagão’, não é menos significativo que esse mesmo exemplo seja um exemplo de sua relutância em se comprometer com práticas pagãs manifestas” (William Henry Scott, “St. Patrick’s Missionary Methods”, International Review of Mission 50, n° 198 [1961]: 145).↩

Lesslie Newbigin, “Christ and the Cultures”, Scottish Journal of Theology 31, n° 1 (1978): 2-3.↩

Alguns dos exemplos neste parágrafo foram extraídos de Paul Hiebert, Anthropological Insights for Missionaries (Grand Rapids: Baker Books, 1985).↩

Lesslie Newbigin, Sin and Salvation (Londres: SCM Press, 1956), p. 8.↩

Harvie Conn, “Contextual Theologies: The Problem of Agendas”, Westminster Theological Journal 52 (1990): 52.↩

Walter Trobisch, “Congregational Responsibility for the Christian Individual”,

em Readings in Missionary Anthropology II, org. William A. Smalley (Pasadena, CA: William Carey Library, 1978), p. 233-235. Eu encurtei a história com alguma paráfrase.↩

Harvie Conn, “The Missionary Task of Theology : A Love/Hate Relationship?”, Westminster Theological Journal 45 (1983): 17.↩

Lesslie Newbigin, The Reunion of the Church: A Defence of the South India Scheme (Londres: SCM Press, 1948), p. 137-138.↩

Craig Ott, Stephen J. Strauss e Timothy C. Tennent, Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), p. 284-285.↩

Flemming, Contextualization, p. 20.↩

Ott, Strauss e Tennent, Encountering Theology, p. 266.↩

Stephen B. Bevans, Models of Contextual Theology (ed. rev.; Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992).↩

Veja Robert T. Rush. “From Pearl Merchant to Treasure Hunter: lhe Missionary Yesterday and Today”, Catholic Mind 76 (setembro de 1978): 6-10.↩

Andrew Walls, “lhe Gospel as Prisoner and Liberator of Culture”, em The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith (Mar yknoll, NY: Orbis Books, 1996), p. 8.↩

Hiebert, Anthropological Insights, p. 217-219.↩

Clemens Sedmak, Doing Local Theology: A Guide for Artisans of a New Humanity (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002), p. 79.↩

Paul Hiebert, “Missiological Implications of an Epistemological Shift”, Theological Students Fellowship Bulletin 8 (maio de 1985): 16.↩

Christopher J. H. Wright, The Mission of God: Unlocking the Bible’s Grand Narrative (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006), p. 447.↩

8

RUMO A UMA MISSIOLOGIA DA CULTURA OCIDENTAL

AO LONGO DO SÉCULO 19 e no início do 20, quando o movimento missionário teve seu grande impulso, entendia-se que a missão estava acontecendo em culturas não ocidentais. Havia pouca reflexão crítica sobre a cultura ocidental, na qual o evangelho esteve presente há séculos. Mas era precisamente esse movimento missionário que mudaria isso por meio daquilo que os defensores da missão no século 19 chamavam de "bendito reflexo" ou "ação reflexiva".[1] Eles argumentavam que esse impulso missionário resultaria em uma ação reflexiva que repercutiria na igreja missionária do Ocidente, a qual, por sua vez, colheria alguns benefícios dessa atividade missionária. Esses benefícios nunca foram esclarecidos, e esse tema foi desaparecendo aos poucos no final do século 19 à medida que a missão se misturava cada vez com o colonialismo. Hoje, a dinâmica da ação reflexiva está se tornando cada vez mais evidente.

Esse processo ficou evidente inicialmente por meio de alguns missionários em particular, cuja experiência intercultural lhes proporcionou distância crítica e nova visão para um novo entendimento a respeito da igreja na cultura ocidental. Eles puderam ver como as crenças religiosas da cultura ocidental comprometiam o evangelho e o testemunho da igreja. Mas a dinâmica está ocorrendo agora em nível global. O crescimento e o amadurecimento das igrejas na maior parte do mundo agora oferecem uma crítica e um desafio para a igreja ocidental. Ela pode olhar para si mesma e para sua cultura com novos olhos. Além disso, pode repensar sua identidade e sua postura em relação a sua cultura. Nessa nova condição, uma missiologia da cultura ocidental pode se desenvolver.

UMA TAREFA URGENTE

Lesslie Newbigin acreditava que desenvolver uma missiologia da cultura ocidental é "a tarefa mais urgente que a igreja universal enfrenta neste momento"[2] e que, portanto, "não há maior prioridade para o trabalho de pesquisa de missiólogos do que a questão do que estaria envolvido em um encontro genuinamente missionário entre o evangelho e essa cultura ocidental moderna".[3] Vários fatores respaldam uma afirmação tão forte. Primeiro, a cultura ocidental é a força global mais poderosa de nosso mundo hoje. Ela foi muito além de suas terras de origem e é agora a cultura compartilhada nos grandes centros urbanos do mundo. Segundo, a cultura ocidental tem uma longa associação com a fé cristã que a tornou quase imune à crítica. O enfoque contracultural do evangelho foi ofuscado, e a igreja acomodou-se aos ídolos que permeiam o Ocidente. Terceiro, a cultura ocidental é talvez a força cultural mais poderosa que vimos na história humana. Os grandes avanços da tecnologia deram a esses poderes culturais um acesso sem precedentes à vida das pessoas. Os "ácidos da modernidade" tiveram um impacto destrutivo na fé cristã no Ocidente, e não há razão para pensar que o mesmo não acontecerá em igrejas não ocidentais. Quarto, embora tenha diminuído em termos de sua influência global, a igreja ocidental ainda mantém um papel de liderança significativo na missão global da igreja. Parece que "a cultura ocidental 'moderna' continuará a fortalecer seu domínio na vida de comunidades humanas em todas as partes, e, portanto, as igrejas cristãs que há tanto tempo aceitaram uma coexistência sincrética com a visão de mundo 'moderna' continuarão com a principal responsabilidade de articular a mensagem cristã para essa cultura em particular. Essa tarefa ainda exige os melhores esforços intelectuais e espirituais".[4] Neste capítulo, esboçarei as linhas gerais de uma missiologia da cultura ocidental.

ENCONTRO MISSIONÁRIO COM A CULTURA: A POSTURA FIEL DA IGREJA

A postura fiel que a igreja deve tomar dentro de qualquer contexto cultural é a de

um encontro missionário. Quando a comunidade cristã aceita fielmente o evangelho, ocorre um encontro missionário entre o evangelho e a doutrina pública predominante que molda a sociedade. Na medida em que a igreja for fiel ao evangelho, haverá três aspectos para esse encontro missionário. O primeiro deles é que as crenças fundamentais compartilhadas por uma comunidade cultural serão desafiadas. O propósito de um encontro missionário é proporcionar um choque de histórias insuperáveis e abrangentes: a história bíblica e a história cultural. Um encontro missionário requer que a igreja viva plenamente na história bíblica e interprete sua cultura à luz dessa narrativa. O segundo é que a igreja desafiará a história cultural idólatra e, em contrapartida, oferecerá o evangelho como história, como um modo de vida alternativo e crível. Por último, a vida e as palavras daqueles que fazem parte da comunidade cristã serão um chamado à conversão radical, um convite para entender o evangelho e viver à luz dele.

Ian Barns capta a centralidade de um encontro missionário quando diz que "o propósito não é criar um 'espaço' para o cristianismo dentro de um amplo pluralismo, mas recuperar as declarações alternativas, universalistas e contrárias do cristianismo baseadas na [...] vida, morte e ressurreição de Jesus".[5] Os três adjetivos são importantes: "alternativas", pois as declarações do evangelho apresentam outro modo de entender e viver; "universalistas", uma vez que o chamado do evangelho é válido para todas as pessoas e reivindica toda a vida humana, e "contrárias", porque o evangelho desafia a história da modernidade, chamando ao arrependimento e à conversão.

Um encontro missionário com a cultura não significa uma postura contrária à cultura[6] nem uma oposição polêmica que simplesmente busca substituir uma doutrina pública de cultura por uma cristã. Há muita coisa sobre a cultura ocidental que é boa, e o mesmo pode se dizer sobre um engajamento dialógico com a cultura que aceita o bem da criação enquanto rejeita a distorção idólatra.

No entanto, a igreja no Ocidente não está em posição de assumir essa postura de um encontro missionário. Primeiramente, porque a igreja não tem uma distância

crítica de sua própria cultura. A igreja é um peixe que acha normal sua água cultural. Em segundo lugar, o mito de uma cultura cristã continua a anestesiar a mente da igreja ocidental. Esse mito pressupõe que o Ocidente é, ou já foi, uma cultura cristã. Se essa cultura é cristã, não há necessidade de analisar suas suposições ou desenvolver um instinto contracultural. Um terceiro aspecto é que o mito de uma sociedade secular ou pluralista neutra é poderoso. Uma cultura neutra não representa perigo para o evangelho, mas supostamente oferece igualdade de condições para todas as confissões de fé. No entanto, isso não reconhece as crenças fundamentais profundamente religiosas do Ocidente nem a ameaça que elas representam ao testemunho público da fé. “Não tem fundamento a ideia de que deveríamos ser capazes de esperar algum tipo de ordem política secular neutra, que não pressupõe crenças religiosas ou ideológicas, e que se mantém imparcial para que uma pluralidade de religiões concorra entre si”.[7] A fé humanista do Ocidente é uma fé religiosa poderosa que não tolera rivais. Mas tem um rosto sorridente: oferece paz, privilégio, prosperidade e um lugar ao sol àqueles que aceitarem seus termos para a vida na esfera pública. Desse modo, domestica todas as outras alegações religiosas e simplesmente as relega a uma esfera privada com a promessa de tolerância.

O mito de uma cultura cristã continua a anestesiar a mente da igreja ocidental.

▪

“Como jovem missionário, eu passava uma noite por semana na Missão Ramakrishna, estudando com os monges o Upanixade hindu e os Evangelhos cristãos. O grande salão do mosteiro estava repleto de imagens das grandes figuras religiosas da história, entre elas Jesus. Todos os anos, no dia de Natal, a adoração era oferecida diante da imagem de Jesus. Ficou claro para mim como missionário que esse era um exemplo de sincretismo: Jesus havia sido simplesmente integrado à visão de mundo hindu. Foi só aos poucos que comecei a ver que meu próprio cristianismo tinha esse mesmo caráter, que eu também havia, de certo modo, integrado Jesus à visão de mundo de minha cultura.”

Lesslie Newbigin, Mission and the Crisis of Western Culture. p. 1-2.

O que poderia ser necessário para a igreja ocidental recuperar sua postura missionária fiel? Wilbert Shenk propõe duas tarefas urgentes. A primeira é despertar uma consciência de missão interior. A igreja deve desenvolver uma consciência profunda de sua própria identidade missionária fundamental, "um povo que põe em prática seu papel e propósito fundamental, a missão".[8] A segunda é promover uma consciência de missão exterior. A igreja também deve "se conscientizar de maneira autocrítica do 'reino do mundo ocidental', que se contrapõe ao reino de Deus", reconhecendo que "onde quer que 'este evangelho do reino de Deus' seja proclamado, surge uma tensão profunda com o mundo".[9]

A agenda de Shenk sugere três encargos importantes: um encargo teológico que articula fielmente o evangelho do reino, um encargo eclesiológico que examina a identidade missionária da igreja e um encargo cultural que investiga a história e os pressupostos fundamentais da cultura ocidental. O encargo teológico é significativo porque a autoridade e o poder do evangelho foram reduzidos e silenciados à medida que ele se acomodou às crenças religiosas mais importantes da cultura ocidental. O encargo eclesiológico exige nossa atenção porque a igreja voltou seu olhar para si mesma e negligenciou sua identidade missional. E, na medida em que a igreja olhou para fora, sua missão foi reduzida em conformidade com um evangelho simplificado. O encargo cultural é importante porque a igreja ocidental não promoveu uma atitude crítica em relação a sua cultura e, assim, permitiu-se ser moldada mais pela história cultural do que pela narrativa bíblica. Newbigin observa:

A coexistência pacífica do cristianismo com a cultura pós-iluminista [...] durou tanto tempo que agora é difícil para a igreja recuperar o ponto de vista de uma compreensão genuinamente missionária de nossa cultura "moderna" [...] A igreja viveu tanto tempo como uma minoria aceita e até privilegiada, aceitando ser relegada à esfera privada em uma cultura cuja vida pública é controlada por uma visão totalmente diferente da realidade, que ela quase perdeu o poder de

enfrentar um desafio radical a essa visão e, portanto, à “civilização ocidental moderna” como um todo.[10]

Se a igreja quiser renovar o encontro missionário com sua cultura, estes três encargos são urgentes.

O ENCARGO TEOLÓGICO: LIBERAR O EVANGELHO

Deve-se perguntar se a igreja ocidental se colocou ou não em uma situação “na qual a mensagem bíblica foi tão completamente adaptada para se encaixar em nossa cultura ocidental moderna que somos incapazes de ouvir o desafio radical, o apelo à conversão radical que ela apresenta em nossa cultura”.[11] Se isso for verdade – e acredito que seja –, enfraquecerá a igreja ocidental em seu chamado missionário na, e para a, cultura ocidental. Tomar posse das autênticas boas-novas de Jesus Cristo será o primeiro item de nossa agenda. Isso envolve pelo menos cinco pontos que estão inter-relacionados.

Primeiro, devemos tomar posse do evangelho como verdade absoluta. As boas-novas são um anúncio do que Deus fez, está fazendo e fará em Jesus Cristo para a renovação da criação e da vida humana. É uma afirmação feita com intenção universal: o evangelho é verdadeiro e, portanto, universalmente válido para todos os povos e toda a vida humana. Duas frentes de batalha devem estar engajadas. Por um lado, o relativismo de nossa cultura pluralista ameaça qualquer reivindicação à verdade. Os que pertencem à ala liberal da igreja muitas vezes permitem que o evangelho seja acomodado nesse relati-vismo. O evangelho é considerado a história do povo de Israel ou a história de uma tradição religiosa particular que não possui validade além daqueles que vivem nela. Por outro lado, os cristãos da ala mais conservadora da igreja muitas vezes permitem que o evangelho seja acomodado à contínua influência do pensamento iluminista. Em uma tentativa admirável de proteger a verdade do evangelho, eles o reduziram a ideias imutáveis que transcendem a história. Em contraste com

essas duas tradições, a verdade da Bíblia é encontrada em uma Pessoa e em eventos nos quais Deus agiu. É especialmente na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo que entendemos a verdade sobre o mundo. O que Deus realizou nesses eventos tem significado e validade universais.

Devemos tomar posse do evangelho como verdade absoluta.

Isso pode ser esclarecido mais adiante no segundo ponto: devemos nos apegar ao evangelho como uma história verdadeira. A cultura ocidental foi moldada por, pelo menos, duas tradições diferentes: a tradição bíblica e a tradição racionalista-humanista. O que distingue essas duas tradições é o ponto em que, por fim, se diz que a verdade confiável é encontrada. Na tradição racionalista-humanista, a verdade é encontrada em ideias imutáveis que transcendem a história. Na tradição bíblica, a verdade é encontrada nos poderosos atos de Deus que constituem uma narrativa em curso que está se movendo em direção a um objetivo. Essa história é encontrada na Bíblia e se declara universal. Oferece uma resposta à origem e ao destino de todo o mundo, e oferece uma chave para o significado da história mundial e da vida humana dentro dela.

Para ser fiel a seu chamado missionário, a igreja deve entender a Bíblia como sendo uma história verdadeira, que oferece o contexto para entender o significado de toda a nossa vida – pessoal, social, cultural. Somente em sua totalidade canônica ela pode se dirigir a nossa cultura. Se for fragmentada (histórico-crítica, devocional, sistemático-teológica, moral), a história da Bíblia pode ser facilmente absorvida pela história predominante da cultura. Assim, manter a Bíblia como uma história abrangente, em contraste com a visão de mundo ampla de uma cultura, é uma questão de vida ou morte. Curiosamente, o sociólogo australiano John Carroll, que não professa a fé cristã, diz que o "declínio do cristianismo como praticado no Ocidente é fácil de explicar. As igrejas cristãs têm fracassado completamente em sua tarefa central única: recontar a história de sua fundação de um modo que possa ser comunicado aos

tempos”.[12]

Isso leva ao terceiro ponto: devemos nos apegar ao evangelho em seu escopo completo. Se a Bíblia é, de fato, uma história universal, então, ela tem direito completo sobre nossa vida – individual e comunal, social e cultural – e sobre a vida de todos os povos. Ela afirma entender e narrar o mundo como ele realmente é. Portanto, a maneira como entendemos toda a vida humana depende do que acreditamos ser a verdadeira história do mundo. O evangelho não é uma mensagem que pode ser inserida em uma pequena dimensão religiosa privada da vida que diz respeito ao futuro, na vida moral e “religiosa” da humanidade ou na vida interior ou eclesiástica da humanidade. Exige que conformemos nossa vida como um todo à mensagem do evangelho.

Ocorre um encontro missionário quando a igreja acredita que a Bíblia é a verdadeira história do mundo e incorpora suas declarações abrangentes como uma comunidade contracultural no meio da história cultural predominante. Richard Bauckham prestimosamente formula a autoridade abrangente da história bíblica:

O evangelho não é uma mensagem que pode ser inserida em uma pequena dimensão religiosa privada da vida.

A história completa da Bíblia é uma metanarrativa. Isto é, ela esboça em forma narrativa o significado de toda realidade. Aceitar a autoridade dessa história é entrar e viver nela. É viver no mundo como ele é retratado nessa história. É deixar essa história definir nossa identidade e nosso relacionamento com Deus e com os outros. É ler as narrativas de nossa própria vida e das sociedades em que vivemos como narrativas que extraem seu significado dessa metanarrativa que compreende todas elas. Aceitar essa metanarrativa como aquela em que vivemos é ver o mundo de maneira diferente e viver nele de maneira diferente da que

viveríamos se vivêssemos em outra metanarrativa ou estrutura de significado universal.[13]

Uma vez que tanto a história bíblica quanto a cultural fazem afirmações abrangentes e absolutas, apenas uma história pode ser a história básica e fundamental para a vida. A igreja ocidental está em um estado de sincretismo na medida em que permite que a história bíblica seja acomodada na história cultural mais abrangente em grande parte de sua vida pública.

▪

“O evangelho deve necessariamente colidir com a cultura contemporânea. Deve desafiar toda a ‘estrutura fiduciária’ dentro da qual nossa cultura existe. Deve pedir inequivocamente uma conversão radical, uma conversão da mente para que as coisas sejam vistas de maneira diferente e uma conversão da vontade, para que as coisas sejam feitas de maneira diferente. É preciso rejeitar totalmente a tentativa inútil de sugerir a visão bíblica de como são as coisas, procurando ajustá-la às pressuposições de nossa cultura.”

Lesslie Newbigin, The Other Side of 1984. p. 53.

▪

O quarto ponto é a natureza de restauração do evangelho. As boas-novas são um anúncio, não de que seremos levados deste mundo para um paraíso sobrenatural, mas que Deus restaurará nossa vida como parte dessa boa criação. A noção de uma salvação sobrenatural tem sido particularmente prejudicial para a missão da igreja. N. T. Wright comenta: “Enquanto virmos a salvação em termos de irmos para o céu quando morrermos, a principal obra da igreja estará fadada a ser vista em termos de salvar almas para esse futuro. Mas quando virmos a salvação, como o Novo Testamento a vê, em termos do novo céu e da nova terra prometidos por Deus e de nossa prometida ressurreição para compartilharmos essa nova e gloriosa realidade encarnada [...] então, a principal obra da igreja

aqui e agora exige ser repensada em consequência disso”.[14] É precisamente quando compreendermos bem a natureza de restauração do evangelho – uma visão do objetivo da restauração cósmica que está interrompida no presente – que “redes cobriremos a base histórica para a missão integral da igreja”.[15] Uma comunidade que entende a natureza abrangente e de restauração do evangelho não pode ver qualquer parte de sua vida fora da missão de testemunhar o senhorio de Jesus Cristo sobre toda a vida humana.

N. T. Wright diz que é “a afirmação cristã de que cada centímetro quadrado do mundo, cada fração de segundo, pertencem a Jesus, pelo direito da criação e pelo direito do amor redentor”.[16] E assim Wright pode falar de nossa missão em termos de passar da adoração diretamente para tarefas como, por exemplo, humanizar e harmonizar a beleza na arquitetura, trabalhar no escritório e no comércio, moldar a vida pública, fazer campanha por boas bibliotecas e instalações esportivas, discutir planejamento urbano, administrar atividades em grupo para filhos de mães solteiras que trabalham fora, organizar cooperativas de crédito para os pobres e métodos agrícolas criativos e saudáveis entre outras coisas, e depois repetir a frase três vezes: “Isso não é um adicional à missão da igreja. É central”.[17] O comentário de Wright sobre agricultura e cuidados com o solo ecoa o pensamento de Newbigin quando ele diz: "Um fazendeiro que cultiva bem sua terra, mas deixa de fazer suas orações certamente será condenado pelos cristãos como tendo fracassado em seu dever. Mas um fazendeiro que faz suas orações e permite que ervas daninhas, má drenagem ou erosão do solo estraguem sua terra está falhando em seu dever primário como membro da igreja. Seu ministério primário na vida integral do Corpo de Cristo é cuidar bem da terra que lhe foi confiada. Se ele falhar lá, estará falhando em sua tarefa cristã primáriá.[18] Para Newbigin, Bauckham, Wright e muitos outros, a natureza da missão da igreja está enraizada em uma compreensão do evangelho do reino como a restauração integral da criação e da vida humana.

Finalmente, devemos tomar posse do evangelho como um poder presente. Se tomarmos nosso ponto de partida no evangelho que o próprio Jesus proclamou, vemos que são as boas-novas que o reino de Deus está introduzindo na história. Isso não é simplesmente uma nova doutrina religiosa; é um anúncio sobre o que Deus está fazendo: Deus está agindo com amor e com poder em Jesus por meio

do Espírito para suscitar isso. Quando Jesus foi desafiado pelos fariseus a respeito de suas declarações extraordinárias, ele apontou para o poder de Deus no Espírito que agia nele como prova de que o reino havia vindo (Mt 12.28). Paulo certamente acreditava que o evangelho era o poder de Deus (Rm 1.16; 1Co 1.18,24; 2.4). Um encontro missionário exigirá que a igreja seja equipada com uma mensagem que tenha o poder de confrontar a poderosa e autoritária história idólatra que molda nossa cultura.

O ENCARGO ECLESIOLÓGICO: COMPREENDER NOSSA IDENTIDADE MISSIONAL

Recuperar nossa identidade missional. A palavra "missional" está sendo usada de maneira diferente quando empregada como um adjetivo para descrever a natureza da igreja. Na melhor das hipóteses, a palavra "missional" descreve não uma atividade específica da igreja, mas a própria identidade da igreja quando assume seu papel na história de Deus no contexto de sua cultura e participa da missão de Deus no mundo. Isso significa pelo menos duas coisas: a igreja é um povo distinto e é orientada ao mundo. Essas duas coisas podem ser observadas na expressão "uma comunidade alternativa pelo bem do mundo".

A igreja ocidental tem sido muitas vezes um grupo introvertido, preocupado principalmente com seus próprios assuntos internos e sua vida institucional. Isso decorre de uma má compreensão da salvação que reduz a obra da graça de Deus ao que é feito em nós e por nós, cegos para o fato de que também é o que Deus faz por meio de nós para o bem do mundo. Quando a salvação é considerada simplesmente um dom do qual desfrutamos, a igreja é reduzida a uma comunidade preocupada com a "salvação individual" e com o "cuidado pastoral".[19] É uma instituição que canaliza a graça para seus membros para o próprio bem eterno deles. Na cultura de consumo do Ocidente, isso pode ser ainda mais corrompido ao repensar a igreja como um fornecedor de bens e serviços religiosos. N. T. Wright usa uma imagem cômica: supor que a salvação é apenas para nós "é como se o carteiro imaginasse que todas as cartas em sua

bolsa fossem para ele". De fato, supor que a salvação da aliança é apenas um dom a ser desfrutado é "trair o propósito pelo qual a aliança foi feita".[20]

Na melhor das hipóteses, a palavra "missional" descreve não uma atividade específica da igreja, mas a própria identidade da igreja quando assume seu papel na história de Deus.

▪

"Se o evangelho deve desafiar a vida pública da nossa sociedade, se os cristãos devem ocupar a 'posição elevada' que abandonaram no meio-dia da 'modernidade' [...] isso se dará por movimentos que comecem com a congregação local na qual a realidade da nova criação esteja presente, conhecida e vivenciada e a partir da qual homens e mulheres entrarão em todos os setores da vida pública para reivindicá-la para Cristo, para desmascarar as ilusões que permaneceram ocultas e para expor todas as áreas da vida pública à iluminação do evangelho. Mas isso só acontecerá quando as congregações locais renunciarem a uma preocupação introvertida pela própria vida delas e reconhecer que existem para o bem daqueles que não são membros, como sinal, instrumento e antecipação da graça redentora de Deus para a vida da sociedade como um todo."

Lesslie Newbigin, O Evangelho em uma Sociedade Pluralista. p. 297-298.

▪

A igreja é chamada para ser orientada ao mundo: existe para o bem dos outros. Os missionários interculturais dos últimos séculos foram enviados com uma tarefa que não era, sobretudo, para eles, mas sim para aqueles a quem eram enviados. Assim, descrever a igreja como "missional" é definir toda a comunidade cristã como um corpo enviado ao mundo e que existe não para si

mesma, mas para levar as boas-novas ao mundo.

Existe, além disso, um crescente reconhecimento dentro da igreja ocidental de como ela foi tão profundamente condescendente com os ídolos de sua cultura. Se a igreja incorporar o reino vindouro de Deus no mundo, seus membros serão participantes fundamentais em seu ambiente cultural. Isso envolve dois lados: solidariedade e desafio. O missionário que entende seu propósito de ser um agente da missão de Deus entre as pessoas a quem ele é enviado incorporará os dois lados. Isso significará que os missionários sabem que não devem se render às correntes espirituais da cultura anfitriã: é a história de Deus que dá significado ao motivo pelo qual estão lá como missionários. Hoje, a igreja no Ocidente muitas vezes tem encontrado sua identidade e seu papel na história da cultura predominante na qual ela existe.

Portanto, uma recuperação de nossa natureza "missional" significa que devemos ser orientados ao mundo e permanecer fiéis a nossa identidade como participantes da missão de Deus. Somente quando a igreja for uma manifestação fiel do reino em meio à cultura que a circunda e, ao mesmo tempo, se colocar contra a idolatria dessa cultura é que sua vida e suas palavras serão um testemunho convincente e atraente das boas-novas de que, em Jesus Cristo, um novo mundo chegou e está chegando. O desafio é que a igreja assuma esse papel e deixe para trás sua preocupação egoísta e sua acomodação pecaminosa em sua história cultural.

A eclesiologia tem um papel importante a desempenhar na recuperação dessas função e identidade: "Quando nós, a igreja, estamos confusos sobre quem somos e de quem somos, podemos nos tornar qualquer coisa e ser de qualquer um".[21] Eclesiologia tem relação com entender nossa identidade, quem somos e por que Deus nos escolheu, e de quem somos. Se não desenvolvermos nossa autocompreensão em termos do papel que fomos chamados a desempenhar no drama bíblico, nós nos veremos moldados pela história da cultura predominante. Compreender quem somos significa lidar com o papel do povo de Deus na história bíblica.[22] Wilbert Shenk escreve: "A Bíblia não oferece uma definição da

igreja nem nos oferece uma base doutrinária para entendê-la. Em vez disso, a Bíblia se baseia em imagens e narrativas para revelar o significado da igreja".[23] Aprofundar a reflexão teológica sobre a natureza e o chamado da igreja será uma prioridade contínua.

Recuperar as dimensões contraculturais de nossa missão. Uma tarefa importante para promover uma identidade missional é recuperar as dimensões contraculturais do evangelho e a missão da igreja. O longo período da cristandade levou a igreja a renunciar à "relação crítica vital com sua cultura que é indispensável para um senso de missão".[24] Hoje, o "legado da cristandade tem impedido a igreja de responder aos grandes desafios da cultura moderna à fé".[25] É essencial que a igreja recupere uma tensão redentora com a cultura. Hendrik Kraemer coloca bem a questão: "Quanto mais profundos forem a consciência da tensão e o desejo de tomar esse jugo sobre si mesma, mais saudável a igreja será. Quanto mais alheia a igreja for a essa tensão, quanto mais bem estabelecida e à vontade ela se sentir neste mundo, mais ela estará em perigo mortal de ser o sal que perdeu o sabor".[26]

Há dois lados da posição da comunidade cristã em seu contexto cultural. O primeiro lado é solidariedade e participação. O evangelho expressa uma afirmação, um "sim" para a cultura humana. Mas dar apenas esse "sim" seria assumir um papel de camaleão em sua existência dentro da cultura em que está inserido. "O cristianismo, no fundo, conflita radicalmente com a cultura norte-americana, e até a subverte [...] O cristão praticante deveria parecer um marciano. Ele nunca se sentirá totalmente à vontade no reino do consumo. Se o cristão se sente à vontade, algo está drasticamente errado".[27] Portanto, com igual força, devemos enfatizar o segundo lado: separação e rejeição. Uma vez que as crenças religiosas idólatras moldam todos os aspectos da cultura ocidental, a comunidade cristã também deve dizer não e rejeitar o desenvolvimento que ocorreu no Ocidente. Este é precisamente o segundo lado – engajamento cultural fiel – que deve ser enfatizado na cultura ocidental.[28]

A razão é que a igreja no Ocidente existe como "um caso avançado de

sincretismo”.[29] Brian Walsh e Sylvia Keesmat dizem que a “crise ética na virada do milênio é que os cristãos, em geral, aceitam o império [da globalização econômica e do consumismo] como normal”.[30] Wendell Berry concorda: “A despeito dos protestos em contrário, o cristianismo moderno tornou-se, sem mais nem menos, a religião do Estado e do status quo econômico”.[31]

Assim, é precisamente o lado contracultural do evangelho que deve ser recuperado. Walsh e Keesmat falam da necessidade de uma “ética de separação” – a separação entre o império do consumismo e o reino de Cristo.[32]

▪

“Nem na prática nem no pensamento a religião está separada do restante da vida. Na prática, toda a vida da sociedade é permeada por crenças que os europeus ocidentais chamariam religiosas, e, no pensamento, o que chamamos de religião é toda uma visão de mundo, uma maneira de entender a experiência humana como um todo. A linha nítida que a cultura ocidental moderna traçou entre as questões religiosas e as questões seculares é em si uma das peculiaridades mais significativas da nossa cultura e seria incompreensível para a grande maioria de pessoas que não tiveram contato com essa cultura.”

Lesslie Newbigin, O Evangelho em uma Sociedade Pluralista. p. 222-223.

▪

A necessidade de recuperar as dimensões incompatíveis do evangelho não passou despercebida. A longa história de uma estreita relação simbiótica entre a fé cristã e a cultura ocidental tem permitido que os cristãos participem profundamente do desenvolvimento cultural e sejam protagonistas na esfera pública. O problema é que, no processo, uma postura contrária foi subestimada. As abordagens da missão na esfera pública defendidas pelos anabatistas e pela teologia da libertação receberam uma nova vida ao enfatizarem uma postura contrária. Isso levanta novas questões sobre como seria a participação autêntica

na esfera pública.

O escopo integral da missão e o engajamento autêntico na esfera pública. ***Para sermos uma igreja missionária fiel, devemos recuperar o escopo integral da missão, especialmente seu chamado na esfera pública. A questão é esta: como podemos testemunhar o senhorio de Cristo e a salvação abrangente? David Bosch distingue cinco diferentes tradições ou modelos de engajamento missional com os poderes político e cultural: constantinismo, pietismo, reformismo, teologia da libertação e anabatismo.[33] Ele ignora os dois primeiros como subcristãos. No constantinismo, a igreja simplesmente encontra seu pequeno espaço como parte da cultura mais ampla e, assim, perde de vista seu chamado profético-crítico. Ela acaba por apoiar o status quo.***

A tradição pietista, que tem sido forte nos círculos evangélicos, muitas vezes é individualista, sobrenatural e dualista. O pecado é reduzido à pessoa individual. Salvação tem a ver com o indivíduo ir para o céu, e pouco a ver com esta criação. A vida é dividida em atividades seculares e sagradas, atividades que pertencem a nossa herança espiritual (sagrada) e atividades que pertencem a nossa vida terrena (secular). O que realmente importa para o cristão são as sagradas – oração, adoração, leitura da Bíblia, moralidade individual e assim por diante. Missão tem a ver apenas com evangelismo. Essa tradição não vê o evangelho como um poder transformador em toda a cultura e, portanto, limita a missão da igreja. Bosch descreve essa tentação pietista de “retirar-se completamente da vida pública”:

À medida que nossa preocupação com a secularização desenfreada se intensifica, podemos, ao moldar uma missiologia da cultura ocidental, facilmente ser tentados a nos concentrar apenas no aspecto “religioso”, deixando o restante para os poderes seculares, sobretudo porque esses poderes exercem grandes pressões sobre a igreja para que ela se limite à alma do indivíduo. Afinal, isso está de acordo com a visão de mundo iluminista: a religião é um assunto privado, suas afirmações de verdade são relativas e não têm lugar na esfera pública dos “fatos”.[34]

Em contrapartida, Bosch acredita que os modelos da teologia da libertação, anabatista e reformista incluem toda a amplitude da cultura, embora de maneiras diferentes. Essas compreensões diferentes talvez sejam mais elogiosas do que aparentam à primeira vista, e elas enfatizam dimensões diferentes, mas importantes, do encargo cultural da igreja. Todas as três tradições reconhecem que o evangelho do reino é tão amplo quanto a vida humana e, portanto, a missão da igreja deve ter um escopo igualmente abrangente.

Contudo, restam diferenças entre essas três tradições sobre como a igreja deveria engajar-se na cultura. O entendimento da teoria da libertação surge de um senso aguçado da natureza opressiva das estruturas econômica, política e social, e da pobreza resultante disso. A igreja cristã deve estar ao lado dos que são marginalizados e empobrecidos por essas estruturas. Salvação envolve libertação de uma ordem opressiva. A missão da igreja, então, é participar da obra de libertação de Deus para libertar as vítimas desses sistemas injustos. Esse envolvimento na missão de libertação de Deus vem de baixo para cima. A igreja que é pobre ou se identifica com a luta dos pobres é o agente da libertação. A teologia da libertação enfatiza o mal desses sistemas injustos e exige confronto total contra eles. É preciso tomar partido na luta – a favor dos pobres ou contra eles, a favor do status quo injusto ou contra ele. Também não há espaço para concessões ou neutralidade. A libertação vem apenas por meio do confronto direto com os poderes opressivos e por meio de uma reviravolta revolucionária dessas instituições injustas.

A compreensão anabatista está rapidamente ganhando espaço na América do Norte.[35] Ao elaborar essa posição, é comum dividir a história da igreja em três eras: a igreja primitiva, a cristandade começando com Constantino e a era presente. Houve duas grandes mudanças que explicam essa divisão. A primeira grande mudança foi a instituição da igreja sob o imperador romano Constantino, quando ela recebeu uma posição privilegiada no império. Todo o experimento da cristandade é visto de maneira bem negativa. A igreja ficou completamente comprometida por causa de sua parceria com a cultura. Embora a cristandade histórica tenha terminado, seu padrão continuou por todo o Ocidente em uma

cristandade funcional na qual a igreja continua a gozar de um grau de poder como resultado de seu lugar privilegiado na cultura. A segunda mudança é a destituição da igreja hoje. A igreja está novamente sendo empurrada para as margens da sociedade. Essa destituição é vista como um acontecimento positivo, pois agora a igreja pode recuperar sua identidade tal como moldada pela história bíblica, não pela história cultural.

A compreensão anabatista está rapidamente ganhando espaço na América do Norte.

Três importantes aspectos caracterizam a visão anabatista do chamado missional da igreja. A primeira característica é que ela é contrária à cristandade. Vê a cristandade como um período que comprometeu profundamente o chamado da igreja na cultura. A segunda é enfatizar as dimensões comunais do testemunho missionário da igreja. Há uma reação contra reduzir a missão ao chamado de indivíduos na cultura característica da cristandade. Ela se coloca contra uma negligência da igreja como uma comunidade que manifesta a vida do reino em conjunto. O modelo anabatista enfatiza que "a principal tarefa da igreja é simplesmente ser a igreja, a verdadeira comunidade de cristãos comprometidos que, por sua própria existência e exemplo, se torna um desafio para a sociedade e para o Estado".[36] A terceira característica é o entendimento de que o lado crítico ou negativo da relação da igreja com sua cultura predomina. A preocupação é que a igreja da cristandade se domesticou e não foi crítica aos poderes idólatras da cultura. "Entende-se a igreja como um fator crítico implícito ou latente na sociedade [...] A igreja é crítica do status quo, na verdade muito crítica".[37]

"Como é possível que o evangelho seja crível, que as pessoas passem a crer que poder que tem a última palavra nas questões humanas é representado por um homem pendurado numa cruz? Estou sugerindo que a única resposta, a única hermenêutica do evangelho, é uma congregação de homens e mulheres que

creem nisso e vivem por isso.”

Lesslie Newbigin, O Evangelho em uma Sociedade Pluralista. p. 291.

Não é de surpreender que esse modo de ver esteja tendo uma ampla adesão na América do Norte. O entendimento individualista da missão traz à tona uma ênfase bíblica na comunidade. Uma igreja profundamente comprometida pela cultura requer uma nova ênfase em sua identidade contracultural. Essas novas ênfases são extremamente necessárias. A questão é saber se essa maneira de entender a missão da igreja oferece ou não recursos aos cristãos em seu chamado na vida pública da sociedade. A igreja no Ocidente não é tão marginalizada quanto a igreja primitiva; na verdade, ela tem um grande poder cultural. Isso não pode simplesmente ser ignorado como cristandade. A questão é: como o poder cultural deve ser usado de maneira fiel? Enfatizar corretamente as dimensões comunais abrirá novas perspectivas, mas não oferecerá insights para o chamado dos cristãos em sua vida cotidiana. Chamar corretamente a atenção para o lado crítico e contrário do envolvimento da igreja na cultura não ajudará o povo de Deus em sua participação necessária em seus chamados culturais – o lugar, de fato, onde essas pessoas passam a maior parte da semana.

O modo de entender reformista é uma terceira maneira de compreender o chamado cultural da igreja. A tradição reformista deseja lançar uma visão que preparará os cristãos à medida que detêm poder cultural para realizar fielmente seu chamado no mundo. Ela rejeita a postura da cristandade, que apoia o status quo; percebe a profundidade da idolatria na cultura e como ela contaminou todas as instituições, estruturas e sistemas culturais. No entanto, também acredita que as tradições da teologia da libertação e anabatista não aceitaram adequadamente o chamado de cada cristão na sociedade e como usar o poder com responsabilidade à luz do evangelho. Um tratamento reformista reconhece o bem da criação em várias estruturas culturais e está preocupado com a possibilidade da revolução acabar com o que é bom e justo, construindo estruturas ainda piores em seu lugar. Preocupa-se em trabalhar dentro das estruturas culturais para a

renovação delas. Pode ser tão radical quanto os modelos da teologia da libertação e anabatista, mas é um radicalismo de envolvimento amoroso e participação crítica.

Existem perigos. O mais óbvio é o perigo sempre presente e frequentemente percebido de domesticação e comprometimento. Há a pressão e a tentação de jogar de acordo com as regras do jogo cultural e, assim, absorver a idolatria. Tanto a tradição anabatista quanto a da teologia da libertação criticam uma posição reformista exatamente por isso. Elas acreditam que o comprometimento é inevitável e, portanto, exortam a igreja à margem a tomar uma posição. Por exemplo, o Kairos Document,[38] um documento da teologia da libertação da África do Sul, é duro sobre a posição reformista (chamando-a de "teologia da igreja") porque acredita que uma, em última análise, ficará do lado do opressor.

Um segundo perigo é uma tendência nostálgica a um retorno triunfalista à cristandade. Às vezes, ouve-se a linguagem reformista de "edificar o reino de Deus", com o entendimento de que nossas iniciativas culturais podem, em grande parte, inaugurar o reino de Deus e cristianizar a sociedade. No entanto, esses perigos não são necessariamente inerentes à tradição reformista. E, uma vez que a igreja ainda exerce grande poder cultural, é necessário usar os recursos dessa tradição para prepará-la hoje para seu engajamento na vida pública da cultura de uma forma que não seja constantiniana.

Cada uma dessas tradições tem importantes ênfases bíblicas que precisam ser reconhecidas. Além disso, Bosch está certo de que, uma vez que compartilham importantes crenças fundamentais, elas estão mais próximas umas das outras do que às vezes se pensa. E, finalmente, embora todas enfatizem temas que são relevantes em todos os contextos, certos modelos são mais apropriados para situações diferentes.

As diferentes posturas que a igreja tomou em relação a sua situação cultural são evidenciadas nos livros bíblicos de Romanos e Apocalipse. Dean Flemming

apresenta uma análise pertinente comparando Romanos 13 e Apocalipse 13: esses capítulos representam diferentes contextos sob o império romano, exigindo respostas diferentes. Embora os contextos sejam diferentes, a chave é que em ambas as situações a igreja é chamada a testemunhar o reino de Deus: “Ambos, de fato, envolvem seus mundos públicos com um objetivo missional, mas fazem isso de ângulos alternativos”. O livro de Romanos parece “encorajar os cristãos a participarem positivamente da vida da sociedade de forma redentora”.[39] Como diz James Dunn, “a boa cidadania também era uma estratégia missionária que recomendava o evangelho aos de boa vontade”.[40] Flemming observa: “Os cristãos deveriam viver seu chamado dentro das estruturas existentes da sociedade greco-romana, enquanto exibem uma visível diferença interior”; eles deveriam viver dentro dessas instituições com uma “diferença em forma de cruz” que levaria à transformação de dentro para fora.[41] Por outro lado, o Apocalipse assume uma postura mais sectária por causa das profundezas demoníacas que a idolatria alcançou. Assim, Apocalipse “lança uma crítica contracultural” e chama a igreja a um “testemunho profético e com um preço a ser pago”. Em Romanos e Apocalipse “descobrimos duas visões teológicas diferentes, mas complementares. Cada uma delas destaca um lado da relação da igreja com o império; cada uma delas mostra sensibilidade às necessidades específicas das comunidades às quais se dirigem”.[42]

A preocupação com as crescentes tradições da teologia da libertação e anabatista, que estão muito mais na tradição de Apocalipse do que na de Romanos, é que a igreja no Ocidente ainda não é marginalizada e perseguida da mesma forma que a igreja em Apocalipse. A igreja continua a exercer poder cultural. Além disso, as estruturas da cultura ocidental talvez não tenham alcançado a mesma profundidade demoníaca. Reconhecemos que a igreja está pouco a pouco sendo marginalizada, e que as estruturas econômicas globais são cada vez mais injustas e opressivas, e assim fica claro que o livro de Apocalipse tem recursos valiosos para uma igreja que vê essa tendência.[43] No entanto, grande parte da situação de Romanos ainda prevalece, e assim a igreja deve perguntar como poderia participar de forma redentora das estruturas de nossa cultura.

Romanos 13 e Apocalipse 13: esses capítulos representam diferentes contextos

sob o império romano, exigindo respostas diferentes.

O chamado dos cristãos na cultura será a principal maneira pela qual a igreja deve cumprir sua missão na cultura ocidental: “Um encontro missionário com o Ocidente terá de ser primariamente um ministério dos leigos”.[44] O principal obstáculo é que há “um profundo e persistente fracasso das igrejas em reconhecer que a principal testemunha da soberania de Cristo deve ser dada, e só pode ser dada, no trabalho secular comum de homens e mulheres leigos nos negócios, na política, no trabalho profissional, como fazendeiros, operários e assim por diante”.[45]

Nossa situação, que está em mudança, significará que a igreja terá de continuar a lutar com a forma de sua missão na esfera pública. Uma vez que o chamado da igreja na cultura significa participação, a tradição reformista pode nos dar ideias sobre como usar seu poder cultural sob a marca da cruz; uma vez que o chamado da igreja na cultura também significa resistência, as tradições da teologia da libertação e anabatista podem oferecer sabedoria no sentido de como se opor à idolatria cultural. Amar o próximo significa tanto um envolvimento positivo quanto uma resistência que assume a forma comunal e também individual. Se a igreja quiser ser fiel em seu engajamento com a vida pública da cultura ocidental, será urgente apropriar-se das percepções das várias tradições de maneiras novas e criativas.

O ENCARGO CULTURAL: UMA ANÁLISE MISSIONÁRIA DA CULTURA OCIDENTAL

Houve “todo um conjunto de textos missiológicos [...] que procurou examinar os problemas da contextualização em todas as culturas da humanidade”; mas, curiosa e lamentavelmente, “ignorou, em grande parte, a cultura que é a mais difundida, poderosa e persuasiva entre todas as culturas contemporâneas – a

saber [...] a cultura ocidental moderna".[46] De fato, os estudos de missão têm uma longa e rica tradição de analisar culturas à luz do evangelho para a tarefa missionária. Para o missionário intercultural, é essencial analisar cuidadosamente a cultura. É uma questão de vida ou morte, uma vez que um evangelho domesticado prejudicaria a iniciativa missionária. Isso é especialmente urgente no Ocidente, não apenas porque uma atitude acrítica em relação à cultura tem levado à acomodação, mas também por causa do poder e do escopo dessa cultura. E, ainda assim, surpreendentemente, o Ocidente tem sido negligenciado.

Essência religiosa da cultura. O primeiro passo necessário em uma análise missionária da cultura ocidental é desmascarar a tendência secular de nossa cultura e expor sua essência religiosa. Há uma suposição de que deixamos de ser uma sociedade religiosa na Idade Média para ser uma sociedade secular no período moderno, de que a cultura medieval era uma cultura preconceituosa baseada na fé religiosa, enquanto a moderna é uma cultura neutra baseada na razão secular. Munidos dessa suposição equivocada, antropólogos e sociólogos têm estudado a cultura fechando os olhos para a natureza religiosa dela. A religião tem sido reduzida a mais uma atividade humana que lida com deus(es), vida após a morte, questões espirituais e morais com as práticas a elas associadas. Os analistas que tomam esse caminho participam plenamente da história do Ocidente e estão simplesmente cegos para a natureza religiosa da história que abraçam.

O primeiro passo necessário em uma análise missionária da cultura ocidental é desmascarar a tendência secular de nossa cultura e expor sua essência religiosa.

"Muitas vezes, no Ocidente, o processo de inculturação tem tido tanto 'êxito' que o cristianismo se tornou nada mais que a dimensão religiosa da cultura – ao dar atenção à igreja, a sociedade ouve apenas o som de sua própria música. O

Ocidente muitas vezes tem domesticado o evangelho em sua própria cultura, tornando-o desnecessariamente estranho a todas as outras culturas.”

David J. Bosch, Transforming Mission. p. 466. [Missão Transformadora]

Essa suposição tem sido contestada por diversas pessoas, entre elas antropólogos, sociólogos, teólogos culturais, estudiosos cristãos de cosmovisões, pensadores de missões e cristãos do hemisfério sul. Philip Jenkins pergunta qual é a “maior mudança” que o cristianismo do sul trará para nossa compreensão de Deus e do mundo, e responde que é “provável que envolva nossa suposição derivada do Iluminismo de que a religião deveria ser segregada a uma esfera separada da vida, distinta da realidade cotidiana”.[47]

Falar de religião desse modo abrangente e radical é algo que se baseia em uma visão da humanidade extraída das Escrituras. Os seres humanos são, no nível mais profundo, criaturas religiosas feitas para servir a Deus em toda a sua vida individual e coletiva. Se eles se recusam a centrar sua vida no Deus vivo, não são menos religiosos; pelo contrário, servem a algum aspecto da vida da criação à qual oferecem lealdade absoluta. A Bíblia chama isso de idolatria.

Quatro metáforas foram usadas para expressar a natureza religiosa da cultura. Newbigin fala de crenças religiosas abaixo da superfície da cultura que funcionam como placas tectônicas ou como uma fundação que sustenta e dá forma aos padrões observáveis da cultura. “Incomparavelmente”, escreve ele, “a tarefa missionária mais urgente para as próximas décadas é a missão para a ‘modernidade’ [...] Ela exige o uso de bons recursos intelectuais, a fim de investigar os pressupostos inquestionáveis da modernidade e expor o credo oculto que os sustenta”.[48] Por baixo da superfície da cultura ocidental está um credo inquestionável e oculto, uma confissão religiosa de crenças, que deve ser analisado. Esse credo religioso é um “conjunto de crenças, experiências e práticas que buscam captar e expressar a natureza final das coisas, aquilo que dá

forma e significado à vida, aquilo que reivindica lealdade absoluta”.[49]

Harvie Conn fala da essência religiosa da cultura. A religião não é “uma área da vida entre muitas outras, mas principalmente uma direção da vida [...] A religião, então, torna-se o centro de integridade da cultura, sua dinâmica central como um organismo, a resposta radical totalitarista do homem-da-aliança à revelação de Deus”.[50] A religião não é simplesmente um aspecto da cultura, mas um poder central que inspira, unifica e dirige o todo (veja fig. 3).

Egbert Schuurman, um filósofo da tecnologia, usando uma terceira imagem, compara as crenças religiosas a uma raiz que envia sua seiva que produz morte ou vida por meio de todos os ramos da cultura humana. Ele acredita que “a religião não é apenas uma função simbólica entre muitas outras, mas é, antes, a raiz da qual brotam e crescem os diferentes ramos da vida e da qual eles são continuamente alimentados. A religião é de importância radical e integral para a cultura: diz respeito à raiz mais profunda da existência humana e integra a vida humana em um todo coerente”.[51]


Cultura
Física
Estética
Lingual
etc.
Espacial
DIREÇÃO RELIGIOSA DO CORAÇÃO
DIMENSÕES DA VISÃO DE MUNDO
Costumes
Costumes
Costumes

Figura 3. A essência religiosa da cultura

Por fim, o economista Bob Goudzwaard retrata a religião em termos do grande fim da cultura. Ele observa: “Qualquer tipo de cultura está, por sua vez, relacionado à questão religiosa de como as pessoas veem o significado principal de sua vida e da sociedade”.[52] Ele sugere que a cultura irá tornar absolutos certos objetivos e, em seguida, formar-se em torno desse objetivo.[53] Por exemplo, a cultura ocidental faz do crescimento econômico e da prosperidade material o objetivo da vida humana, e assim todas as outras instituições e mecanismos culturais são alistados e unificados para alcançar esse objetivo. Goudzwaard compara a cultura a uma colmeia, cujo centro é a produção de ovos pela abelha-rainha. Todas as outras atividades na colmeia são direcionadas para esse fim.[54]

Essas crenças religiosas são social e concretamente manifestadas em instituições, costumes, práticas, sistemas, símbolos e assim por diante. O sociólogo James Davison Hunter argumenta que a visão de mundo moderna que molda a cultura ocidental não se resume simplesmente a ideias, mas, em vez disso, “ideias, valores e características fundamentais da modernidade mencionados acima são ‘carregados’ por instituições específicas”.[55] Ele observa três grandes esferas de atividade humana: econômica, política, cultural. Na esfera econômica, é o capitalismo industrial que é o portador das crenças religiosas da modernidade; na política, é o Estado moderno; na cultural, é especialmente o “setor do conhecimento” – a universidade moderna, os meios de comunicação de massa, as artes, a cultura popular.

A cultura ocidental é um modelo concreto de vida que é inspirado, unificado e dirigido por uma visão religiosa predominante do que significa ser humano. Sistemas políticos, arranjos econômicos, vida familiar e conjugal, padrões de pensamento e respostas emocionais, relações sociais e demais são expressões de um credo religioso mais profundo. Uma análise missional da cultura estará preocupada em revelar esse credo e criticá-lo à luz do evangelho. Qual é o compromisso religioso da cultura ocidental?

A cultura ocidental é um modelo concreto de vida que é inspirado, unificado e dirigido por uma visão religiosa predominante do que significa ser humano.

Contar a história que nos molda. Para entender esse compromisso religioso, é necessário contar a história que nos molda. O filósofo Charles Taylor, em seu livro A Secular Age, examina a mudança que ocorreu entre 1500 a 2000 em que a cultura ocidental se tornou secular. Ele enfatiza que contar uma história para mostrar seu ponto de vista é "indispensável": "Para chegarmos aonde estamos, temos de voltar e contar a história apropriadamente. Nosso passado está sedimentado em nosso presente, e estamos fadados a errar na identificação de nós mesmos, desde que não possamos fazer justiça ao lugar de onde viemos. É por isso que a narrativa não é um extra opcional, por isso que acredito que tenho de contar uma história aqui".[56] Identificarei as crenças religiosas da cultura ocidental, esboçando o esqueleto de uma história.

Surgem no contexto da história ocidental duas declarações de credo que poderiam ser qualificadas como confissões sucintas de fé. A primeira articula o humanismo que está na essência da cultura ocidental. Friedrich Nietzsche (1844–1900) pergunta: "Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses"? Em "A parábola do homem louco", um louco faz a surpreendente acusação de que matamos Deus. Nietzsche aqui se refere ao Iluminismo do século 18, quando a cultura ocidental excluiu Deus da vida pública. "Como nos consolar a nós, assassinos de todos os assassinos?", pergunta o louco. Ele responde com outra pergunta: "Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses para ao menos parecer dignos dele?".

Se não há Deus, então, não há Criador para dar o sentido da vida humana, para ordenar a criação ou para dar padrões universalmente válidos de certo e errado, verdadeiro e falso, bom e mau. Os seres humanos devem entrar nesse papel do Criador, definir o propósito da vida, construir a ordem e tornar-se o juiz supremo

do certo, do verdadeiro e do bom. Se não há Deus, aliás, não há um Soberano para dar sentido à história e guiá-la a seu objetivo. A humanidade agora deve assumir tal tarefa. E, finalmente, se não há Deus, então, não há Salvador para libertar nosso mundo do mal. Novamente, os seres humanos devem assumir esse papel e se salvar com seus próprios recursos. O humanista Corliss Lamont diz que o humanismo "nos atribui nada menos do que a tarefa de sermos nosso próprio salvador e redentor".[57]

O louco pergunta com descrença: "Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte?". O horizonte oferecido por uma história, moldada, de certo modo, pela Bíblia, que deu sentido à vida humana no Ocidente por séculos, foi apagado. Agora, nesse vazio espiritual, a humanidade ocidental deve "criar uma narrativa a partir da qual possa dar sentido às coisas. As pessoas devem projetar um horizonte diferente daquele que foi apagado".[58] Nessa história, a humanidade desempenha o papel de criador, soberano e salvador.

Agora vivemos em uma época diferente. Houve uma "mudança antropocêntrica"[59] e, por isso, vivemos em uma "era secular" na qual já não encontramos Deus no mundo natural ou social: um universo mecanicista esvazia o mundo natural do propósito, da ação e da presença de Deus; uma sociedade secular remove as normas, o significado e a presença de Deus da esfera humana cultural e social; um mundo desencantado desprovido de Deus e das forças espirituais, religiosas e morais substitui um mundo "encantado" no qual a ação e a presença intencionais de Deus são assumidas, e a história do progresso da humanidade como o propulsor substitui a lei e o propósito providenciais de Deus na história.[60] Taylor chama esse novo mundo que os ocidentais habitam de "humanismo exclusivo".[61]

Uma segunda declaração de credo, feita por Francis Bacon no século 17, deixa claro que o humanismo do Ocidente é racionalista ou científico: scientia potestas est ("conhecimento é poder"). Conhecimento é poder em dois sentidos. No primeiro sentido, uma vez que o método científico permite que os seres humanos conheçam as leis da criação não humana, esses métodos podem ser traduzidos

em controle tecnológico para dominar a natureza para nosso uso social. No segundo sentido, uma vez que a razão científica revela as leis das várias dimensões sociais da vida, podemos formar uma sociedade mais racional.

O humanismo encontra suas raízes em escolhas religiosas que remontam aos gregos. O humanismo da Grécia e de Roma foi preservado em uma síntese com o cristianismo medieval por quase um milênio. O Renascimento do século 15 foi uma virada para o mundo moderno, uma vez que supostamente "quebrou as algemas da tradição, da religião e da superstição com o martelo de um humanismo forjado na Grécia e em Roma".[62] O filósofo católico romano Romano Guardini formularia, pertinentemente, três pontos cardeais do mundo moderno que surgiram nessa época: natureza, indivíduo e cultura.[63] A chave para entender esses três conceitos é "autonomia", que se refere a uma compreensão da criação, da vida humana e do desenvolvimento cultural como algo à parte de Deus e de sua autoridade. A criação não humana é removida da presença e do controle de Deus e se torna independente e, assim, torna-se "natureza".[64] Da mesma forma, a pessoa se torna um "indivíduo", uma vez que a vida humana é definida à parte do propósito e das normas de Deus e, em vez disso, traz "a lei da existência dentro de si".[65] A "cultura" é o domínio autônomo da humanidade e o controle sobre a natureza para moldá-la para seus propósitos.[66] É essa vontade de dominação que levará à idolatria da ciência, da tecnologia, do crescimento econômico e da abundância material nos próximos séculos.

A revolução científica deu um método ao mundo ocidental que lhe possibilitaria entender sua autonomia e controlar o mundo. No início da revolução científica, o ímpeto cristão era mais formativo em termos culturais do que o humanismo emergente; no final dela, o humanismo era a fé dominante, incorporando a ciência em sua categoria. Duas coisas contribuíram para esse triunfo: a oposição reacionária da igreja aos pioneiros da ciência, que pareciam indicar a irrelevância do cristianismo para o emergente mundo científico, e as guerras religiosas do século 17, que pareciam provar que a fé cristã era uma fé cultural indigna que só produzia violência enquanto a ciência podia alcançar a unidade. À medida que a revolução científica chegava ao fim, o "Ocidente 'perdeu sua fé' – e encontrou uma nova fé na ciência e no homem".[67]

Durante o Iluminismo do século 18, essa fé histórica amadureceu, e o credo do humanismo moderno foi forjado. A crença dominante era um compromisso de fé com o progresso. O livro Cidade de Deus, de Agostinho, havia estampado na cultura ocidental uma forma narrativa para o mundo com a noção do movimento da história em direção à cidade de Deus. Os escritores do Iluminismo substituíram o governo providencial de Deus sobre a história pela noção de progresso. A fé é colocada na capacidade humana de construir um mundo melhor. O historiador Ronald Wright refere-se a isso como "religião secular".[68]

O impacto da história cristã também permanece evidente durante o século 18 nas imagens bíblicas de paraíso que moldam a imaginação otimista de muitos escritores durante esse período. E qual é a principal característica da boa vida no paraíso? O teólogo Lawrence Osborn observa corretamente que, para os ar-quitetos econômicos e sociais do Ilumi-nismo, "o progresso é identificado com o crescimento econômico" e, portanto, "a economia [é] o principal instrumento na busca da felicidade pela modernidade".[69] A prosperidade material e a liberdade para buscá-la e desfrutá-la – esse é o paraíso secular para o qual o Ocidente agora é dirigido.

Como chegar a esse paraíso? A noção medieval de providência é substituída por um entendimento de que a humanidade é agora o principal agente no progresso histórico. A capacidade humana que pode nos levar da melhor forma a esse mundo materialmente abundante é a razão. A humanidade "é capaz, guiada apenas pela luz da razão e da experiência, de aperfeiçoar a boa vida na Terra".[70] Uma vez libertada da religião, da tradição e da fé, a razão científica pode ser empregada para controlar, prever e modelar o mundo de acordo com a vontade autônoma da humanidade.

Compreende-se melhor esse mundo, primeiro, quando a razão científica discerne as leis naturais da criação não humana e as traduz para o controle tecnológico. Dessa forma, a humanidade poderia ser o "senhor e dono da natureza".[71] Mas, segundo, se a razão científica pudesse discernir as leis inseridas na política, na

sociedade, na economia, no direito e na educação, análogas à lei física, então, essas leis também poderiam ser controladas para produzir uma sociedade mais racionalmente ordenada. Essas esferas da sociedade estão esvaziadas de Deus, das normas e dos propósitos dele e, em vez disso, carregam uma racionalidade interna para cada esfera – o máximo lucro dentro da esfera econômica, direitos que dão o maior benefício à maior fatia da esfera política, e assim por diante.[72] Formar uma sociedade secular de acordo com a racionalidade humana pode "alterar a natureza humana e criar um paraíso na terra".[73]

Nesse contexto, Adam Smith (1723–1790) articulou sua visão de progresso para um mundo melhor de prosperidade material. Ele foi primeiro um filósofo moral, e uma de suas principais preocupações em uma situação de privação econômica era aumentar os bens para que pudessem ser distribuídos aos pobres. Para que isso acontecesse, era necessário cercar duas forças: a divisão do trabalho e a acumulação de capital. O mercado seria o mecanismo que coordenaria essas forças para o melhoramento material da humanidade. Assim, o mercado, somado à tecnologia inovadora, torna-se uma chave para o futuro próspero da humanidade.

Se a visão do Iluminismo é verdadeira, então "o estabelecimento de novas instituições sociais não é uma tediosa tarefa incidental, mas uma necessidade extrema e um elevado imperativo ético. Nesse caso, o caminho estreito para o paraíso perdido só pode ser o caminho da revolução social".[74] As revoluções dos séculos 19 e 20 – Industrial, Francesa, Norte-Americana, Democrática, Marxista – buscaram adequar a sociedade a essa fé iluminista.

A Revolução Industrial começou a implementar a visão econômica do Iluminismo de Adam Smith. Mas ela fez muito mais, no entanto, do que reorganizar a produção econômica: moldou uma nova sociedade em torno da vida econômica, o mundo do capitalismo industrial. Sobre essa forma social emergente, o teólogo David Wells diz: "O capitalismo reorganizou com êxito a estrutura social para os propósitos de fabricação, produção e consumo [...] Em suma, mudou o formato de nosso mundo".[75]

A confiança no progresso rumo à abundância material e a uma economia crescente por meio da inovação tecnológica e do livre mercado atingiu seu auge no final do século 19. O sociólogo Morris Ginsberg observa que o "auge da história da crença no progresso foi alcançado no fim do século 19 [...] Deve-se sua ampla prevalência ao otimismo inspirado pelos triunfos da ciência aplicada, que se tornaram visíveis nos surpreendentes avanços obtidos com as comodidades técnicas da vida".[76]

Discernir os espíritos religiosos de hoje. Podemos discernir três espíritos em ação hoje no Ocidente que surgiram durante o século 20: pós-modernidade, globalização econômica e consumismo. O século 20 aplicou alguns golpes fortes na confiança no progresso humano. Numerosos problemas e crises pareciam deixar claro que a história do progresso não estava funcionando – entre eles a destruição ambiental, a pobreza crescente, a ameaça nuclear, o colapso econômico, os problemas sociais e os distúrbios psicológicos. Esse desafio generalizado à fé do Iluminismo é conhecido como "pós-moderno". "Existem aqueles – e este é o âmago do pensamento filosófico pós-modernista – que insistem que devemos, em nome da emancipação humana, abandonar completamente o projeto do Iluminismo".[77]

Um espírito pós-moderno desafiou numerosas dimensões do argumento do Iluminismo: seu otimismo que acreditava que os seres humanos poderiam construir um mundo melhor e mais próspero; seu compromisso com a centralidade da razão universal na definição da natureza da humanidade; sua confiança na objetividade do conhecimento; sua fé de que uma única proposta poderia moldar a sociedade; as injustiças criadas por essa proposta e seu secularismo naturalista. Um novo espírito permeia a cultura ocidental. Uma nova geração já não acredita em grandes propostas de progresso. Ela não confia na razão para chegar à verdade. Suspeita de reivindicações exclusivas da verdade e tende à aceitação pluralista de muitas versões da verdade. Suspeita da autoridade e é sensível às injustiças do humanismo.

No entanto, mesmo enquanto um crescente espírito pós-moderno protesta contra a visão do Iluminismo, o progresso permanece resiliente em sua forma liberal como a fé operante da civilização ocidental. O historiador e crítico social Christopher Lasch analisa esse fenômeno interessante. Ele sugere que hoje “é em Adam Smith e em seus antecessores imediatos [...] que devemos procurar o significado interno da ideologia progressista”.[78]

O conceito de progresso só pode ser defendido contra a crítica inteligente quando postulamos uma expansão indefinida de desejos, um aumento constante no padrão geral de conforto e a incorporação das massas à cultura da abundância. É somente dessa forma que a ideia de progresso sobreviveu aos rigores do século 20. Versões mais extravagantes da fé progressista [...] entraram em colapso há muito tempo; mas a versão liberal mostrou-se surpreendentemente resistente aos choques do otimismo fácil, administrado em rápida sucessão pelos eventos do século 20.[79]

Lasch apresenta ainda uma compreensão da disseminação global dessa visão de mundo: “Ela só restou para completar a revolução capitalista, tornando as ‘bênçãos do lazer’ disponíveis para todos'.[80] De fato, a globalização é a disseminação dessa nova forma econômica da visão de mundo moderna em todo o mundo. A economista Jane Collier comenta sobre esse desenvolvimento:”Precisamente porque a cultura do economicismo é uma quase-religião, com a pretensão de englobar a totalidade da vida e de trazer felicidade e realização, nós nos vemos obrigados, de um ponto de vista cristão, a denunciá-la como uma idolatria desumanizadora'.[81]

A globalização econômica gerou grande riqueza, mas essa riqueza foi distribuída de forma desigual. Existe uma "globalização assimétrica',[82] pela qual a pobreza extrema existe ao lado de uma cultura de consumo excessiva em que um quinto da população representa metade do consumo. Assim, o outro lado da moeda da globalização econômica é uma sociedade de consumo no Ocidente.

O sociólogo Steven Miles acredita que no Ocidente “o consumismo parece ter se tornado parte integrante da própria essência da vida moderna [...] E o paralelo com a religião não é acidental. O consumismo é [...], sem dúvida, a religião do final do século 20'.[83] Durante o século 20, o consumismo como modo de vida foi concebido à medida que os fabricantes criavam produtos para estragar ou ser inutilizáveis rapidamente (obsolescência programada) e à medida que a publicidade instilava insatisfação, novos desejos, a necessidade de ter algo um pouco mais novo, um pouco melhor, um pouco mais cedo do que o necessário (obsolescência perceptível). Hoje, o consumismo é talvez o espírito mais poderoso em ação no Ocidente, penetrando e moldando completamente a vida cultural ocidental. É um consumo de bens e experiências. De fato,”o capitalismo de consumo, tanto para o bem quanto para o mal, é uma realidade difundida e fundamental de nossos dias'.[84] A igreja que tem o compromisso de viver as boas-novas do reino de Deus em meio a esse tipo de cultura não pode permanecer contente com o status quo. Uma cultura de consumo produz um consumo excessivo por alguns enquanto outros sofrem privações, ameaça o meio ambiente como também o bem-estar daqueles que são controlados por ela e cria um caráter ímpio.

Hoje, o consumismo é talvez o espírito mais poderoso em ação no Ocidente, penetrando e moldando completamente a vida cultural ocidental.

Uma comunidade de contraste no Ocidente. A igreja é chamada a oferecer o evangelho em sua vida, em suas palavras e ações a uma comunidade escravizada pela idolatria desumanizadora. A igreja ocidental pode fazer isso apenas se for uma comunidade de contraste. Como seria uma comunidade de contraste no século 20?

A lista a seguir parte diretamente daquilo que acredito serem, por um lado, as correntes espirituais mais urgentes de nossa cultura que a igreja deve desafiar e cumprir em sua própria vida. Em outras palavras, essa lista é bastante contex-

tual: é assim que uma igreja fiel ao evangelho nesse contexto particular poderia parecer uma atraente comunidade alternativa em contraste com as correntes religiosas da cultura ocidental e em cumprimento delas. Contra quais correntes espirituais em nossa cultura devemos nos posicionar? O que essas correntes espirituais revelam sobre a fome religiosa de nossos contemporâneos para a qual nossa vida pode ser uma boa notícia? Quais áreas de uma comunidade de contraste precisam ser enfatizadas hoje? A título de ilustração, listo brevemente dezoito características de uma comunidade de contraste na cultura ocidental. Ela será uma comunidade:

• de amor altruísta em um mundo de interesse próprio

• de sabedoria em um mundo onde se proliferam conhecimento e tecnologia da informação

• de justiça em um mundo de injustiça econômica

• de cuidado com a criação em um mundo de destruição ecológica

• de humildade em um mundo de comportamento arrogante, hedonista e egocêntrico

• de paciência em um mundo de satisfação imediata

• de compaixão em um mundo entorpecido pela superexposição à violência e à tragédia

• de alegria em um mundo dominado por uma busca frenética e hedonista de prazer

• de ação de graças em um mundo de direitos

• de autocontrole e fidelidade conjugal em um mundo saturado de sexo

• de verdade (em humildade e ousadia) em um mundo de incerteza

• que vive momento a momento na presença de Deus em um mundo secular

• de generosidade em um mundo de consumo

• de simplicidade (suficiência) em um mundo de excesso

• de perdão em um mundo de competição, violência, rancor e vingança

• de louvor em um mundo de narcisismo

• de esperança em um mundo de desespero e saciedade no consumo

• de comunicação edificante em um mundo de palavras destrutivas

• de compromisso em um mundo de apatia

LEITURA ADICIONAL

Bosch, David. Believing in the Future; Toward a Missiology of Western Culture. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995.

Newbigin, Lesslie. The Other Side of 1984; Questions for the Churches. Genebra: Conselho Mundial de Igrejas, 1983.

_____. Foolishness to the Greeks; lhe Gospel and Western Culture. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

_____. O evangelho em uma sociedade pluralista. Viçosa: Editora Ultimato, 2016.

Shenk, Wilbert. Write the Vision; lhe Church Renewed. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995.

QUESTÕES PARA DISCUSSÃO

1. O que você acha da ideia de uma “missiologia da cultura ocidental”? Explique por que você concorda ou não com Newbigin que essa é a tarefa mais urgente que a igreja tem pela frente hoje.

2. Você acredita que a igreja ocidental é, de fato, “um caso avançado de sincretismo”? Por quê?

3. Como o tema deste capítulo pode ser comunicado ao cristão comum que não estuda teologia de forma acadêmica?

TEMAS PARA DISSERTAÇÃO

1. Resuma brevemente o encargo teológico, eclesiástico ou cultural de uma missiologia da cultura ocidental e explique sua importância para a formação de uma igreja fiel no Ocidente hoje.

2. Hoje há muita discussão sobre a natureza do evangelho. Avalie a maneira como o evangelho é descrito neste capítulo. Como nossa visão do evangelho afeta nossa compreensão e prática de missão?

3. Por que é tão importante entender a natureza religiosa da cultura? O que está

dificultando isso hoje?

▪

Devo as ideias sobre “bendito reflexo” e “ação reflexiva” a Wilbert Shenk em correspondência privada.↩

Lesslie Newbigin, “Culture of Modernity”, em Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives, org. Karl Müller et al. (Mar yknoll, NY: Orbis Books, 1997), p. 98.↩

Lesslie Newbigin, Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), p. 3.↩

Lesslie Newbigin, “lhe Christian Message versus ‘Modern’ Culture”, em Mission in the 1990s, org. Gerald H. Anderson, James M. Phillips e Robert T. Coote (Grand Rapids: Eerdmans; New Haven: Overseas Ministries Study Center, 1991), p. 26.↩

Ian Barns, “Christianity in a Pluralist Society: A Dialogue with Lesslie Newbigin”, St. Mark’s Review 158 (inverno de 1994): 29.↩

Veja Michael W. Goheen, “Is Lesslie Newbigin’s Model of Contextualization Anticultural?”, Mission Studies 19, n° 2 (2002): 136-58.↩

Lesslie Newbigin, Trinitarian Doctrine for Today’s Mission (1963; repr., Carlisle: Paternoster, 1998), p. 46.↩

Wilbert R. Shenk, Write the Vision: The Church Renewed (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995), p. 87.↩

Ibid., p. 94.↩

Lesslie Newbigin, The Other Side of 1984: Questions for the Churches (Genebra: WCC, 1983), p. 22-23.↩

Lesslie Newbigin, “lhe Bible and Our Contemporary Mission”, Clergy Review 69, n° 1 (1984): 11.↩

John Carroll, The Existential Jesus (Brunswick, VIC: Scribe Publications, 2008), p. 7.↩

Richard Bauckham, God and the Crisis of Freedom: Biblical and Contemporary Perspectives (Louisville: Westminster John Knox, 2002), p. 64-65.↩

N. T. Wright, Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church (Nova York: HarperCollins, 2006), p. 197 [Surpreendido pela esperança. Viçosa:Editora Ultimato, 2009].↩

Ibid., p. 200-201.↩

N. T. Wright, Bringing the Church to the World: Renewing the Church to Confront the Paganism Entrenched in Western Culture (Mineápolis: Bethany House, 1992), p. 150.↩

Wright, Surprised by Hope, p. 265-66 [Surpreendido pela esperança. Viçosa: Editora Ultimato, 2009].↩

Lesslie Newbigin, “lhe Christian Layman in the World and in the Church”, National Christian Council Review 72 (1952): 186.↩

David J. Bosch, Believing in the Future: Toward a Missiology of Western Culture (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995), p. 30.↩

N. T. Wright, What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity? (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 108.↩

John G. Stackhouse Jr., prefácio de Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion? org. John G. Stackhouse Jr., (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), p. 9.↩

Veja Michael W. Goheen, A Light to the Nations: The Missional Church and the Biblical Story (Grand Rapids: Baker Academic, 2011) [A igreja missional na Bíblia: luz para as nações. São Paulo: Vida Nova, 2014].↩

Wilbert Shenk, prólogo para Images of the Church in Mission, de John Driver (Scottsdale, PA: Herald Press, 1997), p. 9.↩

Shenk, Write the Vision, p. 34.↩

Ibid., p. 3.↩

Hendrick Kraemer, The Communication of the Christian Faith (Filadélfia: Westminster, 1956), p. 36.↩

John F. Kavanaugh, Following Christ in a Consumer Society: The Spirituality of Cultural Resistance (ed. rev.; Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), p. 127.↩

Konrad Raiser, “Gospel and Cultures”, International Review of Mission 83, nº 331 (outubro de 1994): 623-29.↩

Newbigin, The Other Side of 1984, p. 23.↩

Brian J. Walsh e Sylvia C. Keesmat, Colossians Remixed: Subverting the Empire (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), p. 168.↩

Wendell Berry, “Christianity and the Survival of Creation”, em Sex, Economy, Freedom and Community: Eight Essays (Nova York: Pantheon Books, 1993), p. 114.↩

Walsh e Keesmat, Colossians Remixed, p. 147-168.↩

David Bosch, “God’s Reign and the Rulers of This World: Missiological Reflections on Church-State Relationships”, em The Good News of the Kingdom: Mission Theology for the Third Millennium, org. Charles van Engen, Dean S. Gilliland e Paul Pierson (Mar yknoll, NY: Orbis Books, 1993), p. 89-95.↩

Bosch, Believing in the Future, p. 34.↩

Veja, por exemplo, Stanley Hauerwas e William H. Willimon, Resident Aliens: A Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know That Something Is Wrong (Nashville: Abingdon, 1989); Douglas John Hall. The End of Christendom and the Future of Christianity (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 997).↩

Bosch, “God’s Reign”, p. 92.↩

Ibid.↩

O Documento Kairós (1985) é uma declaração teológica de uma tradição negra da teologia da libertação que desafiou as injustiças do apartheid na África do Sul durante o estado de emergência em 1985. Ele critica a “teologia do Estado” (cristandade) e a “teologia da igreja” (reformista), e pede uma “teologia profética” (teologia da libertação). (Disponível em www. sahistory.org.za/archive/challenge-church-theological-comment-political-crisis-south-africa-kairos-document-1985)..)↩

Dean Flemming, Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005), p. 289-290.↩

James D. G. Dunn, The Theology of Paul the Apostle (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), p. 679-680.↩

Flemming, Contextualization, p. 149.↩

Ibid., p. 290-291.↩

Veja ibid., p. 266-295. Veja também: Richard Bauckham, Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), p. 83-112.↩

Bosch, Believing in the Future, p. 59.↩

Lesslie Newbigin, "lhe Work of the Holy Spirit in the Life of the Asian Churches', em A Decisive Hour for the Christian World Mission, org. Norman Goodall et al. (Londres: SCM Press, 1960), p. 28.↩

Newbigin, Foolishness to the Greeks, p. 2-3.↩

Jenkins, Philip, The Next Christendom: The Coming of Global Christianity (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 141 [A próxima cristandade. Rio de Janeiro: Record, 2004].↩

Lesslie Newbigin, "Gospel and Culture – But Which Culture?', Missionalia 17, nº 3 (1989): 214.↩

Newbigin, Foolishness to the Greeks, p. 3.↩

Harvie Conn, "Conversion and Culture: A lheological Perspective with Reference to Korea', em Down to Earth: Studies in Christianity and Culture, org. John Stott e Robert Coote (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 149-150.↩

Egbert Schuurman, "lhe Challenge of Islam's Critique of Technology', em Gospel and Globalization: Exploring the Religious Roots of a Globalized World, org. Michael W. Goheen e Erin G. Glanville (Vancouver: Regent College Press, 2009), p. 199.↩

Bob Goudzwaard, Capitalism and Progress: A Diagnosis of Western Society, trad. Josina Van Nuis Zylstra (Toronto: Wedge Publishing; Grand Rapids: Eerdmans, 1979), p. 7.↩

Ibid. Veja também Bob Goudzwaard, Mark Vander Vennen e David Van Heemst, Hope in Troubled Times: A New Vision for Confronting Global Crises (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), p. 31-45.↩

Goudzwaard, Capitalism and Progress, p. 87-88.↩

James Davison Hunter, "What Is Modernity? Historical Roots and Contemporary Features', em Faith and Modernity, org. Philip Sampson, Vinay Samuel e Chris Sugden (Oxford: Regnum Books, 1994), p. 18. Veja também To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World, de Hunter (Oxford: Oxford University Press, 2010).↩

Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), p. 29 [Uma era secular. São Leopoldo: Unisinos, 2010].↩

Corliss Lamont, The Philosophy of Humanism (1949; 8ª ed.; Amherst, NY: Humanist Press, 1997), p. 309.↩

Goudzwaard, Vander Vennen e Van Heemst, Hope in Troubled Times, p. 37.↩

Taylor, Secular Age, p. 221-69 [Uma era secular. São Leopoldo: Unisinos, 2010].↩

Ibid., p. 2, 25-27.↩

Ibid., p. 19-21, 26-28.↩

Philip Sampson, "lhe Rise of Postmodernity', em Sampson, Samuel e Sugden, Faith and Modernity, p. 33.↩

Romano Guardini, The World and the Person, trad. Stella Lange (Chicago: Henry Regnery, 1965); originalmente publicado como Welt und Person: Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen (Würzburg: Werkbund-Verlag, 1939).↩

Ibid., p. 11.↩

Ibid., p. 9.↩

Ibid., p. 11.↩

Richard Tarnas, The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View (Nova York: Ballantine, 1991), p. 320 [A epopeia do pensamento Ocidental: Para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999].↩

Ronald Wright, A Short History of Progress (Toronto: House of Anansi Press, 1994), p. 4 [Uma breve história do progresso. Rio de Janeiro: Record, 2007].↩

Lawrence Osborn, Restoring the Vision: The Gospel and Modern Culture (Londres: Mowbray, 1995), p. 46, 57.↩

Carl Becker, The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers (New Haven: Yale University Press, 1932), p. 31.↩

René Descartes, Discourse on Method, trad. Donald A. Cress (3a. ed.; Indianapolis: Hackett, 1993), p. 3 [Discurso do método. São Paulo: Abril Cultural, 1979].↩

Taylor, Secular Age, p. 2 [Uma era secular. São Leopoldo: Unisinos, 2010].↩

John B. Bury, The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth (Nova York: Dover, 1932), p. 205.↩

Goudzwaard, Capitalism and Progress, p. 50-51.↩

David F. Wells, God in the Wasteland: The Reality of Truth in a World of Fading Dreams (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 8.↩

Morris Ginsberg, Essays in Sociology and Social Philosophy, vol. 3, Evolution and Progress (Londres: Heinemann, 1961), p. 8.↩

David Harvey, The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change (Oxford: Basil Blackwell, 1989), p. 14 [Condição pós-moderna. São Paulo: Loyola, 1992].↩

Christopher Lasch, The True and Only Heaven: Progress and Its Critics (Nova York: Norton, 1991), p. 54.↩

Ibid., p. 78.↩

Ibid., p. 78-79.↩

Jane Collier, "Contemporary Culture and the Role of Economics', em The Gospel and Contemporary Culture, org. Hugh Montefiore (Londres: Mowbray, 1992), p. 122.↩

Joseph E. Stiglitz, Making Globalization Work (Nova York: Norton, 2006), p. 62 [Globalização: como dar certo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007].↩

Steven Miles, Consumerism: As a Way of Life (lhousand Oaks, CA: Sage Publications, 1998), p. 1.↩

Rodney Clap, "Why the Devil Takes VISA: A Christian Response to the Triumph of Consumerism', Christianity Today 40, n° 11 (7 out. 1996): 21 (disponível em: www.ctlibrary. com/ct/1996/october7/6tb018.html)..)↩

9

UM CONFRONTO MISSIONÁRIO COM AS RELIGIÕES DO MUNDO

HÁ POUCO MAIS de meio século, Hendrik Kraemer previu que a igreja estava caminhando para um verdadeiro confronto missionário com as grandes religiões não cristãs. “Até agora”, disse ele, “as outras grandes religiões não cristãs e a igreja cristã, por assim dizer, só se encontraram de passagem. Apesar dos louváveis esforços individuais, nunca houve um real confronto de forma sincera e justa. O grande confronto entre a igreja cristã como um todo com as grandes religiões [...] ainda nos aguarda”.[1] Chegou a hora. E os fatores que precipitam tal encontro só continuarão a se intensificar. Essa é uma das questões urgentes que a igreja cristã enfrenta hoje.

UMA QUESTÃO URGENTE

Pelo menos quatro fatores tornam urgente a questão do confronto missionário com as religiões do mundo.

A expansão da pluralidade. Os processos econômicos e tecnológicos da globalização expandiram-se exponencialmente na última metade do século 20 e agora unificam o mundo. Uma das consequências tem sido grandes migrações de pessoas por todo o mundo. Essa interdependência global e a grande migração significam que os adeptos das grandes religiões agora vivem muito próximos uns dos outros. A pluralidade religiosa tornou-se um fenômeno global. Enquanto no passado a igreja no Ocidente podia ignorar seguramente

as reivindicações rivais das religiões do mundo porque estavam geograficamente distantes, hoje, cada vez mais, a igreja vive em estreita proximidade e constante interação com adeptos de outras crenças. A vitalidade dessas religiões do mundo tornou-se mais evidente para a igreja no Ocidente, assim como seu dramático ressurgimento mundial em número e no zelo missionário. A igreja já não pode ignorar ou subestimar outras religiões como fez no passado.

A igreja já não pode ignorar ou subestimar outras religiões como fez no passado.

O Sul global: uma minoria cristã em meio a um mar de pluralidade religiosa. A igreja no sul global cresceu ao longo do século 20 e agora constitui a maioria numérica absoluta da igreja cristã mundial. Mas na Ásia, por exemplo, a igreja representa menos de 9% da população em um continente onde as religiões muito maiores – islamismo, hinduísmo e budismo – estão crescendo. Dessa forma, a igreja emergente no hemisfério sul vive em meio a tradições religiosas poderosas e antigas, e sua situação levanta a questão urgente da fidelidade no contexto do pluralismo religioso. Um confronto fiel com essas religiões não é um mero exercício acadêmico; é uma questão de vida ou morte.

Além disso, existe uma compreensão diferente da religião no mundo não ocidental. A religião no Ocidente pós-iluminismo é considerada um departamento da vida pessoal que diz respeito a coisas como adoração, oração, textos sagrados, sistemas éticos, crenças sobre Deus e a vida após a morte. Como tal, pertence à esfera pessoal e privada. No entanto, “a linha nítida que a cultura ocidental moderna traçou entre assuntos religiosos e assuntos seculares é em si uma das peculiaridades mais significativas de nossa cultura e seria incompreensível para a grande maioria das pessoas que não entraram em contato com essa cultura”.[2] Em outras culturas, a religião é uma visão abrangente que inspira, direciona e unifica toda a vida humana. Essa compreensão da religião, que de

fato está mais próxima de uma visão bíblica, dificulta consideravelmente a questão do pluralismo religioso e de um testemunho cristão fiel. Nossas diferenças religiosas têm implicações para a vida pública que compartilhamos.

▪

"A igreja cristã é, como nunca antes desde 312 depois de Cristo, desafiada pela existência e vitalidade das religiões não cristãs, porque a crescente interdependência em todos os campos da vida no mundo de hoje exerce essa pressão sobre nós. Há um século poderíamos ignorar sua existência. Elas pareciam irrelevantes para a curva dominante da história, tão notoriamente incorporada ao mundo ocidental. Hoje é impossível ignorá-las; e seu desenvolvimento, para o bem ou para o mal, afetará todas as outras partes do mundo. Alguns pequenos sinais disso [...] já são visíveis."

Hendrik Kraemer, Religion and the Christian Faith. p. 23.

▪

Ideologia do pluralismo religioso. Uma terceira razão que torna essa questão urgente é que a existência da pluralidade religiosa resultou em uma ideologia de pluralismo religioso. Agora é comum celebrar a pluralidade religiosa como uma conjuntura enriquecedora e ignorar as alegações de verdade de qualquer uma das tradições religiosas.

Diversas dinâmicas fomentaram esse pluralismo religioso.[3] Na cultura ocidental, a religião foi relegada à esfera privada da vida. Um espírito relativista predominante reduz a religião a uma questão de gosto pessoal ou preferência individual, em vez de uma visão abrangente da vida que faz afirmações da verdade sobre o mundo. Exacerbar esse relativismo é uma segunda dinâmica: a problemática história da relação entre o chamado Ocidente cristão e outras partes do mundo. Nosso passado imperialista e nossa arrogância cultural deram lugar a um sério sentimento de culpa e constrangimento. Qualquer reivindicação à

verdade parece evocar imediatamente nosso passado coercivo.

As crises globais e a frágil interdependência do mundo. Um quarto fator que torna urgente a questão do confronto missionário é o que pode ser considerado um elemento genuinamente novo em nossa atual situação. As tensões religiosas têm intensificado crises ecológicas, políticas, econômicas e militares que ameaçam o próprio futuro de nosso planeta. De fato, uma análise das discrepâncias e locais de conflito em todo o mundo deixa claro que essas crises se encontram nas fronteiras entre pessoas com crenças religiosas diferentes. Em tal situação, uma tolerância relativista é vista como a única esperança de paz e cooperação que garantirá um futuro global. Qualquer pretensão à verdade parece apenas estimular a tensão que põe em perigo nosso planeta frágil e interdependente.

Hoje o pluralismo religioso constitui um dos maiores desafios para a missão da igreja. No entanto, essa não é a primeira vez que a igreja teve de realizar sua missão em um contexto pluralista. Na verdade, a igreja nasceu em um ambiente no qual havia muitos senhores e muitos deuses (veja 1Co 8.5), e continuou a enfrentar esse desafio muitas vezes em sua história.[4] No entanto, hoje a peculiar combinação de fatores esboçados de maneira concisa aqui torna essa questão particularmente urgente. Calvin Shenk diz com razão: “A pluralidade religiosa representa um problema para as igrejas cristãs e para a teologia cristã. Essa não é uma questão nova, mas nos últimos anos adquiriu um novo significado e urgência [...] Nenhuma outra questão apresenta mais desafios do que a questão entre a fé cristã e outras crenças”.[5]

A POSTURA CORRETA EM MEIO AO PLURALISMO RELIGIOSO: UM CONFRONTO MISSIONÁRIO

Nesse contexto, as questões urgentes que a igreja enfrenta hoje são: “O que significa ser fiel ao evangelho no contexto de pluralidade religiosa? Qual é a

postura correta que a igreja deve tomar em meio ao mar de diferentes conciliações religiosas?" Uma postura fiel para a igreja cristã em relação às grandes religiões do mundo será a do confronto missionário. Já falei em um capítulo anterior sobre o confronto missionário, mas aqui farei mais alguns comentários importantes sobre o assunto.

O "confronto missionário" é o que se dá entre compromissos religiosos definitivos e abrangentes que moldam diferentes estilos de vida. A palavra "confronto" defende um firme compromisso com afirmações definitivas e amplas, e impede a acomodação de qualquer visão religiosa em outra visão mais definitiva e abrangente. Elas podem se opor apenas por meio de um confronto. A palavra "missionário" defende uma abordagem convidativa e atraente, e impede um encontro violento e coercivo. Um confronto missionário com outras religiões apoia-se em uma base dupla: o amplo escopo do evangelho e a compreensão da religião como uma visão integral e um estilo de vida.

Uma postura fiel para a igreja cristã em relação às grandes religiões do mundo será a do confronto missionário.

O escopo abrangente do evangelho e o escopo abrangente da religião. O evangelho é uma mensagem de que na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo Deus revelou e realizou a salvação do mundo inteiro e de todos os povos. A alegação do evangelho é de validade universal; é verdade para todas as pessoas em todos os lugares e em todos os momentos. A alegação é também de autoridade total; é verdade para toda a vida. O problema é que na cultura ocidental a religião tem sido reduzida a práticas e crenças associadas à relação transcendente ou a uma relação privada de Deus com a alma imortal. A religião – privatizada, individualizada, espiritualizada, confinada ao futuro – é separada da maior parte da vida.

Essa visão de religião prevaleceu na cultura ocidental como resultado da dicotomia valor-fato, que é a doutrina pública do Ocidente (veja fig. 4). Na essência da fé ocidental está um compromisso com a razão científica como árbitro final da verdade. Todas as reivindicações da verdade devem estar diante desse árbitro. As reivindicações da verdade que podem ser comprovadas pela razão científica são consideradas verdades, fatos públicos que conhecemos. As reivindicações da verdade que não podem ser autenticadas assim são meramente opiniões, valores particulares em que acreditamos.

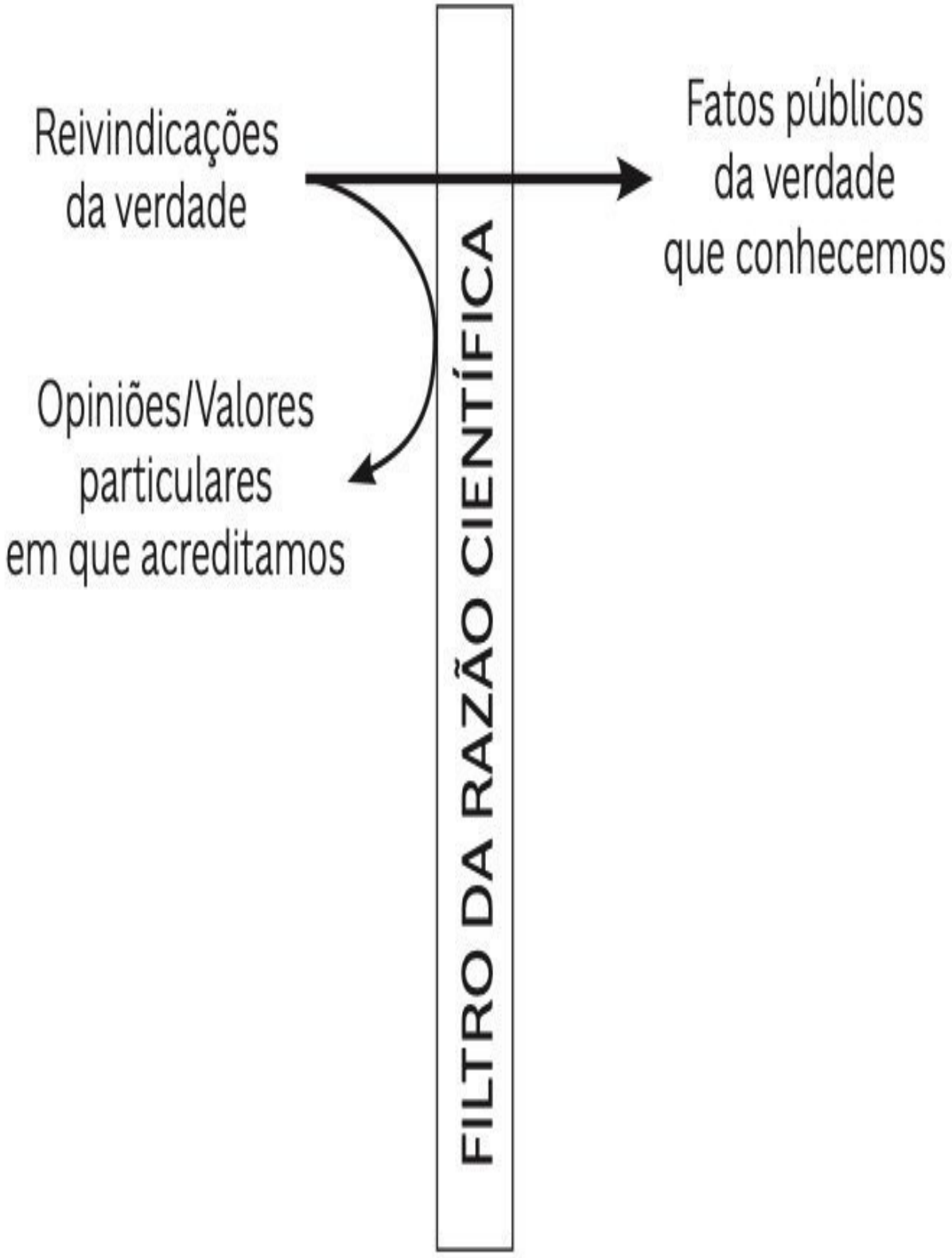

Reivindicações
da verdade
Fatos públicos
da verdade
que conhecemos
Opiniões/Valores
particulares
em que acreditamos
FILTRO DA RAZÃO CIENTÍFICA

Figura 4. A dicotomia fato-valor

Essa visão distorcida da religião é peculiar à cultura ocidental. Em outros tempos e em outras culturas, reconhece-se que a religião é uma visão ampla da vida. É o conjunto essencial de crenças que dão direção e significado a todo um estilo de vida. Poderíamos confirmar com muitas testemunhas tanto da igreja cristã em outras partes do mundo como com missionários que viveram por muito tempo em outras culturas com uma nova perspectiva para ver o Ocidente. O teólogo africano Kofi Asare Opoku expressa aquilo em que muitos cristãos fora do Ocidente acreditam: “Na cultura africana, religião e cultura estão inextricavelmente ligadas. A religião deriva seu profundo significado para o africano do fato de que ela o toca na totalidade de sua cultura. A religião trata de todos os aspectos da vida, e não há áreas neutras em que o homem deve recorrer a outros recursos. Vida é religião, e religião é vida; e a religião não está restrita a certas áreas da vida, mas permeia a vida toda”.[6] J. H. Bavinck fala por muitos missionários quando diz: “Todos os elementos [da cultura] têm seus laços secretos com a fé religiosa do povo como um todo. Não se pode encontrar em lugar algum algo que possa ser chamado de terra de ninguém. A cultura é a religião que se tornou visível; é a religião que se tornou real nas incontáveis relações da vida cotidiana”.[7]

"A chamada ‘Revolução Asiática’ (também deveríamos falar da ‘Revolução Africana’) tem sinalizado efeitos no campo da religião, que as igrejas mais jovens e as missões cristãs com um futuro inexplorado enfrentam. O ressurgimento das grandes religiões em seu habitat terá consequências – e não apenas consequências imprevisíveis – para a situação das igrejas cristãs. Essas religiões evidenciam cada vez mais um espírito missionário, de um tipo bastante agressivo, e iniciam movimentos para a conversão dos cristãos de volta a sua religião (hinduísmo ou budismo), a qual eles ou seus antepassados deixaram para se tornar cristãos."

Hendrik Kraemer, Religion and the Christian Faith. p. 28.

Se quisermos falar apropriadamente sobre um confronto missionário com as religiões do mundo, devemos ser claros sobre o que entendemos por “religião”. Se partirmos da compreensão peculiar da religião dominante no Ocidente – uma estranha anomalia na história e no restante do mundo –, distorceremos o argumento desde o início. Religião é composta das seguintes características:

• Em relação ao dualismo, a religião é abrangente: o compromisso religioso molda toda a vida.

• Em relação ao individualismo, a religião é um fenômeno social e cultural: os compromissos religiosos são realizados coletivamente e moldam toda a sociedade e cultura humanas.

• Em relação ao secularismo, a religião é uma questão de poder espiritual: nós nos encontramos em uma batalha espiritual por toda a vida.

O confronto missionário é uma postura que leva a sério essa visão sobre as religiões. Surge como resultado de quatro realidades interligadas: (1) a religião é um modo amplo de compreender e viver no mundo; (2) há uma pluralidade de visões religiosas da vida humana quando compartilhamos a vida em uma cultura comum; (3) todas os pontos de vista religiosos afirmam ser verdadeiros; (4) os adeptos dessas religiões querem viver seus compromissos integrais. Assim, a fidelidade reside na postura do confronto missionário entre esses compromissos religiosos conflitantes.

“Na história da humanidade, porém, a religião quase sempre aparenta ser um fenômeno social. O homem age coletivamente, sobretudo quando responde ao que considera serem as realidades mais profundas da vida. Em sua resposta, ele está ciente do fato de que não é um indivíduo, mas membro de um grupo [...] Portanto, podemos dizer que, embora haja um elemento estritamente pessoal na religião, as grandes religiões do mundo foram e ainda são grandes poderes sociais, cuja influência dificilmente pode ser superestimada.”;

J. H. Bavinck, The Church Between Temple and Mosque. p. 19-20.

A palavra “confronto” significa que um choque entre esses pontos de vista religiosos acontecerá em todas as esferas da vida; a palavra “missionário” significa que esse choque não será coercivo nem violento, mas moderado. Será um firme chamado à conversão, mas oferecerá o evangelho na vida, nas palavras e nas ações como uma alternativa atraente e crível de maneira convidativa e interessante.

Um contraste com o Islã esclarece a noção cristã de um confronto missionário. O Islã também rejeita a religião como um fenômeno privatizado.

O Islã também rejeita a religião como um fenômeno privatizado.

Khurshid Ahmad, por exemplo, insiste:

O Islã não é uma religião no sentido comum e distorcido da palavra, limitando

seu alcance à vida privada do homem. É um modo de vida completo, atendendo a todas as áreas da existência humana. O Islã provê direção para todas as situações da vida – individual e social, material e moral, econômica e política, legal e cultural, nacional e internacional. O Alcorão ordena que o homem se junte ao rebanho do Islã sem qualquer reserva e siga a orientação de Deus em todas as áreas da vida.[8]

O confronto que se segue, no entanto, é coercivo. De acordo com um líder muçulmano, no século 20 o Islã tentará derrotar todos os rivais pela força: "O Islã é um sistema amplo que tende a aniquilar todos os sistemas tirânicos e malignos do mundo e a impor seu próprio esquema [...] [O Islã é] um conceito e uma ideologia revolucionários que busca transformar e revolucionar a ordem social mundial e reformulá-la de acordo com seus próprios conceitos e ideais".[9] Assim, há uma diferença entre o Islã e o cristianismo. Lesslie Newbigin escreve:

O que é único no evangelho cristão é que aqueles que são chamados a ser suas testemunhas estão comprometidos com a afirmação pública de que ele é verdade – verdade para todas as pessoas em todas as épocas – e são, ao mesmo tempo, proibidos de usar de coerção para impor o evangelho. Os cristãos são, portanto, obrigados a tolerar a negação [...], não no sentido de que devemos tolerar todas as crenças porque a verdade é inescrutável e todos têm direitos iguais. A tolerância que um cristão é obrigado a exercer não é algo que ele deve exercer a despeito de sua crença de que o evangelho é verdadeiro, mas precisamente por causa dessa crença. Isso sinaliza um dos pontos importantes de diferença entre o Islã e o cristianismo.[10]

▪

"A história obtém um valor notável no cristianismo: é a estrutura dentro da qual Deus cumpre seu grande plano de salvação do mundo. Os fatos históricos são muito importantes porque têm um lugar no plano de Deus em relação ao mundo [...] Na história, Deus realizou suas maravilhosas obras de expiação e redenção [...] É isso que impressiona muitos dos povos da Ásia e de outros campos missionários pelo mundo. Suas próprias religiões são míticas, vagas e nebulosas.

Quando ouvem o evangelho, eles se impressionam, sobretudo, com o fato de sua realidade histórica."

J. H. Bavinck, The Impact of Christianity on the Non-Christian World. p. 159-160.

▪

Duas posições populares que impedem o confronto missionário. As duas formas mais comuns de estudar as religiões do mundo hoje no Ocidente são o pluralismo ideológico e o estudo das religiões comparadas. Ambas, na verdade, inviabilizam o confronto missionário logo no início, estabelecendo a fé cristã dentro do contexto da visão religiosa ocidental.

Hoje, a maioria dos livros acadêmicos sobre religiões do mundo é escrita do ponto de vista das religiões comparadas. É também a maneira mais comum de ministrar cursos sobre religiões mundiais em universidades e seminários. O pai dessa abordagem, Friedrich Max Müller, define as religiões comparadas como "uma ciência da religião baseada em uma comparação imparcial e verdadeiramente científica de todas as religiões – ou em todos os acontecimentos – mais importantes da humanidade".[11] Com o zelo de um missionário, Müller convida a comunidade científica a "tomar posse desse novo território em nome da ciência".[12] O pressuposto dessa compreensão é que existe um ponto de vista científico neutro a partir do qual se pode objetiva e imparcialmente avaliar todas as opções religiosas. O confronto missionário é eliminado desde o início, assumindo-se a verdade de um compromisso religioso maior e camuflando-o na linguagem da neutralidade científica.

A segunda posição que impede o confronto missionário é o pluralismo. Esse entendimento sustenta que todas as religiões são igualmente verdadeiras. Embora sejam diferentes, as religiões são caminhos igualmente verdadeiros para o mesmo Deus. Cristo é considerado uma revelação parcial e incompleta de Deus ao lado da revelação de outras religiões. O pluralista assume uma posição

neutra a partir da qual pode avaliar as religiões igualmente verdadeiras do mundo.

Ambas as posições evitam o confronto missionário, primeiro assumindo a verdade de sua própria posição religiosa e, segundo, não levando a sério as afirmações abrangentes de outras religiões, mas sim adaptando todas elas para que se ajustem a suas próprias afirmações. No entanto, não há ponto de vista neutro. Ambas as posições simplesmente estão ao lado de outras possíveis. Ambas fazem afirmações da verdade e mantêm uma visão particular do mundo. É enganoso assumir a verdade de sua posição em vez de colocá-la contra as afirmações rivais da verdade. Elas não podem fingir ser neutras entre suas empenhadas rivais. É apenas a ampla aceitação das suposições humanistas científicas da cultura ocidental que lhes permite encobrir a arrogância e o dogmatismo de suas afirmações e não serem reconhecidas.

Na verdade, o que frequentemente distorce a discussão das religiões do mundo desde o início é a suposição de que as religiões são aqueles compromissos maiores que são marginalizados pelo secularismo ocidental. Newbigin diz: “As coisas agora conhecidas como ‘religiões’ têm muito pouco em comum umas com as outras, exceto que discordam da ‘doutrina pública’ dominante – a doutrina que nega a realidade de qualquer coisa que não possa ser tratada com as ferramentas da ciência moderna”.[13]

A história humanista ocidental como mais uma visão religiosa. Aqui, é importante deixar claro o que argumentei em um capítulo anterior: a religião está no cerne da cultura ocidental. J. H. Bavinck observa que um dos aspectos impressionantes da cultura ocidental é o fato de que ela está perdendo os vínculos com as religiões tradicionais, um processo chamado de “secularização”. No entanto, diz ele, “esquecemos que nossa cultura também é [...] um fenômeno religioso [...] É tempo de reconhecermos abertamente que nossa civilização moderna [...] está baseada em certas pressuposições sobre o homem, o lugar dele no mundo e sua responsabilidade para com Deus, e isso implica uma visão de mundo definitiva”. Quanto mais estivermos dispostos a

sondar as raízes e a visão de mundo de nossa cultura, mais veremos que "a cultura moderna também é um fenômeno religioso".[14]

O estudioso muçulmano Ziauddin Sardar também argumenta que o secu-larismo é religioso e tem um escopo abrangente. Ele acusa o cristianismo ocidental de se tornar dualista, uma vez que se acomodou ao secularismo. Assim, afirma ele, o cristianismo ocidental "tornou-se um servo do secularismo [...] o cristianismo, ao que parece, sempre opta pelo que o secularismo deseja". Mas, ele corretamente insiste, o cristianismo bíblico não é dualista e deveria ser uma "antítese do secularismo".[15]

É precisamente a cegueira para a natureza religiosa da cultura moderna que impede tanto os pluralistas quanto os defensores do estudo comparado das religiões de reconhecer que eles não são neutros. Essa cegueira também nos impede de obter uma perspectiva adequada para o modo como estudamos e vivemos entre as religiões plurais no Ocidente. Como cristãos, tomamos uma posição a partir da verdade do evangelho e nos posicionamos em relação a todas as religiões a partir desse ponto de vista. Aqueles que rejeitam a verdade do evangelho farão o mesmo. Somente a verdade a partir da qual eles tomam posição será diferente. Um confronto é inevitável.

Como cristãos, tomamos uma posição a partir da verdade do evangelho e nos posicionamos em relação a todas as religiões a partir desse ponto de vista.

UM DESAFIO AO PLURALISMO

Começamos a examinar o pluralismo. Mas, uma vez que essa posição se tornou

ortodoxa em nossos dias, e está presente de forma generalizada entre aqueles que professam Cristo, é importante aprofundar nossa investigação das suposições pluralistas. O pluralismo, de fato, se destaca à parte de todas as outras posições cristãs por negar o evangelho e a singularidade da revelação de Deus em Cristo. De fato, "é extremamente questionável se o pluralismo pode ser considerado uma opção válida para a teologia cristã das religiões".[16]

Razões para a ampla popularidade do pluralismo "cristão". Como pode uma posição que se afastou tanto da fé cristã ser tão persuasiva entre aqueles que se identificam como cristãos? Há, pelo menos, três razões. A primeira é que os pluralistas inspiraram profundamente o ambiente relativista predominante do Ocidente pós-Iluminismo. E o medo da verdade absoluta é agravado pela culpa cristã ao longo de séculos de imperialismo em que a igreja esteve envolvida. Infelizmente, às vezes no passado, uma postura cristã em defesa da verdade do evangelho andava de mãos dadas com um imperialismo arrogante e coercivo. Os pluralistas agora se esforçam para se distanciar de tal postura. A segunda razão é o fato de que nossa proximidade com os adeptos de outras tradições religiosas nos permitiu ver certa espiritualidade e retidão moral que às vezes não vemos em outros cristãos. Certamente, acredita-se que essas riquezas não podem ser fruto de uma tradição religiosa errônea.

▪

"Declarar a finalidade de Cristo não nos isenta da responsabilidade de explicar a relação entre o cristianismo e outras religiões. Infelizmente, o mundo evangélico parece em silêncio sobre essa questão fundamental."

Harvie Conn, "Do Other Religions Save?" p. 207.

▪

Mas a terceira razão é a mais persuasiva hoje: os pluralistas "cristãos" percebem a força da necessidade urgente de unidade da humanidade diante das ameaças de

destruição ecológica e das armas nucleares. Eles aceitam o medo que é amplamente difundido de que qualquer afirmação exclusiva da verdade por parte de uma religião colocará em risco a frágil unidade e a paz que são constantemente ameaçadas por conflitos religiosos. Parece ser muito mais simples estabelecer a justiça ou a paz como um centro com o qual todas as religiões do mundo podem contribuir.

Uma crítica ao pluralismo. Existem sérios problemas com a posição pluralista como opção cristã. Em primeiro lugar, no pluralismo, a fé cristã procura se conformar com a história humanista controladora do Ocidente, não o contrário. Quando o evangelho é adaptado para se encaixar na história do Ocidente pós-Iluminismo, a fé cristã, na melhor das hipóteses, é profundamente comprometida e, na pior das hipóteses, efetivamente abandonada.

Um segundo problema com o pluralismo é sua arrogância. Isso pode parecer, a princípio, surpreendente, porque essa é precisamente a acusação que o pluralista faz a alguém que defende o evangelho como verdade. E, à primeira vista, há no pluralismo a aparência de humildade e tolerância. No entanto, um olhar mais atento revela que os pluralistas também mantêm um centro exclusivo em torno do qual convidam todas as religiões a se reunirem. Eles também mantêm sua posição de serem, em última instância, a verdade e relativizam todos os outros pontos de vista à luz de sua afirmação. É de uma suprema arrogância dizer que só eles podem, de fato, ver esse centro real que todas as tradições religiosas cegamente procuram.

Os pluralistas tão somente oferecem mais uma afirmação da verdade ao lado de tantos outros. Pois o fato de afirmarem que veem claramente enquanto os outros procuram às cegas é arrogância.

Isso pode ser visto na fábula dos cegos e do elefante. Cada um dos cegos apalpa uma parte do elefante e afirma saber como é o animal. Um apalpa a tromba e diz que o elefante é semelhante a uma cobra; outro, à cauda, declarando que é como uma corda; ainda outro apalpa a presa, alegando que é como uma lança; e assim por diante. Ao final, “os cegos argumentaram alto e por um bom tempo. Cada um deles estava parcialmente certo, mas todos estavam errados”. Mas observe cuidadosamente: essa fábula só pode ser contada se houver alguém que possa realmente ver. A história é contada pelo rei e seus cortesãos, que podem ver que os cegos estão fazendo suposições sem nada mais do que uma ideia parcial do todo. Os pluralistas se colocam no papel daqueles que podem ver as religiões como os cegos que apalpam o elefante à procura da realidade maior. Mas baseados em que os pluralistas podem ver que as afirmações de outras religiões são apenas parciais? Em que crença indiscutível eles se apoiam que lhes permite ver toda a verdade pelo que ela realmente é? Na verdade, os pluralistas tão somente oferecem mais uma afirmação da verdade ao lado de tantos outros. Pois o fato de afirmarem que veem claramente enquanto os outros procuram cegamente é arrogância. A arrogância é ocultada apenas pelo fato de que o espírito relativista de tolerância do pluralismo combina com as suposições que imperam em nossos dias.

Um último problema com o pluralismo é que ele substitui ideias impessoais e abstratas como o centro em torno do qual todas as religiões devem se reunir. Alguns pluralistas, como John Hick, falam de Deus. Mas qual Deus? Deus se torna uma ideia impessoal na qual todas as religiões podem derramar seu próprio conteúdo. Alguns, como Paul Knitter, falam de salvação. Mas o que seria isso? Mais uma vez, a salvação torna-se um conceito abstrato que pode tolerar pontos de vista mutuamente contraditórios. Outros esperam noções de justiça ou paz, mas, novamente, uma tradição particular não dá significado a esses conceitos, e eles são deixados como noções vagas e vazias. Pode-se levantar a questão para saber se tais conceitos abstratos realmente bastam para reunir e reconciliar um mundo profundamente dividido mais do que a pessoa e a obra de Jesus Cristo.

BREVE ESBOÇO DE UMA TEOLOGIA DAS RELIGIÕES

O grande encontro da igreja com as grandes religiões do mundo está, de fato, em pauta. Se a igreja quiser estar preparada para um confronto missionário, ela deve ter uma teologia sadia das religiões que assuma sua posição confessional dentro da verdade do evangelho. Gerald Anderson diz corretamente: “Nenhuma questão é mais importante, mais difícil, mais controversa ou mais decisiva para os dias vindouros do que a teologia das religiões [...] Essa é a questão teológica para a missão nos anos 90 e no século 21”.[17]

Anderson aponta para dois fatores que têm impedido uma teologia robusta das religiões. O primeiro é a negligência teológica. A teologia tem se preocupado mais com as relações intracristãs e não tem discutido essa questão urgente. Timothy Tennent comenta que é “espantoso que os estudantes de teologia no Ocidente passem incontáveis horas aprendendo sobre os escritos de alguns teólogos alemães famosos e já falecidos, cujos devotos globais são, na verdade, bem poucos e, não obstante, ignorem completamente mais de um bilhão de muçulmanos vivos que representam um dos desafios mais terríveis ao evangelho cristão hoje”.[18] Essa negligência teológica deixa a igreja e sua liderança mal preparadas para lidar com o crescente contexto pluralista que as cercam. Segundo, o pluralismo imperante, que é dificilmente distinguível do niilismo em sua negação de afirmações da verdade válidas de modo universal, tem contaminado a reflexão teológica cristã. Há um “relativismo radical desenfreado” que abandona as afirmações da singularidade de Cristo e da verdade do evangelho e, assim, aceita uma paridade de religiões. Anderson certamente está correto: se a igreja quiser estar preparada para seu confronto com o pluralismo religioso, precisará de uma teologia robusta e bíblica das religiões. Nesta seção, oferecerei apenas um breve esboço de como tal teologia poderia ser.

Começar com a verdade pública do evangelho. No ambiente atraente do pluralismo, a igreja confessa de modo humilde, mas ousado, que a salvação é encontrada somente em Cristo. Carl Braaten corretamente declara que a “questão de saber se existe a promessa de salvação no nome de Jesus, e em nenhum outro nome, está rapidamente se tornando uma questão de vida ou

morte que o cristianismo contemporâneo enfrenta. Nas igrejas, essa questão se tornará o teste de fidelidade ao evangelho, uma questão de status confessionis mais urgente do que qualquer outra".[19]

O ponto de partida para uma teologia das religiões deve ser a verdade pública do evangelho. Falar da verdade do evangelho é dizer que na pessoa de Jesus Cristo e nos eventos de sua vida, morte, ressurreição e ascensão Deus revelou e cumpriu o objetivo da história cósmica. Uma vez que todas as comunidades e todas as pessoas se encontrarão, de algum modo, incluídas nesse destino final, a revelação de Deus em Cristo é verdadeira para todas as pessoas, todas as nações, todas as culturas. Talvez a melhor palavra, portanto, para descrever a singularidade de Jesus e de sua obra seja "finalidade". Na visão bíblica, toda a história é, de algum modo, uma unidade, com a encarnação de Jesus Cristo no centro dando-lhe significado. Em Jesus, especialmente em sua morte e ressurreição, a mais completa e final revelação de Deus e de sua vontade para o cosmos foi anunciada e alcançada. A revelação de Deus em Jesus Cristo deve ser considerada em termos de sua finalidade histórica.

No ambiente atraente do pluralismo, a igreja confessa de modo humilde, mas ousado, que a salvação é encontrada somente em Cristo.

Jesus está no centro de uma longa história bíblica, apontando para o objetivo dessa história e olhando para o início do mundo. A narrativa bíblica revela o único Deus verdadeiro, que cria o mundo e inicia sua obra redentora em Israel, em prol de toda a criação e de todas as nações, o que culmina na obra em Jesus Cristo. Esse é o contexto em que ouvimos o testemunho das Escrituras: "Não há salvação em nenhum outro, pois, debaixo do céu não há nenhum outro nome dado aos homens pelo qual devamos ser salvos" (At 4.12); e: "Pois há um só Deus e um só mediador entre Deus e os homens: o homem Cristo Jesus, o qual se entregou a si mesmo como resgate por todos" (1Tm 2.5-6). Esse é o contexto em que podemos ouvir o testemunho de Jesus quando diz: "Eu sou o caminho, a

verdade e a vida. Ninguém vem ao Pai, a não ser por mim” (Jo 14.6). Esses não são textos de prova a serem extraídos de seu contexto e usados como cartadas no debate contemporâneo sobre a salvação individual. Sem dúvida, eles têm implicações para essa discussão, mas essas palavras atestam a finalidade da obra de Jesus no meio de uma história cósmica que afirma ser a verdadeira história do mundo.

Existem duas posições amplamente definidas que confessam a finalidade de Cristo: exclusivismo e inclusivismo. O exclusivismo tem sido a postura tradicional da igreja cristã ao longo da história, e é a visão que molda este capítulo. Esse uso da palavra “exclusivo” é facilmente mal interpretado.[20] Aqui ela não se refere a um sentimento arrogante de superioridade que vem à mente quando se pensa em um “grupo exclusivo”; em vez disso, dá expressão às afirmações distintivas e particulares da verdade que a fé cristã faz a respeito de Jesus Cristo. A fé cristã atribui exclusividade a Jesus como a mais completa revelação de Deus e seu propósito para o mundo; não há outra revelação que rivalize com Jesus. A fé cristã atribui exclusividade a Jesus Cristo como o único caminho de salvação para o mundo; não há outro caminho para a salvação.

A afirmação de que a verdade e a salvação são encontradas em Jesus Cristo pode ser interpretada em diferentes contextos. Muitas vezes a salvação do indivíduo é o contexto implícito para os textos citados anteriormente. Então, essas palavras tornam-se textos probatórios extraídos de seu contexto histórico-redentor e usados para responder a perguntas sobre quem, por fim, conhecerá a salvação. Um melhor ponto de partida é reconhecer que a Bíblia é a história que se revela da obra redentora de Deus para toda a criação. A pergunta apropriada não é “quem será salvo?”, mas sim “como Deus cumprirá a salvação abrangente para o mundo e a humanidade?”. Essa pergunta então forma o cenário narrativo para a confissão de que a salvação é encontrada somente em Cristo. A Bíblia é, sobretudo, uma história cósmica na qual os indivíduos encontram seu lugar.

A questão do destino daqueles que nunca ouviram o evangelho está ganhando atenção hoje. Alguns sustentam que a fé explícita no evangelho é um pré-

requisito necessário para a salvação. Outros permanecem um tanto agnósticos em relação àqueles que nunca o ouviram, deixando a questão em aberto para ser respondida no juízo final.[21] Faz-se o apelo aos santos do Antigo Testamento que não faziam parte do povo da aliança de Deus – por exemplo, Melquisedeque, Jó e Enoque. Tennent fala de três coisas inegociáveis na teologia das religiões: a singularidade de Jesus Cristo, a centralidade de sua morte e ressurreição e a necessidade de uma resposta explícita de arrependimento e fé.[22] A questão é se a última é realmente inegociável. Aqui encontramos uma importante distinção entre a base ontológica da obra de Cristo para a salvação e a necessidade epistemológica da fé na obra de Cristo.[23] Há um consenso de que a salvação se dá por meio da vida, morte e ressurreição de Jesus (base ontológica), mas há discordância quanto a se a fé é um requisito (necessidade epistemológica) para experimentar essa salvação.

▪

“Mesmo para aqueles que reconhecem a inspiração e a autoridade da Escritura, e que levam a sério o senhorio de Cristo, há dificuldades em descrever e definir a relação entre o evangelho e pessoas de outras religiões. Nas Escrituras e na história da doutrina cristã, existem duas principais correntes ou tradições no que diz respeito à relação da atividade redentora de Deus em Jesus Cristo e a atividade de Deus entre pessoas de outras religiões. Uma tradição, embora reconheça a singularidade e a universalidade de Jesus Cristo, enfatiza a continuidade da atividade reveladora e redentora de Deus em Cristo com a atividade de Deus entre todas as pessoas em todos os lugares [...] A outra tradição enfatiza uma descontinuidade radical entre a esfera da revelação cristã, que é única, e toda a gama de experiências religiosas não cristãs [...] Essas duas correntes de ensino e tradição são difíceis de conciliar; elas parecem quase contraditórias. No entanto, muitas vezes são encontradas quase lado a lado no Novo Testamento.”

Gerald Anderson, “Christian Mission in Our Pluralistic World”. p. 38.

▪

Entre aqueles que sustentam a base ontológica em Cristo, mas não a necessidade epistemológica, existem diferentes abordagens. Alguns simplesmente se recusam a ir além daquilo que acreditam que a Bíblia ensina claramente e têm uma esperança cautelosa de que alguns possam ser salvos respondendo a Cristo de uma maneira diferente do que da proclamação do evangelho. Outros têm um otimismo mais confiante de que não serão poucos, mas muitos, que serão salvos à parte da resposta da fé.

O inclusivismo é aceito por aqueles que compartilham com o exclusivismo um firme compromisso com a centralidade de Cristo, mas, ao mesmo tempo, estão muito mais dispostos a reconhecer a salvação para aqueles que não respondem subjetivamente com fé. Pode-se fazer uma distinção útil entre o inclusivismo forte (ou pesado) e fraco (ou leve).[24] A diferença entre essas duas posições envolve saber se a salvação chega aos adeptos por meio de outras religiões. O inclusivismo forte vê as religiões do mundo de maneira positiva como canais da revelação salvífica de Deus. O inclusivismo fraco rejeita as religiões não cristãs como o meio de salvação, mas, não obstante, reconhece o amplo alcance da graça salvífica de Deus.

O inclusivismo forte tenta unir “a operação da graça de Deus em todas as religiões do mundo que trabalham pela salvação, e a singularidade da manifestação da graça de Deus em Cristo, que é o caminho final da salvação'.[25] Cristo está presente e em ação nas várias religiões, usando-as como canais de salvação. O poder salvífico de Deus vem de Cristo, mas não se limita ao Jesus histórico de Nazaré. Pode muito bem fluir por meio das religiões do mundo.”Os inclusivistas sustentam que, enquanto a fonte da água da salvação for a mesma para todas as pessoas, ela chegará a várias pessoas por meio de diferentes canais'.[26] A salvação pode ser conhecida por aqueles que conhecem a Cristo não como Jesus de Nazaré, crucificado e ressurreto, revelado no evangelho e que se tornou conhecido graças à igreja, mas sim mediante uma revelação universal e salvífica por meio de outras religiões. Essa revelação é descrita de diversas maneiras como a obra do Espírito, ou o Cristo cósmico baseado em uma cristologia do Logos (Jo 1.9; Ef 1.10; Cl 1.15-20), ou, mais tradicionalmente, como revelação geral.

Essa posição suscita questionamentos. O primeiro conjunto de perguntas tem a ver com a revelação. Há confusão entre a revelação da criação ou geral e a revelação redentora apresentada no evangelho? A revelação e a salvação entraram em colapso uma com a outra? Existe evidência bíblica de que a revelação à parte de um evangelho centrado no Jesus histórico traz salvação? O segundo conjunto tem a ver com cristologia. A particularidade histórica de Jesus de Nazaré foi separada do Cristo cósmico de Efésios e Colossenses (Ef 1.10-23; Cl 1.15-20)? Harvie Conn está certo quando se pergunta se "a particularidade de Jesus de Nazaré se evapora e Cristo permanece apenas como um Absoluto universal?"[27] Uma última questão diz respeito à compreensão a respeito do pecado segundo essa posição. Essa posição leva a sério o ensino bíblico sobre o poder radical do pecado (por exemplo, Rm 1.18-32)? Embora a linguagem da idolatria, da ira e do juízo pareça áspera aos nossos ouvidos, é a linguagem que está nas Escrituras.

Revelação além do evangelho. Afirmar a verdade do evangelho não significa negar a revelação fora do evangelho; antes, a verdade é mais plenamente revelada em Jesus, e esse é o critério pelo qual todas as outras afirmações da verdade são avaliadas. De fato, a própria Escritura deixa claro que Deus se revela além das Escrituras. Paulo proclama que Deus não ficou sem testemunho, revelando sua bondade ao prover chuva, colheitas, comida e alegria (At 14.17). Paulo escreve: "Pois o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Pois desde a criação do mundo os atributos invisíveis de Deus, seu eterno poder e sua natureza divina, têm sido vistos claramente, sendo compreendidos por meio das coisas criadas" (Rm 1.19-20). Ele ainda afirma que "os gentios, que não têm a Lei, praticam naturalmente o que ela ordena", e isto porque "as exigências da Lei estão gravadas em seu coração. Disso dão testemunho também a sua consciência e os pensamentos deles, ora acusando-os, ora defendendo-os" (2.14-15). Entãom existe revelação além de Cristo e das Escrituras. Resta ainda a questão sobre como entender e avaliar essa revelação.

Afirmar a verdade do evangelho não significa negar a revelação fora do evangelho; antes, a verdade é mais plenamente revelada em Jesus, e esse é o critério pelo qual todas as outras afirmações da verdade são avaliadas.

Em nenhum momento as Escrituras nos dizem que essa revelação traz salvação. De fato, no primeiro capítulo de Romanos, o oposto é claro: a afirmação da revelação de Deus na criação é encontrada no contexto do pecado, das trevas, da idolatria, da culpa, da ira e do julgamento. Os seres humanos suprimem a verdade e trocam o conhecimento de Deus pela idolatria (1.18, 23, 25). A revelação na criação não pode ser confundida com a graça de Deus revelada em Cristo.

Isso não quer dizer, no entanto, que a revelação da criação tenha apenas o papel negativo de estabelecer a culpa. De fato, a humanidade é incapaz de suprimir e eliminar a revelação de Deus. É isso que torna a humanidade religiosa. Mesmo que não traga salvação, parte dessa revelação "passa" e tem um efeito positivo. Com uma série de perguntas retóricas, Johannes Verkuyl eloquentemente expressa o poder benéfico da revelação de Deus na criação:

Quem poderia deixar de ver a evidência da clemência de Deus no fato de que as grandes religiões criaram formas de comunidade humana que proporcionaram certa regularidade e ordem na vida de povos inteiros? Quem poderia deixar de reconhecer a presença da compaixão de Deus na humanização das relações sociais suscitadas pelos grandes sistemas religiosos do mundo? Quem se atreveria a negar as manifestações da misericórdia de Deus no desenvolvimento de ideias e no refinamento do pensamento humano inspirados por essas religiões? Quem não veria como uma prova da graça de Deus que os povos do mundo, embora ignorem a lei de Deus, aceitem e façam coisas que estão de acordo com essa lei?[28]

Embora a revelação na criação não traga salvação, ela tem um efeito benéfico na sociedade humana, mesmo que por meio das várias religiões da humanidade.

Alguns se referem a isso como “graça comum”.

Consciência religiosa e religiões empíricas. A revelação de Deus na criação produz na humanidade uma consciência religiosa que, por sua vez, dá origem a religiões históricas. Aqui faço a distinção entre a consciência religiosa universal e as religiões empíricas particulares.[29] A figura 5 ilustra essa distinção, bem como várias outras que se seguirão.

Uma consciência religiosa faz parte de todos os seres humanos porque eles são criados fundamentalmente como criaturas religiosas feitas à imagem de Deus e moldadas para responder à revelação de Deus. Eles não podem escapar da revelação divina e devem responder por sua própria natureza humana. “O homem é ‘incuravelmente religioso’ porque sua relação com Deus pertence à essência do próprio homem. O homem é apenas homem como homem diante de Deus”.[30] Essa é a noção de João Calvino do sensus divinitatus (um sentido básico da existência de Deus) que é a semen religionis (semente da religião). Há um senso religioso básico que é orientado à revelação de Deus, ou seja, a semente da religião.[31]

No entanto, a resposta para a revelação de Deus é sempre distorcida, de algum modo, pelo pecado. Esta é a noção correspondente de Calvino do ser humano como uma fábrica de ídolos: a natureza humana é uma “fábrica perpétua de ídolos”.[32] De fato, “cada um de nós, desde o ventre materno, é admiravelmente exímio em conceber ídolos”. A fonte dessa idolatria “reside no fato de que os homens são ingratos a Deus e transferem a glória dele para outra pessoa ou coisa”[33] (cf. Rm 1.21-23, 25). Como criaturas religiosas, os seres humanos respondem à revelação de Deus, mas, como criaturas pecadoras, sua resposta é sempre idólatra – a verdade distorcida. É uma caricatura em que a verdade é reconhecível e presente, mas, ao mesmo tempo, desfigurada.

Existem dois lados para a distorção da verdade. Primeiro, os seres humanos suprimem ou reprimem a verdade em injustiça. Incapazes de conter plenamente

a verdade, eles a manifestam por meio da idolatria. Assim, em segundo lugar, eles substituem a verdade de Deus por um ídolo. Emil Brunner chama isso de "troca fatal"[34] – a troca do verdadeiro conhecimento de Deus por um substituto idólatra.

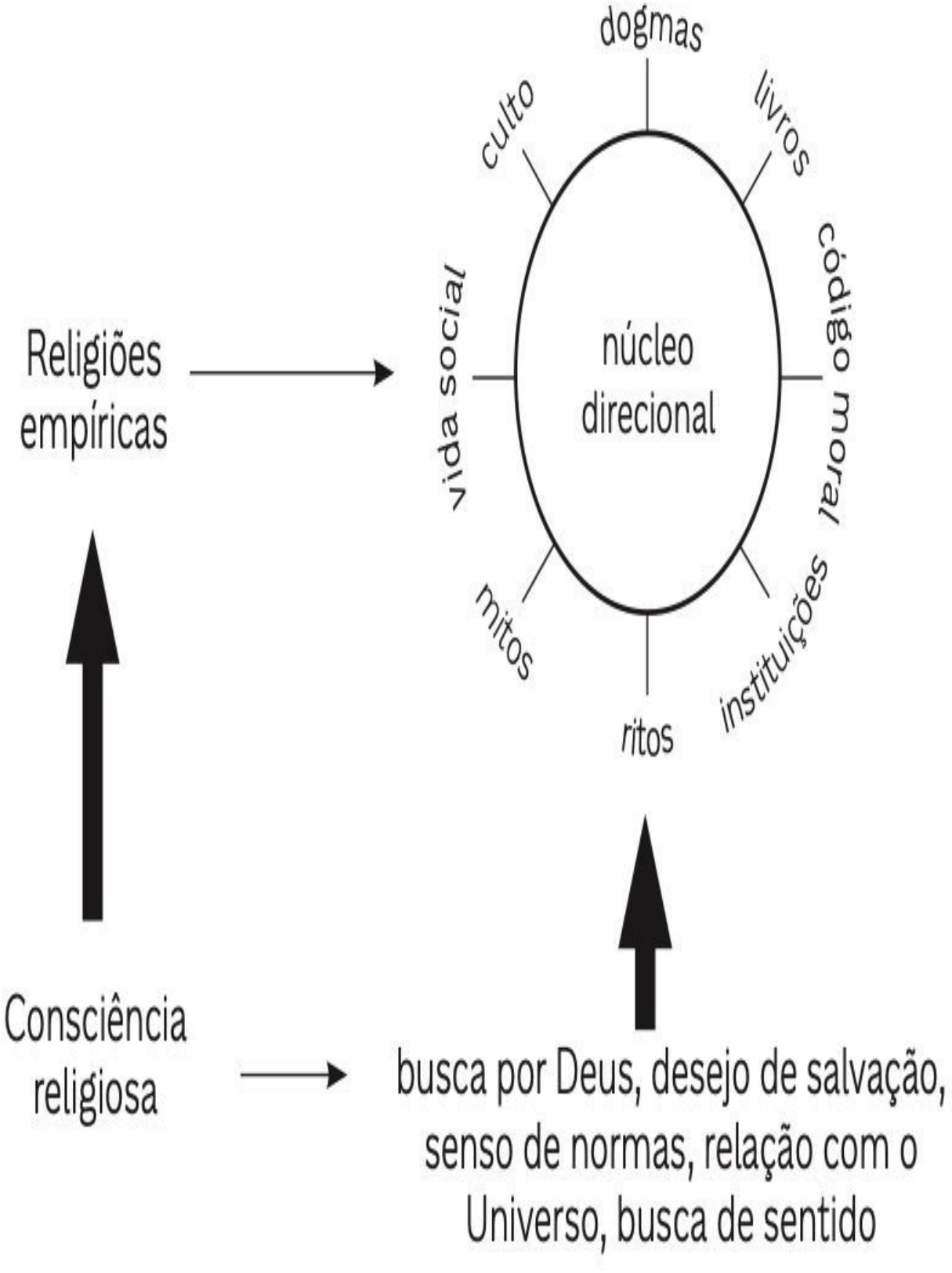

Religiões empíricas
dogmas
livros
código moral
instituições
ritos
mitos
vida social
culto
núcleo direcional
Consciência religiosa
busca por Deus, desejo de salvação, senso de normas, relação com o Universo, busca de sentido

Figura 5. Consciência religiosa e religiões empíricas

Brunner usa uma metáfora surpreendente para ilustrar como a revelação de Deus é corrompida pelo pecado humano: “O ser humano pecaminoso é um vaso no qual as borras do pecado transformam o vinho do conhecimento de Deus no vinagre da idolatria”.[35] A revelação de Deus é como um vinho doce, mas, quando derramado na pecaminosa humanidade, esse vinho se transforma em vinagre idólatra. Calvino fala do “conhecimento confuso de Deus” resultante de sufocar as faíscas da glória de Deus revelada na criação; ele continua: “Contudo, permanece essa semente, que, de maneira alguma, pode ser arrancada: existe algum tipo de divindade, mas essa semente é tão corrompida que por si só produz os piores frutos”.[36] Assim, a consciência religiosa tem a marca da verdade da revelação de Deus, respondida por seres humanos feitos à imagem de Deus, mas transformados no vinagre da idolatria pelas trevas do pecado.

J. H. Bavinck dá uma descrição elucidativa do conteúdo da consciência religiosa em termos de cinco pontos magnéticos. Esses são os anseios religiosos mais profundos que moldam a vida humana.

Como criaturas religiosas, os seres humanos buscam a Deus, desejam a salvação, procuram seu lugar no Universo, percebem um padrão ou norma moral e buscam significado.[37] As religiões históricas do mundo dão expressão concreta em suas crenças, práticas e instituições a esses impulsos religiosos básicos. O pecado sempre contaminará e corromperá essa resposta. E assim tanto uma orientação voltada para Deus, para a salvação e para a verdade quanto uma compreensão corrompida de cada um deles podem ser encontradas em todas as religiões do mundo.

▪

“A maioria das religiões pressupõe que os seres humanos e, em alguns casos, o cosmos em geral, estão, neste momento, em algum tipo de situação indesejável.

Além disso, elas pressupõem que, em contraste com essa situação, um estado, por fim, bom e desejável pode ser alcançado – seja por meio dos próprios esforços individuais ou por meio da assistência benevolente de um ou mais seres ou poderes superiores. Dada essa estrutura comum, surgem naturalmente três perguntas que podem ser colocadas nas várias tradições religiosas de maneira proveitosa: Qual é a natureza do fundamento religioso? Qual é a natureza da situação humana? Qual é a natureza da salvação (ou iluminação ou libertação)? As três perguntas estão claramente inter-relacionadas, pois os pontos de vista sobre a situação humana e o fundamento religioso terão profundas implicações para as crenças sobre a salvação e como ela pode ser alcançada.”

Harold Netland, Encountering Religious Pluralism. p. 182-183

▪

É essa natureza fundamentalmente religiosa da humanidade expressa na consciência religiosa que dá origem às várias religiões empíricas do mundo. As religiões empíricas são as respostas históricas que certas comunidades coletivamente dão à revelação da criação de Deus. Podemos oferecer grosso modo uma equação para explicar o fenômeno da religião empírica entre todas as culturas humanas: a revelação de Deus + uma resposta corrompida + várias circunstâncias históricas = religião particular.

Cada religião surge no contexto de várias circunstâncias históricas. O Islã surgiu quando Maomé reagiu à religião corrupta de sua época. Um politeísmo degenerado e supersticioso invoca o monoteísmo estrito de Maomé, e uma sociedade moralmente decadente, repleta de injustiças, conflitos e assassinatos, encontra resposta no estrito moralismo e legalismo do Islã. O budismo foi o resultado de uma busca por iluminação para prover libertação de um mundo transitório em meio a um hinduísmo supersticioso e irrelevante. Foi a experiência particular de Buda com o sofrimento que o levou a expressar as quatro nobres verdades que respondem a essa busca que posteriormente moldaria todas as tradições budistas. Todas as religiões empíricas surgem no contexto de circunstâncias históricas concretas que continuam a moldar essa tradição

religiosa. No entanto, por trás dessas jornadas estão pessoas com uma consciência religiosa que buscam por Deus, estão sedentas por salvação, famintas por significado e ansiosas por normatividade. Circunstâncias históricas particulares moldam a resposta idólatra que elas dão.

É essa natureza fundamentalmente religiosa da humanidade expressa na consciência religiosa que dá origem às várias religiões empíricas do mundo.

Até agora falei apenas de uma resposta humana à revelação da criação. É possível que mais do que a revelação da criação forme algumas das religiões. No caso de Maomé, parece que ele também foi influenciado por alguma forma de cristianismo ou judaísmo. Portanto, nesse caso, a revelação redentora de Deus registrada nas Escrituras teria um papel na formação do Islã. Bavinck sugere outra sugestão intrigante e controversa: Deus se revelou de maneira especial aos vários fundadores das grandes religiões do mundo.

Na noite do bodhi, quando o Buda recebeu sua grande e nova visão sobre o mundo e a vida, Deus o estava tocando e lutando com ele. Deus se revelou naquele momento. O Buda respondeu a essa revelação, e sua resposta até hoje revela a mão de Deus e o resultado da repressão humana. Na “noite do poder” da qual fala a 97a. sura do Alcorão, a noite em que “os anjos desceram” e o Alcorão desceu do trono de Alá, Deus veio ter com Maomé e o tocou. Deus lutou com ele naquela noite, e a mão de Deus ainda é perceptível na resposta do profeta, mas é também o resultado da repressão humana. Os grandes momentos da história da religião são aqueles em que Deus lutou com o homem de uma maneira muito particular.[38]

O núcleo direcional e os vários elementos das religiões. Quando consideramos as várias religiões históricas do mundo, uma distinção adicional pode ser feita entre os vários fenômenos das religiões empíricas e o núcleo direcional de

cada religião. Cada religião tem muitos elementos: seus dogmas, seus livros e mitos religiosos, seus códigos morais e rituais, suas práticas de culto e adoração, suas estruturas sociais e instituições, e assim por diante. Os estudos comparados das religiões do mundo geralmente começam examinando apenas esses elementos de maneira separada. Em que essa religião acredita? Quais são seus mitos e livros religiosos? Que ritos e práticas de adoração definem essa religião? E questões similares.

Mas esse modo de proceder nunca permite que se compreenda o espírito que permeia e unifica cada religião. Esses elementos são abstraídos da essência da religião como um todo. De fato, cada religião é uma unidade total com um núcleo pulsante e direcional. Esse impulso religioso central pulsa em todos os aspectos de uma religião e a vincula a uma unidade orgânica. Um núcleo direcional é um motivo religioso orientador que inspira uma religião e dá forma e significado a todos os seus elementos. É como um coração que bombeia sua vida religiosa para cada parte.

Um núcleo direcional é único para cada religião e surge do modo particular pelo qual cada religião busca a Deus, a salvação, luta com a normatividade moral e assim por diante. Por exemplo: o núcleo direcional do hinduísmo é a busca para escapar do ciclo infinito e sem sentido da existência finita. O núcleo direcional do budismo é a busca pela libertação da existência transitória. O núcleo direcional do Islã é proclamar um Deus transcendente e fundar uma comunidade governada por Deus e seu profeta. Esse núcleo propulsor em particular orienta e unifica os vários elementos de uma religião empírica. Mais uma vez, a figura 5 reúne todas essas distinções e oferece um resumo esquemático de uma teologia das religiões.

UMA ABORDAGEM MISSIONÁRIA E SATISFAÇÃO SUBVERSIVA

O modo como se formula a teologia das religiões moldará, por sua vez, a abor-

dagem missionária. Se Deus está se revelando a todas as pessoas, os anseios e desejos do coração precisam ser ouvidos; se a revelação de Deus é reprimida e substituída pela idolatria, a expressão desses anseios precisa ser criticada. Assim, a abordagem missionária envolverá tanto uma abordagem interna e compreensiva das religiões quanto uma abordagem externa e crítica.

Abordagem interna e compreensiva. D. T. Niles afirmou certa vez que uma pessoa não consegue realmente entender uma religião até que seja tentada por ela. Na opinião de Niles, a pessoa só conseguia entender essa religião depois que entrasse nela de forma imaginativa e entendesse seu poder de atração, apreciasse como ela vê o mundo e sentisse seu encanto. Claramente, se quisermos amar nosso próximo de outras tradições religiosas, precisamos entrar no mundo dele de maneira compreensiva. É necessário "sentir" os anseios religiosos fundamentais, as necessidades, as aspirações e os desejos centrais de uma religião.

Os cinco elementos de uma consciência religiosa no conceito de Bavinck são úteis aqui. Por exemplo: no Islã ouvimos um clamor a um Deus que é santo, transcendente e justo. Ouvimos um anseio pela libertação da idolatria, da imoralidade e da injustiça. Ouvimos um desejo de uma firme ordem moral para governar nossa vida como um todo. E vemos o desejo de entregar a própria vida por algo que importa além da morte. No budismo ouvimos um grito para sermos libertados de um mundo que sofre e, no hinduísmo, o desejo de encontrar o que perdurará.

"Todo o caráter da mensagem do missionário é determinado por sua atitude em relação à religião não cristã com a qual ele tem de lutar. Se nos posicionarmos sobre a bondade natural e a capacidade da natureza humana, tentaremos construir nosso trabalho sobre os fundamentos da razão humana e dos esforços do coração humano. Mas a Bíblia nos proíbe de fazer isso. 'O coração insensato deles obscureceu-se', dizem as Escrituras [...] A única base em que podemos fundamentar nossa mensagem é a certeza de que Deus estava tratando desses

gentios antes de os conhecermos. Deus estava se ocupando com eles antes de chegarmos a eles.”

J. H. Bavinck, The Impact of Christianity on the Non-Christian World. p. 109.

Uma abordagem missionária interna e compreensiva também significa que discernimos o núcleo direcional, pulsan-te e palpitante no coração das religiões. Ouvimos dos muçulmanos o anseio por uma comunidade que viva uma vida justa e reta, porque eles descobriram o único Deus verdadeiro, que ordena a vida de maneira piedosa. Se não prestamos atenção nisso, não entendemos os muçulmanos. Ouvimos dos hindus que este mundo finito não tem sentido; tudo é fútil e vazio porque não dura. Como podemos escapar dessa realidade finita e sem sentido? Existe algo duradouro que vale a pena buscar? Mais uma vez, se não percebemos essa preocupação vigorosa, não entendemos os hindus. Ouvimos na pessoa secular moldada pelo consumismo: “Não consigo obter satisfação, embora tenha tentado, tentado e tentado”. A ilusória busca por satisfação, alegria e satisfação, frustrada por um desfile interminável de bens e experiências, é um clamor que devemos ouvir se quisermos entender nosso próximo não cristão.

D. T. Niles afirmou certa vez que uma pessoa não consegue realmente entender uma religião até que seja tentada por ela.

Finalmente, precisaremos ser capazes de ratificar o bem que ouvimos nos clamores do coração deles. Os tipos de busca e de desejo identificados aqui são algo que gostaríamos de ratificar. Desejamos servir a um Deus santo e transcendente que ordena uma comunidade justa e amorosa. Nós também desejamos entregar nossa vida por algo que não será enterrado sob os escombros da história, mas, por fim, durará. Ansiamos também pela libertação da

imoralidade, da injustiça e da idolatria de nosso mundo que estão destruindo a vida humana hoje. Nós também desejamos que nossa vida seja importante, encontre satisfação e seja libertada do mal no mundo. Tudo isso deveria extrair de nós uma afirmação compassiva e compreensiva.

A graça comum de Deus se opõe ao poder destrutivo do pecado na vida humana. Assim, podemos ver muito do que é bom, correto, justo, belo e verdadeiro em pessoas que não confessam a Cristo e em suas religiões empíricas. Isso constitui não apenas um ponto de contato (algo que discuto na próxima seção), mas também uma base sobre a qual podemos trabalhar juntos para uma sociedade mais justa e equitativa.

Abordagem externa e crítica. Ao mesmo tempo, precisamos levar a luz do evangelho a toda vida religiosa que está fora do evangelho. Uma vez que a supressão e a substituição da verdade sempre ocorrem, a afirmação compreensiva não pode ser o único curso de ação. Sempre haverá uma distorção fundamental da verdade que vem do pecado. A luz do evangelho afirma o anseio religioso, mas desafia e critica a forma que esse anseio assume.

Alá não é o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó, nem o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo. Existe em Alá uma majestade despida que enfatiza a transcendência e onipotência de Deus de tal maneira que Alá é uma versão distorcida do Jeová revelado em Jesus. A resposta de submissão (da qual vem a palavra “Islã”) não corresponde à resposta plena da aliança exigida pelo, digamos, livro de Deuteronômio. A noção cristã da ordem da criação ou sabedoria difere daquela da sharia (lei islâmica), que não está suficientemente enraizada na boa criação. A comunidade muçulmana e sua missão diferem drasticamente da igreja e da missão da igreja, e o Alcorão é um tipo de livro muito diferente da Bíblia.

Além disso, uma abordagem externa e crítica reconhecerá que uma batalha espiritual está ocorrendo em toda a vida humana, e isso inclui, fundamen-

talmente, nossas convicções religiosas. Paulo reconheceu a atividade demoníaca A luz do evangelho afirma nas religiões pagãs em Corinto. Anthony o anseio religioso, mas desafia Thiselton comenta sobre 1 Cor íntios e critica a forma que esse 10.18-22 que Paulo “reconhece que mundo, especialmente o mundo da religião e da cultura gentílicas, incorpora bolsões de poder maligno que servem como focos para as forças do mal em relação a Deus e ao povo de Deus. Esse poder está no processo de desintegração, mas ainda retém o impacto e o efeito de poderes diabólicos que operam com mais força em seus efeitos coletivos, estruturais ou institucionais do que qualquer mal gerado por qualquer pessoa humana como tal. Os sistemas do mal têm poder”.[39] O poder demoníaco em ação na vida religiosa da humanidade é um tema já expresso nos textos de alguns pais da igreja primitiva. Vemos, além disso, que são os adeptos das religiões mais importantes que são os mais resistentes aos Evangelhos.

A luz do evangelho afirma o anseio religioso, mas desafia e critica a forma que esse anseio assume.

Satisfação subversiva. Se o esboço da religião oferecido até agora tem validade, a abordagem missionária tanto afirmará quanto desafiará cada aspecto de uma religião. Podemos integrar e unir essas duas ênfases? Kraemer sugere uma opção frutífera que chama de “satisfação subversiva” ou “satisfação contraditória”. Bavinck chama uma abordagem muito semelhante de "possessio".[40]

Podemos ilustrar isso analisando uma declaração do Concílio Missionário de Jerusalém (1928).

Reconhecemos como parte da única Verdade aquele senso da Majestade de Deus e a consequente reverência na adoração, que são evidentes no Islã; a profunda simpatia pelo sofrimento do mundo e a busca altruísta de uma forma de escapar

dele, que estão na essência do budismo; o desejo de contato com a realidade maior concebida como espiritual, que é proeminente no hinduísmo; a crença em uma ordem moral do Universo e a consequente insistência na conduta moral, que são inculcadas pelo confucionismo.[41]

Gerald Anderson, em seus escritos, frequentemente indica que “existem duas grandes tradições com respeito à relação da atividade redentora de Deus em Jesus Cristo e as pessoas de outras crenças”. Ambas encontram suas raízes nas Escrituras. A primeira é a ampla tradição inclusivista que enfatiza a continuidade entre a atividade de Deus em Jesus e sua atividade entre todos os povos. A segunda é a estreita e particular tradição exclusivista que enfatiza a descontinuidade radical entre a revelação única de Deus em Cristo e a gama de experiências religiosas não cristãs.[42] Se fôssemos observar como cada tradição interpreta a declaração do Concílio Missionário de Jerusalém, veríamos o seguinte:

Quadro 9.1

	Continuidade com o cristianismo
Islamismo	A Majestade de Deus e a reverente adoração a Deus
Budismo	Compaixão solidária pelo sofrimento e a busca altruísta de escapa
Hinduísmo	Desejo de contato com a realidade espiritual maior
Confucionismo	Ordem moral universal que requer conduta moral humana

A declaração do Concílio Missionário de Jerusalém reconhece que cada religião tem uma percepção verdadeira que está em concordância com “a Verdade” revelada em Jesus Cristo. O Islã tem uma profunda percepção da majestade de Deus; o budismo, uma profunda simpatia pelo sofrimento do mundo; o hinduísmo, um forte desejo pela realidade espiritual além da criação, e o confucionismo, o conhecimento central de uma ordem moral no mundo que leva à conduta moral. Precisamente aqui vemos a consciência religiosa se expressar nas grandes religiões do mundo: a busca de Deus do Islã, a busca do budismo e do hinduísmo pela salvação, e a busca do confucionismo pela normatividade moral. A declaração devidamente insiste que essas são partes “da Verdade” do evangelho. A continuidade existe entre a fé cristã e essas outras religiões do mundo; o evangelho satisfaz cada uma dessas percepções religiosas.

No entanto, a declaração é insuficiente. As percepções do Islã sobre a transcendência de Deus, o entendimento da salvação pelo budismo e pelo hinduísmo e o entendimento confucionista da ordem moral não se encaixam facilmente na expressão bíblica de Deus, na salvação e na ordem moral. Essas expressões da natureza de Deus, da salvação e da ordem moral não são apenas incompletas e precisam de algo para completá-las e satisfazê-las; pelo contrário, são mal-entendidos a respeito de Deus, da salvação e da moralidade. Essas concepções são o “vinagre da idolatria” que transformou o vinho da revelação de Deus. Assim, o evangelho desafia e subverte cada uma dessas noções ao oferecer Cristo como a verdadeira resposta ao anseio religioso. Deus não é simplesmente uma divindade transcendente; em vez disso, ele foi revelado como o Deus trino centrado em Jesus Cristo. A salvação não é uma fuga do sofrimento do mundo nem do mundo físico; antes, a salvação é a renovação do mundo que remove o pecado (e não de forma transitória) como a causa da dor do mundo. A normatividade moral não é uma estrutura impessoal encravada na criação ou em uma construção social de uma comunidade; pelo contrário, é a maneira pela qual Deus, o Criador, constantemente ordena a criação e a vida humana por meio de sua Palavra. O evangelho tanto satisfaz o desejo religioso quanto subverte a expressão distorcida desse desejo. Ele “possui” o verdadeiro discernimento religioso, libertando-o de sua estrutura religiosa idólatra e oferecendo satisfação em Jesus Cristo.

É isso que vemos no Evangelho de João quando ele se depara com o desejo religioso dos gregos e dos judeus. João apresenta Jesus como o Logos que responde a essa busca ao mesmo tempo em que extrai esse conceito de outras estruturas religiosas. É isso que vemos em Paulo quando ele emprega a terminologia das religiões de mistério gregas e do culto pagão do império e, como diz Dean Flemming, “extrai a forma do mundo de pensamento helenístico apenas para inserir nela um novo significado cristão”.

Flemming chama a atenção para palavras como “transformação” (Rm 12.2; 2Co 3.18), “mistério” (Rm 16.25-26; 1Co 2.7; Ef 1.9; 3.3, 5; Cl 1.26-27) e “oferta de bebida” (Fp 2.17) como exemplos de um extenso vocabulário da prática religiosa pagã.[43] Paulo apega-se ao desejo religioso incorporado nessas palavras e aponta para Cristo como o cumprimento delas. A prática constante de Paulo à medida que se depara com o universo religioso de seu tempo é usar livremente os termos dessas religiões para expressar de forma contundente a revelação em Cristo como a resposta para o que essas religiões de mistério estavam buscando. Kraemer escreve: “Paulo não evita o uso de termos e ideias tão próximos dessas religiões de mistério, mas os usa aqui também para expressar de uma maneira clara que crer em Cristo é se tornar um novo ser moral e religioso uma vez que o velho eu morreu, livre da escravidão do pecado, e o novo eu surgiu, vivo para Deus em Jesus Cristo'.[44] Quando Paulo adotava uma ideia ou prática da religião ou da cultura pagãs, diz N. T. Wright,”ele cuidava para que ela fosse totalmente batizada antes que pudesse ser usada pelos cristãos'.[45]

O evangelho tanto satisfaz o desejo religioso quanto subverte a expressão distorcida desse desejo. Ele “possui” o verdadeiro discernimento religioso, libertando-o de sua estrutura religiosa idólatra e oferecendo satisfação em Jesus Cristo.

É precisamente um relato bíblico da revelação da criação e do pecado humano

que nos permite explicar a ambas. A continuidade vem como resultado da obra reveladora de Deus que chega ao destino e tem um efeito benéfico. A descontinuidade vem porque os seres humanos suprimem a verdade e a substituem por uma mentira idólatra. Kraemer une essas duas:

Nas religiões, na vida moral e cultural do homem fora do domínio da autorrevelação de Deus na Lei, nos Profetas e em Jesus Cristo, existe evidência de uma resposta mais ou menos positiva à manifestação que Deus faz de seu poder e de sua divindade eternos, e evidência de uma resposta mais ou menos negativa a ela. O mundo fora da revelação não é exclusivamente o mundo de apostasia e rebelião. É também o mundo no qual o humanum não é aniquilado e destruído, mas se mostra em anseios e buscas profundos com respeito a Deus.[46]

Essa busca por Deus constitui uma consciência religiosa fundamental e universal na humanidade que não é inteiramente apagada pelo pecado.

A MISSÃO DA IGREJA NO CONTEXTO DO PLURALISMO RELIGIOSO

Qual é a missão da igreja para os adeptos das religiões do mundo em meio a um mundo religiosamente plural? Nesta última seção, tratarei de um aspecto da missão da igreja: comunicar o evangelho. Especificamente, tratarei de dois aspectos importantes: ponto de contato e diálogo.

O evangelho não é um ensino religioso que pode ser adicionado a uma bela coleção de tesouros doutrinários no celeiro religioso do mundo. Nem é o ensino religioso que completa e satisfaz o ensino incompleto das outras religiões. O evangelho é o anúncio de eventos históricos – a vida, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo – nos quais Deus tem agido para a salvação do mundo. Eventos

históricos só podem ser contados com um convite à fé. A natureza do evangelho como eventos históricos requer que aqueles que creem nele os façam conhecidos com um convite à fé. Assim, o evangelismo – contar a história – ainda é uma tarefa essencial para a igreja cristã em meio ao pluralismo religioso.

Ponto de contato. A fidelidade ao nosso chamado missionário de transmitir o evangelho requer que tratemos do ponto de contato com os adeptos de outras religiões. Ponto de contato é aquilo que as pessoas de diferentes tradições religiosas têm em comum que possibilita a verdadeira comunicação. É um ponto comum que um cristão pode usar para fazer contato com outra pessoa e comunicar as boas-novas que afetam as necessidades reais dela.

O primeiro ponto de contato na comunicação do evangelho é nossa atitude e disposição. Nosso modo de chegarmos às pessoas tornará o evangelho atraente ou não. Adotar uma postura controversa ou de confronto polêmico pode afastar nosso colega de diálogo. Poderíamos fazer uma longa lista de características que são importantes para a comunicação cristã: amor, humildade radical, sinceridade, empatia, bondade, mansidão, vulnerabilidade, um interesse incansável e genuíno pelas pessoas – suas necessidades, sonhos, situações de vida.

Nossa comunicação também precisará apresentar o evangelho de maneira que seja compreensível e ofereça as boas-novas onde as pessoas precisam ouvi-la. Temos de chegar onde elas precisam. Testemunhar o evangelho significará relevância, de um lado, e desafio, do outro. Qual é esse ponto de contato em que podemos apresentar o evangelho de uma maneira que toque o coração e ainda convide ao arrependimento? Novamente, voltamos à necessidade de discernir com sensibilidade as necessidades e aspirações religiosas manifestadas nas grandes religiões e no coração de cada próximo nosso. O evangelho responde a esses profundos anseios, mas desafia o próprio modo como são compreendidos. Verdadeiros “pontos de contato, no sentido real e profundo da expressão, só podem ser encontrados pela antítese. Isso significa descobrir à luz reveladora de Cristo a desorientação básica que domina toda a vida religiosa e, ao mesmo tempo, a busca por Deus que pulsa nessa desorientação e encontra uma solução

divina inesperada em Cristo”.[47] Contudo, mais uma vez, esse modo antitético de proceder não é adotar uma postura negativa e polêmica, mas sim um modo positivo de lidar com a própria natureza da religião humana. É fidelidade ao evangelho e não implica atitude e disposição contrárias.

▪

“A religião é, por natureza, uma comunhão na qual o homem responde e reage à revelação de Deus. Essa definição implica que há revelação divina, um ato de autorrevelação da parte de Deus. Também implica que há uma resposta humana a essa autorrevelação, quer em um sentido negativo, quer em um positivo. A religião pode ser uma busca profunda e sincera por Deus; também pode ser uma fuga de Deus, um esforço para escapar de sua presença, sob o disfarce de amor e serviço obediente. No fundo está uma relação, um encontro.”

J. H. Bavinck, The Church Between Temple and Mosque. p. 19.

▪

Mas nunca podemos esquecer que não são apenas os chamados famintos religiosos que dão pontos frutíferos para testemunho; são também os problemas humanos universais que as pessoas enfrentam todos os dias. Chegamos a nosso próximo, sobretudo, não como um adepto de outra religião, mas sim como um ser humano que vive no mesmo mundo em que vivemos e enfrenta a mesma miséria, frustração, dor, tristeza e tentação que enfrentamos. Uma vez que o evangelho diz respeito à renovação que é tão ampla quanto a vida humana, sua comunicação deve estar relacionada a todas as diversas esferas e problemas da vida, incluindo a rotina diária. Muitas vezes pensamos em nossas conversas como coisas que chegam às alturas inspiradoras das maiores questões religiosas. No entanto, é precisamente nos detalhes comuns e triviais da vida que podemos ver que o evangelho é mais relevante.

Diálogo. A palavra “diálogo” como referência às relações inter-religiosas tor-

nou-se comum. Também tem levantado grandes preocupações entre os evangélicos no sentido de como tem sido entendido em círculos mais liberais. De fato, Tennent comenta de modo preciso: "Por muito tempo o diálogo inter-religioso foi avançado e identificado com uma agenda pluralista que abertamente busca acomodar outras religiões do mundo ao ignorar doutrinas cristãs distintas, tais como a encarnação e a ressurreição de Cristo".[48] O medo do diálogo baseia-se em preocupações de que uma base relativista esteja no fundamento de tudo: a verdade do evangelho é abandonada e considerada mais uma visão religiosa entre muitas outras. Outra preocupação é que o diálogo possa levar ao sincretismo, uma mistura das tradições religiosas em uma síntese comprometida. Esse perigo parece espreitar onde o diálogo é entendido como o caminho para descobrir a verdade ou o caminho da salvação. E, finalmente, alguns evangélicos percebem que o diálogo substitui o testemunho e o evangelismo.

De fato, muitas dessas preocupações são percebidas em certas tradições cristãs que se engajam no diálogo inter-religioso. Mas pode haver diferentes tipos de diálogo baseados em visões de mundo muito diferentes. De fato, "muitas vezes o diálogo inter-religioso ecumênico se baseia em visões subcristãs de revelação, de Cristo e do homem".[49] Com base na visão de mundo científica moderna, o diálogo é entendido como um movimento dialético que nos aproxima cada vez mais da verdade. Essa visão tem grande confiança na racionalidade humana, e o diálogo é o meio pelo qual a razão autônoma é capaz de se aproximar da verdade. Com base em uma reação pós-moderna que muitas vezes é cética em relação às afirmações da verdade, o diálogo está relacionado a compartilhar nossas histórias, nenhuma das quais é mais verdadeira do que qualquer outra. O objetivo é o enriquecimento mútuo uma vez que compartilhamos com os outros as riquezas de nossas tradições religiosas. Se o diálogo moderno é racionalista, o diálogo pós-moderno é relativista. Nenhuma dessas formas de diálogo é consistente com o evangelho.

No entanto, não precisamos rejeitar o diálogo de imediato. É possível entendê-lo dentro da história bíblica.[50] De fato, há boas razões para buscarmos tal entendimento. Em um cenário pluralista, vivemos lado a lado com nosso próximo de diferentes religiões, e isso requer constantes conversas. Além disso, nosso senso ocidental de superioridade do passado muitas vezes nos leva a uma

postura de um monólogo confrontativo que dificulta a comunicação.

É essencial que nossa postura seja de humildade e vulnerabilidade, e um ouvido atento será importante para reparar as percepções do passado. O diálogo também é uma aproximação reconhecida e familiar em nosso mundo, e, portanto, um testemunho contextualizado exigirá que empreguemos métodos amplamente compartilhados. Além disso, as ameaças a nossa comunidade global são muito reais. Embora afirmemos que a verdadeira unidade humana só pode ser encontrada em Jesus Cristo, há lugar para buscarmos justiça e paz baseadas na graça comum. Tais esforços certamente exigirão um diálogo mútuo entre pessoas de diferentes crenças. E, finalmente, temos muito a aprender: aprenderemos sobre nossa própria fé e muitas vezes seremos capazes de esclarecer mal-entendidos e acabar com impressões distorcidas que nosso próximo possa ter a nosso respeito.[51]

Mas, no final, o diálogo é uma expressão de nosso amor pelos outros. John Stott escreve: “O diálogo é um símbolo do genuíno amor cristão, porque indica a firme determinação de livrar nossa mente de preconceitos e caricaturas que podemos nutrir com relação a outras pessoas; esforçar-nos para ouvir com os ouvidos e ver com os olhos delas, de modo a compreender o que as impede de ouvir o evangelho e ver Cristo; solidarizar-nos com elas em todas as suas dúvidas, seus medos e problemas”.[52] Por essas e outras razões, o diálogo não pode ser ignorado. “A questão para os evangélicos não é: Devemos nos envolver no diálogo?, mas: Em que tipo de diálogo devemos nos envolver?”[53]

O verdadeiro diálogo cristão estará baseado em um fundamento trinitário. Dialogamos com base na obra do Pai na criação e na história. Isso significa que temos, vivendo em um mundo comum, uma criação e preocupações comuns com nosso próximo de diferentes crenças. Isso dará base para o diálogo. É especialmente claro que compartilhamos um chamado cultural e social comum de desenvolver e cuidar da criação. Essa tarefa compartilhada de construir cultura e sociedade deve significar um diálogo constante entre diferentes tradições religiosas que buscam uma maneira de encontrar a paz e a justiça públicas para

viverem juntas. Isso não significa ignorar a diferença religiosa – é precisamente o oposto. O que é necessário é um pluralismo comprometido ou baseado em princípios que leve a sério os vários compromissos religiosos e como eles moldam a esfera pública. Aqui, testemunho e diálogo se mantêm firmemente unidos.

Nós também dialogamos como um testemunho de Jesus Cristo. Dialogamos com diferentes compromissos de fé, sejam muçulmanos e hindus ou vários tipos de humanistas. Nossa identidade fundamental é como testemunhas de Jesus, e não devemos subestimar essa identidade. De fato, nosso "diálogo será mais rico se ambas as partes se mostrarem como são. Para o cristão, essa entrega deve incluir testemunho".[54] Não é admissível suspender nossos compromissos nem ocultar ou relativizar os compromissos de fé que nos moldam. "Como cristãos, devemos estar dispostos a participar do diálogo inter-religioso com uma medida de risco. Mas os métodos que adotamos para esse encontro não podem colocar em risco nosso compromisso com Jesus Cristo".[55] Não há neutralidade na esfera pública, apenas posturas de fé. Não podemos nos livrar de nosso eu e nos vestir de outro. E os verdadeiros adeptos de outras comunidades religiosas não desejam que disfarcemos ou camuflemos nossa verdadeira fé. Em muitas ocasiões, muçulmanos perplexos e irritados (especialmente, e às vezes hindus ou budistas) se perguntam por que os cristãos são tão rápidos em deixar de lado seu compromisso cristão por outro, por uma visão pluralista que é incompatível com a fé deles.

Uma distinção feita por John Hick descortina um exemplo de uma tentativa pluralista de descartar nossa identidade como testemunhas de Cristo e deixar de lado nosso compromisso com o evangelho. Ele faz distinção entre o diálogo confessional e o diálogo que busca a verdade. O diálogo confessional é o que se baseia no compromisso com a verdade da fé pessoal, e esse Hick rejeita. Para ele, esse tipo de diálogo terminará "em conversão ou em um endurecimento das diferenças".[56] Em vez disso, Hick pede uma mudança para o diálogo que busca a verdade, no qual os adeptos das crenças se engajam em um diálogo para uma compreensão mutuamente enriquecida do Ser Transcendente. Mas tal contraste é falso. Não se pode separar "confissão" da "busca da verdade". Uma confissão de fé será sempre o ponto de partida para buscar a verdade. Hick não parece

reconhecer isso e, consequentemente, substitui seu compromisso de fé pela verdade. Ele parece não saber que sua visão é apenas uma das muitas maneiras pelas quais as pessoas compreendem sua experiência; é apenas uma visão religiosa da vida entre outras. De fato, Hick não eliminou a posição confessional em absoluto; antes, ele assumiu e impôs sua própria posição. É verdade do ponto de vista de Hick, não menos do que qualquer outra posição, que “nenhum ponto de vista está disponível para ninguém, exceto o ponto em que a pessoa está; que não há plataforma a partir da qual se possa reivindicar uma visão ‘objetiva’ que substitua todos os compromissos de fé ‘subjetivos’ das crenças do mundo; que todos devem se posicionar no mesmo patamar, no mesmo nível dos demais, e se engajar no verdadeiro encontro de compromisso maior com aqueles que também apostaram a própria vida em sua visão da verdade”.[57]

Não há neutralidade na esfera pública, apenas posturas de fé. Não podemos nos livrar de nosso eu e nos vestir de outro.

De fato, com seu entendimento de diálogo, Hick desistiu de sua pretensão de chegar ao debate como representante da fé cristã. Como Alister McGrath observa sobre aproximações como essa, "não é o cristianismo que está sendo relacionado a outras crenças do mundo; é um pouco mais do que uma paródia e caricatura dessa fé viva, baseada nas pressuposições e na agenda do liberalismo ocidental, não na autorrevelação de Deus'.[58]

Por fim, o diálogo será baseado na obra do Espírito. Compete ao Espírito convencer o mundo do pecado, da justiça e do juízo (Jo 16.7-11). A conversão não cabe a nós, mas sim ao Espírito Santo. Nosso testemunho de Cristo no meio do diálogo pode levar à conversão de nosso próximo, mas também pode ser o caso do Espírito nos converter mais plenamente ao evangelho (cf. At 10).

CONCLUSÃO

As questões levantadas neste capítulo só se tornarão mais urgentes. O defensor da missão, Max Warren, afirmou há mais de meio século: "O impacto da ciência agnóstica se tornará uma brincadeira de criança em comparação ao desafio à teologia cristã que as crenças de outros homens trarão'.[59] Temos visto o impacto da ciência incrédula na teologia de formas devastadoras nos últimos quatro séculos. Se Warren estiver perto da verdade, essa continuará a ser uma das questões mais importantes para a igreja em missão no futuro próximo.

LEITURA ADICIONAL

Bavinck, J. H. The Church Between Temple and Mosque; A Study of the Relationship Between the Christian Faith and Other Religions. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

Bolt, John, org. The J. H. Bavinck Reader. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.
Kraemer, Hendrik. Religion and the Christian Faith. Filadélfia: Westminster, 1956.

Netland, Harold. Encountering Religious Pluralism; lhe Challenge to Christian Faith and Mission. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2001.

Shenk, Calvin E. Who Do You Say That I Am? Christians Encounter Other Religions. Scottsdale, PA: Herald Press, 1997.

QUESTÕES PARA DISCUSSÃO

1. Calvin Shenk sugere que não há desafio mais urgente para a igreja cristã hoje do que a relação dela com outras religiões. Explique por que você concorda ou não com isso.

2. Que pressões específicas a igreja pode sentir em um ambiente pluralista? Conte algumas histórias que ilustram essas pressões.

3. Como você explica que seu próximo muçulmano ou hindu parece mais piedoso e reto do que seu irmão ou irmã em Cristo?

TEMAS PARA DISSERTAÇÃO

1. Este capítulo começa sugerindo que é essencial iniciar um confronto missionário com a postura correta. O que é um confronto missionário? Compare e avalie outras formas comuns de tratar o assunto.

2. Pluralismo é a visão da maioria das pessoas ocidentais. Ofereça uma análise crítica do pluralismo do ponto de vista do evangelho.

3. Gerald Anderson acredita que a teologia das religiões é a questão teológica de nossos tempos. Esboce e avalie a teologia das religiões apresentada neste capítulo.

Hendrik Kraemer, Religion and the Christian Faith (Filadélfia: Westminster, 1956), p. 20.↩

Lesslie Newbigin, The Gospel in a Pluralist Society (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), p. 172 [O evangelho em uma sociedade pluralista. Viçosa: Editora Ultimato, 2016].↩

Para obter uma excelente análise do pluralismo religioso, veja Harold Netland, Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith and Mission (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001).↩

Robert Wilken, Remembering the Christian Past (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), capítulo 2.↩

Calvin Shenk, Who Do You Say That I Am? Christians Encounter Other Religions (Scottdale, PA: Herald Press, 1997), p. 32.↩

Kofi Osare Opoku, "lhe Relevance of African Culture to Christianity', Mid-Stream 13, n° 3-4 (1974): 156.↩

J. H. Bavinck, The Impact of Christianity on the Non-Christian World (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), p. 57.↩

Khurshid Ahmad, Islam: Its Meaning and Message (Londres: Islamic Foundation, 1975), p. 37.↩

John L. Esposito, Unholy War: Terror in the Name of Islam (Oxford University Press, 2003), p. 55.↩

Lesslie Newbigin, "A Light to the Nations: lheology in Politics', em Faith and Power: Christianity and Islam in “Secular” Britain, de Lesslie Newbigin, Lamin O. Sanneh e Jenny Taylor (Londres: SPCK, 1998), p. 148-149.↩

Friedrich Max Müller, Introduction to the Science of Religion (Londres: Longmans Green, 1882), p. 26.↩

Ibid., p. 26-27.↩

Lesslie Newbigin, “A Question to Ask; A Story to Tell”, Reform, novembro de 1990, p. 11.↩

J. H. Bavinck, The Church Between Temple and Mosque: A Study of the Relationship Between the Christian Faith and Other Religions (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), p. 22-23.↩

Ziauddin Sardar, “The Ethical Connection: Christian-Muslim Relations in the Postmodern Age”, Islam and Christian-Muslim Relations 2, n° 1 (1991): 59.↩

Christopher J. H. Wright, " Theology of Religions", em Evangelical Dictionary of World Missions, org. A. Scott Moreau (Grand Rapids: Baker Books, 2000), p. 953.↩

Gerald H. Anderson, " Theology of Religions and Missiology", em The Good News of the Kingdom: Mission Theology for the Third Millennium, org. Charles van Engen, Dean S. Gilliland e Paul Pierson (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983), p. 200.↩

Timothy C. Tennent, Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century (Grand Rapids: Kregel, 2010), p. 192.↩

Carl E. Braaten, No Other Gospel! Christianity among the World's Religions (Mineápolis: Fortress, 1992), p. 89.↩

Timothy Tennent (Invitation to World Missions. p. 221) corretamente recomenda que sejamos mais atentos à nomenclatura que usamos e adotemos termos mais precisos e descritivos para cada posição. Ele sugere que um rótulo melhor para exclusivismo é "particularismo revelador". "Revelador" enfatiza a importância da revelação e "particularismo" enfatiza a particularidade e a primazia de Jesus Cristo.↩

Para obter um breve resumo da questão, veja Christopher J. H. Wright, Salvation Belongs to Our God: Celebrating the Bible's Central Story (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007), p. 157-171.↩

Tennent, Invitation to World Missions, p. 219; idem, Christianity at the Religious Roundtable: Evangelicalism in Conversation with Hinduism, Buddhism, and

Islam (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), p. 17.↩

“Base ontológica” refere-se ao fato de que Cristo realizou a salvação, quer a pessoa a conheça ou não. “Necessidade epistemológica” refere-se ao requisito de conhecer a Cristo e responder explicitamente com fé a sua obra.↩

Também chamado de inclusivismo “negativo” e “positivo”. Veja D. A. Carson, The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism (Grand Rapids: Zondervan, 1996), p. 279-280; veja também Stanley Grenz, “Toward an Evangelical Theology of Religions”, Journal of Ecumenical Studies 31, n° 1-2 (1994): 53; R. Douglas Deivett. “Misgivings and Openness: A Dialog on Inclusivism between R. Douglas Deivett and Clark Pinnock; Some Misgivings about Evangelical Inclusivism”, Southern Baptist Journal of Theology 2, n° 2 (1998): 27.↩

Shenk, Who Do You Say That I Am?, p. 43.↩

John Sanders, No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), p. 226.↩

Harvie M. Conn, “Do Other Religions Save?”, em Through No Fault of Their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard, org. William V. Crockett e James G. Sigountos (Grand Rapids: Baker Books, 1991), p. 200.↩

Johannes Verkuyl, “The Biblical Notion of the Kingdom: Test of Validity for Theology of Religion”, em van Engen, Gilliland e Pierson, Good News of the Kingdom, p. 75.↩

Bavinck, Church Between Temple and Mosque, p. 25-34; Hendrik Kraemer. The Christian Message in a Non-Christian World (Londres: Edinburgh House Press, 1938), p. 112.↩

Johannes Blauw, “The Biblical View of Man in His Religion”, em The Theology of the Christian Mission, org. Gerald H. Anderson (Londres: SCM Press, 1961), p. 32.↩

João Calvino, Institutas da religião cristã 1.3.1. São Paulo: Fiel, 2018.↩

Calvino, Institutas da religião cristã 1.11.8.↩

João Calvino, The Acts of the Apostles 14-28, vol. 7, trad. John W. Fraser (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), p. 301.↩

Emil Brunner, The Letter to the Romans, trad. H. A. Kennedy (London: Lutterworth, 1959), p. 19 [Romanos. São Paulo: Fonte, 2007].↩

Emil Brunner, Reason and Revelation: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge, trad. Olive Wyon (Filadélfia: Westminster, 1946), p. 65.↩

Calvino, Institutas da religião cristã 1.4.4.↩

Bavinck, Church Between Temple and Mosque, p. 32-33. Bavinck expressa esses pontos magnéticos em termos de “eu e o cosmos”, “eu e a norma”, “eu e o enigma de minha existência”, “eu e a salvação”, “eu e o poder supremo”.↩

Bavinck, Church Between Temple and Mosque, p. 125.↩

Anthony Thiselton, 1 Corinthians: A Shorter Exegetical and Pastoral Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), p. 160.↩

Hendrik Kraemer, “Continuity and Discontinuity”, em The Madras Series, vol. 1. The Authority of the Faith (Nova York: International Missionary Council, 1939), p. 4; J. H. Bavinck. An Introduction to the Science of Missions, trad. David Hugh Freeman (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1960), p. 178-179.↩

W. H. T. Gairdner com W. A. Eddy, The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Systems, vol. 1. Christianity and Islam (Documentos da reunião de Jerusalém do Concílio Missionário Internacional; Londres: Oxford University Press, 1928), p. 491.↩

Anderson, “Theology of Religions and Missiology”, p. 205.↩

Dean Flemming, Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005), p. 145. O livro de Flemming é uma maravilhosa exposição de como a satisfação subversiva operou ao longo de todo o Novo Testamento à medida que a igreja persegue sua missão.↩

Kraemer, Christian Message, p. 311-312.↩

N. T. Wright, What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity? (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 81.↩

Kraemer, Religion and the Christian Faith, p. 311.↩

Kraemer, Christian Message, p. 139.↩

Tennent, Christianity at the Religious Roundtable, p. 239-240.↩

David Hesselgrave, “Interreligious Dialogue – Biblical and Contemporary Perspectives”, em Theology and Mission: Papers and Responses Prepared for the Consultation on Theology and Mission, Trinity Evangelical Divinity School, School of World Mission and Evangelism, March 22-25, 1976, org. David Hesselgrave (Grand Rapids: Baker Books, 1978), p. 229.↩

Para obter um modelo e exemplo de dentro da tradição evangélica de como isso pode funcionar, veja Tennent, Christianity at the Religious Roundtable.↩

Ibid., p. 241.↩

John Stott, Christian Mission in the Modern World (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1975), p. 81 [A missão cristã no mundo moderno. Viçosa: Editora Ultimato, 2010].↩

Hesselgrave, “Interreligious Dialogue”, p. 235.↩

Willem A. Visser ’t Hooft, No Other Name: The Choice Between Syncretism and Christian Universalism (Filadélfia: Westminster, 1963), p. 118.↩

Conn, “Do Other Religions Save?”, p. 205.↩

John Hick, “Christian Theology and Inter-Religious Dialogue”, World Faiths 103 (agosto de 1977): 7.↩

Lesslie Newbigin, The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), p. 168.↩

Alister McGrath, “The Christian Church’s Response to Pluralism”, Journal of the Evangelical Theological Society 35, nº 4 (1992): 489.↩

Citado em Wilfred Cantwell Smith, The Faith of Other Men (Nova York: Harper & Row, 1962), p. 120-121.↩

10

MISSÃO URBANA A NOVA FRONTEIRA

HARVIE CONN prevê que, se “quisermos alcançar o mundo do século 21, devemos alcançar as cidades do mundo”.[1] Da mesma forma, James Scherer prevê que “a missão no século 21 será ganha ou perdida na batalha pela alma das grandes cidades”.[2] Roger Greenway e Timothy Monsma chamam as cidades de “nova fronteira” e exortam a igreja a reconhecer a importância da missão urbana.

A urbanização das missões cristãs é uma necessidade séria e urgente. As cidades determinam o destino das nações, e sua influência nos assuntos cotidianos dos indivíduos é incalculável. À medida que as cidades crescem em número, tamanho e influência, cabe aos responsáveis pela evangelização mundial [...] focar nas cidades [...] Da mesma forma, nos próximos anos, estudantes de missões [...] precisarão encarar as questões urbanas se quiserem estar preparados para o ministério no mundo de amanhã.[3]

Essas são afirmações fortes, de fato. E com razão, pois há muitas coisas que sugerem que as cidades são, de fato, a nova fronteira da missão. Este capítulo responde a esses apelos urgentes e foca brevemente sua atenção na importante questão da missão urbana.

NOSSO FUTURO – E PRESENTE – URBANO

Um vídeo mais antigo da Conferência de Missões Estudantis Urbanas, Deus está

construindo uma cidade, encerra sua apresentação sobre missão urbana abruptamente com as palavras: “Você tem um futuro urbano, quer goste ou não!” E, de fato, 180 mil pessoas se mudam para as cidades todos os dias, 65 milhões por ano. Na verdade, temos um futuro urbano – e esse futuro está rapidamente se tornando o presente –, gostemos ou não. Como podemos caracterizar nosso mundo urbano? As estatísticas são notoriamente enganosas porque as definições diferem, mas talvez algumas estatísticas urbanas possam começar a apresentar alguns aspectos da situação. Quando observamos as estatísticas de nosso presente urbano, três coisas emergem: o crescimento fenomenal das cidades tanto em termos de números quanto de tamanho, o crescimento das cidades no hemisfério sul e a enorme necessidade socioeconômica nessas cidades.

De fato, temos um futuro urbano – e esse futuro está rapidamente se tornando o presente –, gostemos ou não.

Crescimento fenomenal. O notável crescimento das cidades pode ser observado quando vemos o crescimento exponencial desde 1800. Quando o movimento missionário moderno começou, no início do século 19, apenas 3% da população vivia nas cidades. Cem anos mais tarde, em 1900, subiu para 14%. Por volta de 1980, era de até 40% e, quando entramos no novo milênio, metade da população mundial vive em cidades. Espera-se que, em 2050, 80% e, por volta de 2100, 90% da população mundial seja urbana. Na atual taxa de crescimento, a população urbana dobrará em menos de duas décadas. Em 1950, havia 69 cidades com mais de um milhão de habitantes – já um fenômeno notável na história da humanidade naquela época –, mas, em 2012, esse número se expandiu para 486. Na segunda metade do século 20, surgiu um novo fenômeno urbano: a megacidade, definida como uma cidade com mais de dez milhões de habitantes. Em 1950, havia apenas duas megacidades, mas, por volta de 2012, havia 27 delas, com outras dez a ponto de chegar a esse patamar. O sociólogo J. John Palen afirma que a “rápida transformação de um mundo basicamente rural em um mundo densamente urbanizado e o desenvolvimento do urbanismo como modo de vida têm sido muito mais drásticos e espetaculares do que qualquer outra explosão demográfica

conhecida”.[4]

▪

“O espetacular crescimento das grandes cidades do planeta representa um desafio impressionante para a igreja de Jesus Cristo em todos os seis continentes [...] Se considerarmos o impacto da urbanização e do urbanismo em nosso mundo, podemos ver que o crescimento da cidade é ainda mais significativo. Por urbanização entendemos o desenvolvimento de cidades como lugares onde o tamanho, a densidade e a heterogeneidade são medidos. Podemos chamar isso de função magnética das cidades, atraindo a humanidade para grandes complexos metropolitanos. Por urbanismo entendemos o desenvolvimento da cidade como processo – ou seja, a função ampliadora das cidades, transformando valores, produtos e estilo de vida urbanos em um mundo conectado pela mídia, mesmo em lugares rurais e em cidades pequenas [...] Desculpe, mas você tem um futuro urbano, quer goste ou não.”

Ray Bakke, A Theology as Big as the City. p. 12.

▪

Crescimento das cidades no hemisfério sul. A revolução urbana original no século 19 e início do século 20 ocorreu nas nações ocidentais do mundo. Mas o crescimento urbano no Ocidente se estabilizou. E, a partir da segunda metade do século 20, o crescimento tem ocorrido nos países pobres do Sul. Em 1950, seis das dez maiores cidades do mundo estavam no hemisfério norte; em 2012, apenas uma dessas cidades, Nova York, estava entre as dez maiores, e as demais estavam no hemisfério sul. Em 1950, Nova York era a maior cidade do mundo, mas, em 2012, era a oitava. Hoje, os Estados Unidos têm 73 cidades com mais de quinhentos mil habitantes e a Europa Ocidental, 62 cidades, enquanto a China sozinha tem 145 cidades; a Índia, 93 cidades e os demais países da Ásia, 168 cidades. Da mesma forma, a América Latina tornou-se cada vez mais urbana ao longo do século 20, com mais de 75% de sua população vivendo nas cidades e com 114 cidades com mais de meio milhão de pessoas. A África, embora tenha entrado no jogo um pouco mais tarde, é agora

a parte do mundo que mais rapidamente se torna urbana. Naquele continente existem agora 91 cidades com mais de quinhentos mil habitantes, e projeta-se que o crescimento urbano continuará em ritmo galopante. As únicas megacidades em 1950 estavam localizadas no hemisfério norte (Nova York e Londres), mas hoje 21 das 27 megacidades do mundo estão no hemisfério sul. E essas taxas não diminuirão. Segundo as Nações Unidas, espera-se que a maior parte do crescimento da população no próximo quarto de século ocorra em cidades do hemisfério sul. A população urbana dobrará nos próximos 38 anos, mas nos países mais pobres do Sul, esse processo levará apenas trinta anos; e 93% de todo o crescimento da população ocorrerá nas cidades do hemisfério sul, com 80% desse crescimento ocorrendo na Ásia e na África.

Enorme necessidade socioeconômica. No início do século 20, a maioria dos pobres vivia em ambientes rurais. Hoje os pobres são encontrados principalmente nas cidades. Por toda a parte nas cidades de muitos países do hemisfério sul, um número espantoso de pessoas vive na miséria das favelas. Mais de um bilhão de pessoas vivem na pobreza absoluta, mais de 75% delas em favelas urbanas sem água, saneamento básico ou serviços públicos essenciais. Nos trinta países mais ricos do mundo, cerca de 2% da população vive em favelas. Em contrapartida, mais de 80% da população urbana dos países mais pobres do mundo vive nelas. Como exemplo, talvez 90% dos cidadãos de Adis Abeba, na Etiópia, vivam em favelas, cerca de 2,5 milhões de pessoas. Mais de 15 milhões de pessoas na Cidade do México e mais de 14 milhões em Calcutá vivem em péssimas condições nas favelas. As piores estatísticas são encontradas na África Subsaariana, onde 72% da população urbana vive em favelas, enquanto no sul da Ásia o número é de cerca de 60%. E projeções futuras para essas áreas não parecem boas. Espera-se que os números aumentem drasticamente em todas as partes do Terceiro Mundo, com uma perspectiva especialmente difícil na África Subsaariana, onde o número de pessoas vivendo em favelas subirá de 250 milhões para quase 400 milhões.

A IMPORTÂNCIA DAS CIDADES PARA A MISSÃO

Esse breve passeio por algumas estatísticas urbanas começa a revelar a importância da cidade para a missão da igreja. Uma série de razões para a importância estratégica da missão urbana pode ser identificada.

Números absolutos. Muito simplesmente, as cidades são onde as pessoas estão. O rápido crescimento urbano, e nada mais, exige que a igreja preste atenção na cidade. Estamos no meio de uma revolução ou explosão urbana. Hoje, observa Palen, "o número de pessoas que vivem nas cidades ultrapassa toda a população que havia no mundo há apenas cem anos".[5]

Como diz Timothy Keller, pastor na cidade de Nova York, "nas cidades, você tem mais 'imagem de Deus' por centímetro quadrado do que em qualquer outro lugar do mundo".[6] A população do mundo continua a crescer a uma taxa exponencial. Mas o que é importante neste capítulo é reconhecer que a maior parte desse crescimento populacional está ocorrendo e continuará a ocorrer nas cidades, especialmente do hemisfério sul. Um comunicado de imprensa de 2001, divulgado pelas Nações Unidas, declarou: "Praticamente todo o crescimento populacional espe-

Se quiser alcançar as pessoas rado em nível mundial durante os pródo mundo, a igreja deve estar ximos trinta anos estará concentrado nas cidades onde elas moram. em áreas urbanas"; além disso,"quase todo o aumento populacional previsto para 2000–2030 será absorvido pelas áreas urbanas das regiões menos desenvolvidas. Durante esse período, estima-se que a população urbana das regiões menos desenvolvidas aumente em dois bilhões de pessoas, quase o mesmo que será adicionado à população mundial, 2,2 bilhões".[7] Então, se quiser alcançar as pessoas do mundo, a igreja deve estar nas cidades onde elas moram.

Se quiser alcançar as pessoas do mundo, a igreja deve estar nas cidades onde elas moram.

O poder e a influência cultural. Cidades são os centros de poder e de influência cultural. O sociólogo Manuel Castells observa que o "destino da humanidade está se desenrolando em áreas urbanas, em particular, as grandes metrópoles".[8] Uma vez que abrigam as instituições culturais mais poderosas do mundo, as cidades exercem uma influência enorme no resto do país e, quando conectadas, impactam nosso mundo global. As cidades são onde encontramos concentrações de poder político e governamental, instituições de ensino superior, negócios e finanças, locais de lazer e entretenimento, comunidades de artes e centros de mídia. A importância estratégica da missão urbana é perceptível quando vemos que existem quatro tipos de pessoas nas cidades: a próxima geração, os não alcançados, os pobres e os formadores de cultura. Sobre o último grupo, Keller diz: "As pessoas que tendem a fazer filmes, escrever os livros, fazer negócios – elas estão aqui. As pessoas que têm o maior impacto nas culturas do mundo estão neste grupo".[9] Dessa forma, os centros urbanos de grandes regiões metropolitanas são "centros nervosos" que impactam o mundo de maneira desproporcional.[10] Certamente é verdade que, como caminha a cidade, assim caminha o resto da cultura.

Mas é mais do que isso. Não só as cidades estão moldando poderosamente sua própria cultura e sua nação, mas também, assim como caminham as cidades globais mais influentes de nosso mundo, assim caminha o mundo todo. Há um constante debate sobre até que ponto a globalização está enfraquecendo o Estado-nação. Certamente, o aumento da comunicação e da tecnologia de viagens e de informação têm mudado a face do mundo moderno. Computadores tornam possível, apertando apenas uma tecla, transferir milhões de dólares de um lugar para outro. Os Estados-nação não podem controlar o fluxo de dinheiro capaz de manter ou destruir seu bem-estar econômico. Além disso, com as novas formas de tecnologia de comunicação e de acesso à rede mundial, os governos de Estados-nação não podem controlar as informações nem moldar a mentalidade de seus cidadãos. Assim, mesmo que a previsão da queda dos Estados-nação seja prematura, certamente é verdade que eles perderam certo grau de poder por causa da rápida e generalizada revolução tecnológica. A perda de poder para o Estado-nação significou um aumento de poder para a cidade uma vez que um mundo globalizado de Estados-nação se tornou uma rede global

de cidades conectadas de várias maneiras. Essas cidades, especialmente as globais, têm agora um grande poder para influenciar os assuntos globais que afetam todas as pessoas no mundo. A igreja cristã não pode dar as costas para esses centros de poder e influência.

O ponto focal de um encontro missionário global. A fim de compreender adequadamente a influência cultural da cidade, devemos ir além das instituições que exercem poder – negócios, finanças, academia, mídia, política – e ir mais profundamente ao núcleo religioso que não só molda essas instituições culturais, mas a população urbana também. No passado, a análise das cidades dependia da sociologia e da antropologia seculares, que estão cegas para as crenças religiosas fundamentais que moldam as cidades. Precisamos entender a cidade como uma plataforma comunal e modelo de vida em que a religião "se torna visível de diferentes maneiras".[11] Os compromissos religiosos criam e moldam a paisagem urbana, integram e unificam a vida da cidade e direcionam os poderes institucionais em ação na cidade.

Podemos metaforicamente descrever a cidade como o espaço geográfico posicionado logo acima das principais placas tectônicas "religiosas" que estão moldando o mundo global. À medida que essas placas tectônicas se deslocam, as cidades são afetadas e reconfiguradas. Duas placas tectônicas religiosas logo abaixo da cidade são a coexistência pluralista das religiões do mundo, a modernidade econômica e a globalização com sua outra face no consumismo. É precisamente na cidade que o confronto missionário com o pluralismo e as grandes religiões do mundo – assim como com os ídolos do humanismo ocidental – está, sobretudo, ocorrendo.

Enquanto as religiões do mundo antes viviam em isolamento em países que hoje são definidos por essa identidade religiosa, é nas cidades que vemos o encontro de todas as religiões. Essa é uma razão importante para a igreja concentrar sua atenção na cidade. "A cidade se tornou o palco global", diz Conn, "no qual as religiões do mundo, antes isoladas por local de origem ou etnicidade, agora

dialogam cada vez mais”.[12] Se a igreja quiser ser um dos protagonistas no diálogo sobre as religiões, sustentando a verdade do evangelho de Jesus Cristo, ela não pode abandonar a cidade.

É precisamente na cidade que o confronto missionário com pluralismo e as grandes religiões do mundo – assim como com os ídolos do humanismo ocidental – está, sobretudo, ocorrendo.

Mas talvez seja na cidade que o confronto missionário mais importante esteja ocorrendo com a religião global mais poderosa de nosso tempo. Em um capítulo anterior, argumentei que uma missiologia da cultura ocidental é uma prioridade para nossos dias, porque as crenças do Ocidente são agora a cultura compartilhada, pelo menos, dos centros urbanizados do mundo. A revolução urbana começou na cultura ocidental enquanto era impulsionada pela Revolução Industrial. Grande parte da explosão urbana no hemisfério sul é impulsionada pela dinâmica da globalização. A Revolução Industrial é uma parte da história religiosa que moldou a cultura ocidental, e a globalização é a propagação contínua dessa história religiosa em todo o mundo, especialmente nos centros urbanos. O confronto missionário com a cultura pós-Iluminismo é a realidade da vida cristã na cidade.

▪

“Missão já não se trata de cruzar oceanos, selvas e desertos, mas de cruzar as ruas das cidades do mundo. De agora em diante, quase todo ministério será intercultural em meio ao pluralismo urbano causado pela maior migração da história humana do hemisfério sul para o norte, do leste para o oeste e, sobretudo, do rural para o urbano.”

Ray Bakke, A Theology as Big as the City. p. 13.

Precisamos reconhecer que “o que está em jogo aqui são alianças fundamentais – lealdade a diferentes deuses”.[13] Quais deuses moldarão os padrões de vida nas cidades do mundo? Se a igreja quiser estar na vanguarda do confronto missionário com a religião global mais poderosa de nossos dias, ela deve estar nas cidades do mundo.

A pobreza e a necessidade socioeconômica. Observamos brevemente as estatísticas da crescente pobreza urbana. Nos centros urbanos do mundo são encontrados cada vez mais fome, doenças, desemprego e violência. Greenway e Monsma afirmam que os “pobres urbanos constituem a maior fronteira não reivindicada que as missões cristãs já encontraram”.[14] Muitos não ouviram o evangelho nem puderam vê-lo demonstrado. Eles vivem fora do alcance da maioria das igrejas, e pouquíssimos tentam alcançá-los. As causas de sua pobreza raramente são compreendidas. Greenway e Monsma listam dez causas de pobreza urbana no mundo do Sul: falta de oportunidades de emprego, especialmente entre aqueles que não têm habilidades e capital; escassez de habitação decente e acessível; milhões de crianças de rua abandonadas; desamparo dos idosos em cidades sem sistemas de apoio; colapso das estruturas familiares; corrupção de autoridades governamentais e cruel indiferença para com os pobres; infraestruturas e serviços públicos inadequados; o fracasso da igreja tanto em termos da distância em relação aos pobres quanto de abnegação da responsabilidade pelas necessidades deles; uma mentalidade de exaltação própria em muitas igrejas no mundo do Sul. Essa lista é muito útil para identificar as várias necessidades que as igrejas podem enfrentar quando se sensibilizam com essa grande fronteira não reivindicada.

No entanto, eles não tratam daquilo que a ONU vê como a principal causa da pobreza urbana no Sul: as estruturas econômicas injustas em nível global e internacional. As políticas econômicas neoliberais do Ocidente se tornaram a prática aceita e o padrão internacional para o mercado global. E, embora a implementação desse sistema econômico internacionalmente tenha trazido bons

resultados, não é necessariamente da mesma forma em todo o mundo.[15] Os países do terceiro mundo estão em enorme desvantagem no mercado global, e são principalmente os pobres urbanos das favelas que pagam o preço. N. T. Wright fala do "enorme desequilíbrio econômico do mundo" como "a principal tarefa que enfrentamos em nossa geração" e "a principal questão moral de nossos dias". Com indignação profética, ele continua a denunciá-lo de modo enfático:

O atual sistema de endividamento global é o verdadeiro escândalo imoral, o pequeno segredo sujo – ou melhor, o enorme segredo sujo – do deslumbrante e reluzente capitalismo ocidental. Seja o que for preciso, devemos mudar essa condição ou ficaremos condenados pela subsequente história ao lado daqueles que apoiaram a escravidão há dois séculos e daqueles que apoiaram os nazistas há setenta anos. Isso é muito sério.[16]

Se Wright estiver pelo menos perto de estar correto, isso constitui uma importante oportunidade, até mesmo uma prioridade, para a igreja em missão. A igreja deve encontrar maneiras de estar presente com o evangelho no meio das cidades do mundo, especialmente entre os pobres urbanos.

A diminuição da presença de cristãos. Nos parágrafos anteriores, notamos que a igreja tem frequentemente se mantido a certa distância dos pobres. Em 1900, quase 70% da população da cidade era cristã. Isso diminuiu gradualmente, e hoje o número é de cerca de 40%.[17] Sem dúvida, parte disso se deu simplesmente por causa da crescente pobreza urbana em cidades do mundo onde a porcentagem de cristãos é baixa – na Ásia, por exemplo. Mas isso não conta a história toda. Muitas vezes, há a debandada de cristãos da cidade, especialmente no Ocidente, que é o resultado do desejo de um estilo de vida mais confortável nos lugares afastados do centro.

A igreja deve encontrar maneiras de estar presente com o evangelho no meio das

cidades do mundo, especialmente entre os pobres urbanos.

Estereótipos negativos e palavras de desaprovação pela cidade são abundantes em círculos cristãos: “Cheia de crime. Agitada. Assustadora. Infestada de drogas. Liberal. Superlotada. Sem esperança”.[18] Conn acredita que na igreja ocidental os estereótipos e mitos negativos sobre a cidade “paralisam a iniciativa cristã de alcançar cidades para Cristo, [...] são pedras de tropeço no caminho da implantação urbana de igrejas [...] [e] fazem o fermento e o sal cristãos correrem para a segurança nas prateleiras das cozinhas nos lugares afastados do centro”.[19] Ele passa a nomear e contestar vários estereótipos que, em sua opinião, são responsáveis por essa fuga cristã da cidade: o mito rural/urbano (“É a cidade, o que você espera?”); o mal-entendido da despersonalização (“Na cidade, sou um número, não uma pessoa”); a generalização do crime (“Eu tenho medo da cidade”); o mito da secularização (“Qualquer fé morre na cidade”); a generalização da privatização (“É maior do que qualquer um de nós”); o mal-entendido do poder (“Você não pode lutar contra o governo municipal”); a generalização da classe única (“Não há ninguém na cidade além de gente pobre”). Ele reconhece “certa verdade nas generalizações”, mas deseja “remover o que se acumulou nelas” que tem prejudicado a missão urbana.[20] No entanto, mesmo que haja mais do que um grão de verdade em tais mitos urbanos, a igreja é chamada a estar em lugares difíceis onde há necessidade do evangelho. Lá na cidade “é precisamente onde colidem a maior ruína do mundo e a maior oportunidade”.[21]

▪

“A Bíblia descreve com clareza um Deus que está completamente interessado pelas estruturas e pelos indivíduos que compõem a sociedade e envolvido com eles. O cisma na igreja que colocou os ministérios social e pessoal um contra o outro na cidade, um trágico legado da controvérsia modernista-fundamentalista no início do século 20, ainda marginaliza o ministério da igreja no mundo em desenvolvimento em rápida urbanização. A igreja deve aprender a ir com igual integridade até as pessoas urbanas poderosas e também até as pessoas que não possuem poder.”

Ray Bakke, A Theology as Big as the City. p. 14.

UMA AGENDA PARA A MISSÃO URBANA

Conn apresenta uma agenda de ação e reflexão para a missão urbana que, de maneira útil, destaca uma série de questões urgentes. Três delas são especialmente importantes: missão holística, o chamado da igreja na esfera pública e a implantação de igrejas urbanas.[22] Esses mesmos três pontos podem ser encontrados nas "frentes ministeriais" de Keller para as igrejas urbanas: servir holisticamente à cidade, sobretudo os pobres, com palavras e ações; produzir líderes culturais que integrem fé e trabalho na sociedade; multiplicar-se periodicamente em novas igrejas com a mesma visão. Mas Keller acrescenta dois pontos que são igualmente importantes: acolher, atrair e envolver pessoas não cristãs; transformar o caráter e estabelecer uma comunidade contracultural por meio de comunidades fortes e pequenos grupos.[23] Esses cinco itens devem ser prioridades na agenda da igreja urbana fiel.

Envolver pessoas não cristãs. No mundo ocidental, onde a cultura é cada vez mais secularizada, é essencial aprender como acolher e envolver pessoas não cristãs. Isso significará várias coisas. Incluirá aprender como acolher céticos e lidar com suas intensas questões intelectuais e religiosas com uma apologética respeitosa e humilde, porém inteligente. Keller lista, por exemplo, os seguintes "vencedores" – objeções da maioria à fé cristã que são barreiras à crença no evangelho – que devem ser continuamente tratados.[24]

• As outras religiões. "Ninguém deve insistir que sua compreensão sobre de Deus é melhor do que a de todos os demais. Todas as religiões são igualmente válidas."

• O mal e o sofrimento. “Um Deus bom e todo-poderoso não permitiria o mal e o sofrimento. Portanto, esse Deus não existe ou não pode ser confiável.”

• A camisa-de-força da ética. “Devemos ser livres para escolher por nós mesmos como viver – ninguém pode impor isso a nós. Essa é a única vida verdadeiramente autêntica.”

• O histórico dos cristãos. “Se o cristianismo é a religião verdadeira, por que aconteceu tanta opressão na história com o apoio da igreja?”

• O Deus irado. “O cristianismo é construído em torno de uma divindade que condena, que julga, que exige sacrifícios de sangue até mesmo para perdoar.”

• A questão da ciência. “Como uma pessoa que acredita na evolução, não posso aceitar os relatos pré-científicos da Bíblia sobre a origem da vida.”

• A Bíblia não é confiável. “A Bíblia não pode ser confiável histórica ou cientificamente, e grande parte de seu ensino é socialmente regressivo.”[25]

Respostas defensivas, moralistas e polêmicas certamente afastarão os incrédulos. Humildade e respeito, sem sacrificar respostas rigorosamente ponderadas, podem ajudar a dissipar a incredulidade. Lembro-me de ministrar uma palestra no centro de uma grande cidade asiática. Um professor de uma universidade pública daquela cidade estava presente e, durante o período de perguntas, levantou o problema do histórico violento dos cristãos na história. Respondi com palavras de arrependimento e de dor porque, muitas vezes, como cristãos, não

vivemos de acordo com o evangelho. Disseram-me que no domingo seguinte ele foi batizado; não foi tanto o conteúdo de minha resposta que foi convincente, mas sim o tom dela.

Humildade e respeito, sem sacrificar respostas rigorosamente ponderadas, podem ajudar a dissipar a incredulidade.

Acolher e engajar os incrédulos próximos a nós também significará aprender uma linguagem na pregação e na liturgia que seja compreensível para aqueles sem um passado cristão sem nos tornarmos artificiais, empobrecendo ou abandonando a história e a tradição. Nesse sentido, Chuck DeGroat e Rachael Butler comentam sobre sua própria igreja, a City Church, em São Francisco:

Na City Church, você verá adoração e pregação que são litúrgicas no sentido histórico, mas eminentemente compreensíveis, nas quais questões intelectuais e espirituais significativas são tratadas com respeito. Visitantes e céticos sabem que estão em uma igreja, mas se sentem bem-vindos e respeitados. Suas dúvidas não são ignoradas. Na verdade, faça o download de alguns sermões e você notará um lema: a City Church espera que os céticos venham, porque a mesa foi preparada para eles. Membros e frequentadores regulares sentem-se à vontade para convidar seus amigos céticos, não porque a adoração seja, de alguma forma, "empobrecida" ou feita para agradar ao visitante, mas precisamente porque os céticos encontrarão o culto cristão nas formas históricas e irão vê-lo explicado de maneira convidativa e compreensível. Artifícios não funcionarão, especialmente em meio a crises e dificuldades.[26]

Envolver nossos amigos não cristãos também significará que tornamos o evangelho relevante como boas-novas para a vida deles como um todo. Um evangelho fora de nossa realidade não tem força com uma geração justamente preocupada com questões de justiça, meio ambiente e paz ou que deseja entender

o que a fé cristã diz sobre os lugares onde esses profissionais movidos pela carreira passam a maior parte da semana. N. T. Wright acredita que o anseio religioso das pessoas que vivem no Ocidente hoje gira em torno de quatro questões: o anseio por justiça, a busca pela espiritualidade, a fome por relacionamentos e o prazer na beleza.[27] O que o evangelho diz sobre essas questões?

Acabamos de observar que a City Church, em São Francisco, é uma igreja que trabalha para acolher e envolver os incrédulos da cidade. Quando perguntado sobre as questões importantes para o ministério urbano, o pastor sênior Fred Harrell apresentou a lista a seguir. O que chama a atenção é a sensibilidade com respeito à comunidade incrédula e no que tange à atitude de encontrar maneiras de recebê-la na comunidade do povo de Deus. Quais são as questões importantes para formar uma congregação missional em uma cidade altamente secularizada como é São Francisco?

• Criar uma comunidade que tente lembrar como é não crer.

• Criar uma cultura que espera que fiéis, céticos e os que estão entre eles estejam presentes em todas as reuniões e ajuntamentos.

• Comunicar um evangelho integral que busque o crescimento de todos e seja expresso com o compromisso de ser compreensível para todos.

• Tornar natural o quebrantamento e criar uma cultura de humildade e autenticidade.

• Reconhecer e lembrar que vivemos em um mundo pós-cristandade.

• Entender que você deve ser um líder forte que não permitirá que sua visão seja cooptada por cristãos que esperam que você simplesmente recrie a subcultura cristã da terra deles (seja lá onde ela for).[28]

A lista de Harrell certamente levanta questões importantes. Lembro-me de ouvir Lesslie Newbigin defender um vocabulário cristão distinto e um conjunto de práticas eclesiais baseadas no evangelho em que o incrédulo é socializado. Mas eles não são necessariamente incompatíveis. A palavra de ordem aqui – e Harrell capta isso corretamente – é "hospitalidade". Como a comunidade cristã pode oferecer hospitalidade aos amigos e ao próximo não cristãos?

A igreja é chamada a ser uma prévia e uma antecipação do reino vindouro de Deus.

Estabelecer uma identidade contracultural por meio da comunidade. A igreja é chamada a ser uma prévia e uma antecipação do reino vindouro de Deus. Quando a palavra "contracultural" é usada, é importante deixar claro que ela não significa apenas um sonoro não à cultura. Não se trata apenas de se posicionar contra a cultura. Há dois lados em ser uma comunidade contracultural ou alternativa: colocar-se contra a idolatria que molda o contexto urbano, mas também viver em cumprimento das correntes da criação. Em outras palavras, a vida urbana manifesta correntes de vida que fluem de uma aceitação das boas dimensões da criação, bem como correntes de morte que surgem porque os seres humanos distorcem as boas dádivas de Deus. Uma comunidade contracultural procura, celebra e aceita todo o bem da cidade; uma comunidade contracultural também procura, lamenta e rejeita toda a idolatria.

O problema é que todos os aspectos da vida urbana terão o que é bom em termos da criação e o que é distorcido em termos idólatras. Por exemplo: a revolução sexual celebrou a bondade da sexualidade humana, mas também a tirou dos limites do compromisso vitalício e de um relacionamento altruísta. Como a igreja celebra a bondade da sexualidade humana de modo a afirmá-la como dádiva de Deus e, ao mesmo tempo, opor-se àquilo que a distorce? Uma comunidade contracultural atraente aprenderá a dizer sim – uma sonora afirmação para tudo o que Deus deu na criação e é descoberto e desfrutado na cidade; ela também aprenderá a dizer não – uma rejeição igualmente firme de tudo o que deprecia e degrada a dignidade humana no sentido da idolatria.

Aqui estão algumas questões para refletirmos sobre o que essa comunidade pode ser: como podemos celebrar e incorporar o compromisso de trabalhar entre jovens profissionais, mas desafiar o espírito economicista ou consumista e o vício em trabalho que frequentemente o acompanha? Como podemos celebrar e incorporar o multiculturalismo e a diversidade étnica das cidades sem permitir que ele se torne um poder ideológico opressivo? Como podemos celebrar e incorporar a alegria de consumir as coisas e as experiências da boa criação de Deus ao mesmo tempo em que nos opomos ao consumismo que domina a vida na cidade? Como podemos celebrar e incorporar a preocupação com a justiça e a paz de muitos na cidade, unindo-nos a eles em seus esforços, ao mesmo tempo em que tratamos dessa questão com a integridade do evangelho, não com as formas do humanismo? Como podemos buscar a unidade e a reconciliação que as cidades anseiam enquanto rejeitamos o centro relativista e pluralista que é oferecido para cumprir esse objetivo? Como podemos celebrar e incorporar a liberdade que a tecnologia moderna nos dá e, ainda assim, nos posicionar contra o descompromisso que acompanha essa liberdade?

Keller aponta para cinco áreas nas quais nossa identidade contracultural deve se tornar uma realidade na cidade: sexualidade (nem puritana, nem adaptada à idolatria do sexo em nossa cultura), dinheiro (promovendo um modo de viver radicalmente generoso), poder (compromisso com a divisão de poder e com relações edificantes entre classes e raças), unidade (encontrando maneiras de expressar a unidade com irmãos e irmãs em Cristo ao atentarmos para a essência do evangelho, não para detalhes teológicos divisivos),[29] comunidade (a

necessidade de pequenos grupos e da vida comunal em um ambiente urbanizado onde muitas vezes falta apoio da família estendida).

Praticar a missão holística. Duas coisas são claras o suficiente a partir da breve análise estatística apresentada neste capítulo: há muitas pessoas que vivem em cidades que não conhecem Jesus Cristo, e há uma enorme pobreza e necessidade social. A questão da missão holística se torna mais do que uma questão teórica. É um problema concreto e vital de necessidade humana. Onde a igreja urbana deveria concentrar seus recursos financeiros e humanos? "A igreja deveria concentrar sua atenção estritamente no evangelismo pessoal e esperar para ver a transformação urbana por meio de indivíduos transformados? Qual é a relação entre evangelismo e responsabilidade social na cidade, onde a vastidão da necessidade enfatiza tal relação?"[30]

▪

"Esses pobres urbanos agora constituem um bloco de povos não alcançados que é o terceiro maior do mundo, o mais receptivo ao evangelho e o que está dobrando de tamanho a cada década. Os clamores desses pobres nos chamam a dedicar todos os esforços a uma tarefa: encontrar homens e mulheres que iniciem movimentos do reino entre esses pobres. Mas precisam ser criadas estruturas para servir a tais trabalhadores. Eles precisam aprender uma teologia que lhes permita entender os padrões desses movimentos do reino, e precisam de uma demonstração das necessidades básicas entre os pobres."

Viv Grigg, Cry of the Urban Poor. p. 2. [O Grito dos Pobres na Cidade]

▪

Talvez em nenhum lugar essa questão seja mais urgente do que nas cidades do hemisfério sul. Em um cenário onde mais de 75% das pessoas vivem na pobreza, a Fraternidade Teológica Latino-Americana evangélica se esforça com o chamado social da igreja. Sem se esquivar de seu mandato evangelístico – há um

chamado para uma missão holística que inclui proclamação, discipulado, adoração e serviço –, esse grupo exorta a igreja urbana para que assuma sua tarefa social em várias frentes, incluindo pelo menos os sete elementos seguintes: uma melhor compreensão das estruturas urbanas sociais e econômicas à luz das Escrituras que prepare a igreja para responder à complexa realidade da cidade; a encarnação social e cultural da igreja na cidade com uma rica eclesiologia de peregrinação que desafie o individualismo; uma ação concreta em direção a fracos e oprimidos nos programas sociais, econômicos e políticos; a cooperação ecumênica entre igrejas que demonstre, diante dos não cristãos, uma frente unida e que fortaleça mutuamente as igrejas na missão urbana; o papel profético da igreja que desafie com sensibilidade os centros de poder; a recuperação da igreja como uma comunidade de compaixão que seja empática e sensível à tragédia humana; a recuperação do "sacerdócio universal" de todos os cristãos, que podem ter uma influência positiva por meio de suas várias profissões e ofícios.[31] Essas sete pontos de ação desafiam a um estudo cuidadoso por parte de todas as igrejas comprometidas em assumir fielmente seu chamado social.

Treinar cristãos para seu chamado no setor público. A principal maneira pela qual a igreja pode buscar justiça no nível estrutural não é por seu ministério como uma igreja institucional, mas sim por meio de cada cristão assumindo sua tarefa na esfera pública. Conn diz: "Os cristãos, exercendo sua responsabilidade como um sacerdócio de cristãos fora das estruturas institucionais da igreja, participam de uma nova forma dos problemas urbanos da pobreza, da falta de moradia, do desemprego e das favelas urbanas? Existem outras maneiras pelas quais os cristãos podem suprir as necessidades da cidade global sem que seja por meio da igreja como instituição? As CEBs sugerem essa possibilidade".[32] Faz-se referência às CEBs (comunidades eclesiais de base) na América Latina, as quais discutimos em um capítulo anterior. São pequenos grupos eclesiais muitas vezes existentes no contexto da pobreza urbana que priorizam a preparação e o treinamento de seus membros para buscar justiça na esfera pública.

Esse é um aspecto importante da missão urbana também porque muitas pessoas foram para a cidade por causa de trabalho. Esse é o contexto primário delas; elas

estão vivendo a vida principalmente em termos de suas ocupações. Keller observa: “Uma vez que as pessoas do centro da cidade não têm muito em termos de vida particular, o discipulado deve envolver a integração da fé e do trabalho. O discipulado deve demonstrar como ser distintamente cristão no trabalho, incluindo como lidar com tentações peculiares e dilemas éticos, como produzir o trabalho a partir de uma visão de mundo cristã distinta e como ajudar outros cristãos do setor a fazerem seu trabalho de maneira excelente”.[33]

Em termos da missão da igreja, há duas razões importantes, que observamos em um capítulo anterior, para encorajar as pessoas a cumprirem seu chamado urbano. A primeira é: este é o primeiro lugar onde um testemunho do evangelho pode acontecer na vida e na palavra. A segunda razão: como agentes da justiça e do amor do reino, os cristãos, por meio de seu trabalho na esfera pública, podem ser um instrumento da graça comum de Deus. Herman Bavinck comenta que Deus, por sua graça comum, “se opõe poderosamente ao poder destrutivo do pecado”. Não é apenas na vida dos indivíduos que a graça de Deus está ativa; antes, a “totalidade da vida rica da natureza e da sociedade existe devido à graça de Deus [...] O amor à família e aos parentes, a vida social e política, a arte e a ciência são todos em si mesmos objetos da boa vontade de Deus [...] Todos eles juntos constituem [...] a ordem original que Deus chamou à existência na criação e que ele ainda preserva e mantém, apesar do pecado”.[34] A fidelidade ao evangelho nas várias ocupações e profissões nas quais os cristãos trabalham durante a semana pode ser um modo pelo qual Deus exerce seu poder e sua graça, não apenas atraindo pessoas para si mesmo, mas também sustentando a ordem de sua criação para a vida humana e preservando a vida humana da injustiça e da alienação totais.

Infelizmente, é raro encontrar igrejas que levem esse aspecto da missão a sério. Por isso, é encorajador ver iniciativas urbanas que estão encarando a tarefa. Em São Francisco, o programa Newbigin House of Studies está treinando um número de jovens profissionais por todo o espectro da vida cultural para viver o evangelho em seus vários chamados.[35] Em Phoenix, o Surge School of Missional Training Center reuniu várias igrejas para treinar líderes a descobrirem como o evangelho poderia moldar todos os aspectos da vida, incluindo suas ocupações.[36] Na cidade de Nova York, a Igreja Presbiteriana Redeemer estabeleceu um Centro

de Fé e Trabalho que está fazendo várias coisas para moldar o cristão urbano para seu chamado no mercado.[37] A igreja trabalha nessa tarefa em três níveis: teórico (educação teológica para preparar as pessoas a pensarem de forma cristã sobre o chamado delas), orientador (oferecendo educadores e mentores que capacitem as pessoas de várias maneiras a cumprirem o chamado delas) e comunal (encontrando maneiras dentro da congregação de apoiar todos em seu trabalho).[38]

Como agentes da justiça e do amor do reino, o trabalho dos cristãos na esfera pública pode ser um instrumento da graça comum de Deus.

Implantar igrejas urbanas.[39] "O dia de implantar igrejas para as cidades do mundo ainda há de despontar", diz Conn. "As pessoas invisíveis e não alcançadas das cidades do mundo devem ser encontradas – os pobres, os trabalhadores industriais, os funcionários do governo, os novos grupos étnicos e tribais que se estabelecem em áreas urbanas. Se quisermos alcançar o mundo do século 21, devemos alcançar suas cidades. E isso exigirá uma nova campanha de implantação de igrejas".[40]

Certamente, esse era o modelo no livro de Atos, como está claro em Antioquia. Paulo implanta igrejas em áreas urbanas que são chamadas na época para ser um testemunho do evangelho na vida, nas palavras e nas ações no lugar onde foram estabelecidas. Isso se aplica especialmente às favelas das cidades do terceiro mundo. Viv Grigg descreve determinada megacidade asiática e diz que os pobres nas favelas daquela cidade "nunca viram um movimento de pobres ou suas próprias igrejas. Ninguém jamais lhes havia proclamado Jesus. Nenhum homem santo jamais viveu entre eles para lhes mostrar Jesus em palavras e ações, em atos de misericórdia e de poder". E essa cidade não é um caso isolado. "A triste notícia", diz Grigg, "é que, após uma pesquisa minuciosa em oito cidades, encontrei apenas dois movimentos embrionários. Conclusão:

o maior surto de missões da história perdeu completamente a maior migração da história, a migração de camponeses do Terceiro Mundo para grandes megacidades".[41] Grigg propôs-se a preencher essa lacuna na missão da igreja com a Urban Leadership Foundation.[42]

▪

Viv Grigg cita três posições espirituais importantes para mudar a pobreza urbana em uma cidade do terceiro mundo:

1. “Os movimentos de igrejas entre os pobres podem transformar o ambiente microeconômico e político local.”

2. “Os profissionais da classe média, praticando um discipulado holístico e possuindo um conhecimento íntimo dos pobres, podem efetuar mudanças na implementação e governança das cidades em relação ao planejamento urbano.”

3. “Os cristãos inseridos na elite mundial podem mudar os sistemas macroeconômicos de dívida externa, do comércio injusto e da crescente monopolização de multinacionais irresponsáveis.”

Viv Grigg, Cry of the Urban Poor. p. 257. O Grito dos Pobres na Cidade]

▪

Mas a implementação de igrejas urbanas, seja no hemisfério norte ou no sul, só será útil para a missão de Deus se as igrejas implantadas forem verdadeiras congregações missionais. Se implantarmos igrejas introvertidas que são domesticadas pelos ídolos da cultura local, então, nossos esforços evangelísticos serão como colher o trigo apenas para levá-lo a um celeiro em chamas. O

que é necessário são igrejas implantadas com uma consciência missional que vivam uma identidade missional no meio da cidade. Igrejas devem ser implantadas como congregações missionais que acolhem e engajam não cristãos, que nutrem uma comunidade alternativa na vida coletiva, que se engajam na missão holística e que treinam cristãos para o chamado deles em vários setores da esfera pública. A necessidade não é simplesmente de mais igrejas; a necessidade é de congregações missionais fiéis arraigadas em Jesus Cristo, cujas presença, ações e palavras tornem o evangelho conhecido.

A necessidade não é simplesmente de mais igrejas; a necessidade é de congregações missionais fiéis arraigadas em Jesus Cristo, cujas presença, ações e palavras tornem o evangelho conhecido.

UMA TEOLOGIA DA MISSÃO PARA A CIDADE

Se a igreja quiser cumprir essa agenda, uma teologia da missão para a cidade deve ser desenvolvida com o intuito de preparar a igreja para sua vocação urbana. Em várias passagens, Conn nos aconselha sobre como isso deveria ocorrer. Ele faz a distinção entre uma teologia da missão na cidade e uma teologia da missão para a cidade. A primeira simplesmente vê a cidade como o cenário ou local inconsequente onde a missão é operativa. Uma teologia da missão pode prosseguir isolada da cidade; a cidade é, de fato, marginal à teologização real. O segundo cenário – ao qual Conn nos convida – vê a cidade como um componente fundamental no projeto de uma teologia da missão, uma categoria definitiva importante o suficiente para criar uma nova subdisciplina da missio-logia urbana.[43] Nesse caso, a teologia da missão urbana, para Conn, enfrenta o desafio de integrar teologia, estudos urbanos e contextualização.

Outra maneira de articular os três pontos dessa teologia urbana é falar sobre

refletir no evangelho, no contexto urbano e na contextualização. Essas não são três tarefas separadas, isoladas ou independentes umas das outras; pelo contrário, cada uma implica um foco particular com a tarefa como um todo em vista.

A necessidade de refletir no vangelho. Com muita frequência, elaboramos pragmaticamente estratégias sobre como alcançar as cidades para Cristo e, assim, construir uma missiologia da cidade. Discutimos a evangelização e a renovação e expansão da igreja. Esses não são assuntos sem importância, mas o que precisamos é de uma reflexão teológica mais profunda que acompanhe a igreja em sua missão urbana – uma "visão missiológica para a cidade também deve ser uma visão teológica da cidade".[44] A igreja, para ser autêntica, deve se debruçar em numerosos assuntos teológicos, muitos deles comuns a toda a missão da igreja: a natureza do evangelho, a natureza da igreja, a natureza da missão, questões de contextualização, uma teologia das religiões a fim de preparar a igreja para um confronto com o pluralismo religioso, apologética e respostas para as questões urgentes das massas urbanas, eclesiologia missionária e as formas que uma igreja missional deve assumir (tanto como congregações individuais e ecumenicamente como a igreja reunida), a relação entre evan-gelismo e questões de justiça e misericórdia, questões de liturgia e adoração, e assim por diante.

Outras questões, embora talvez não tão óbvias, são igualmente importantes. Por exemplo: o ensino da Bíblia sobre os principados e potestades é significativo. Se, de algum modo, Paulo, quando fala de "principados e potestades" (Rm 8.38; Ef 3.10; 6.12; Cl 2.15), está se referindo às realidades e forças espirituais que moldam as instituições humanas da cultura, será essencial que uma teologia urbana trate do assunto. Ou, por outro exemplo, temos reduzido o poder, o alcance e a gravidade do pecado de várias maneiras, mas frequentemente o pecado é entendido como idolatria nas Escrituras – não apenas ídolos individuais, mas ídolos comunais que moldam culturas inteiras (cf. Rm 1.21-23, 25). Que tipo de idolatria está atuando na formação da cultura da cidade? Como esses ídolos se tornam visíveis nas instituições e padrões da vida urbana?

A reflexão no evangelho deve ir além de assuntos estritamente “teológicos” e fazer perguntas que, por tradição, estão associadas aos estudos de visão do mundo. A própria natureza do evangelho e da salvação de Cristo exige isso. Herman Bavinck faz este lembrete fundamental:

Cristo não veio apenas para restaurar a vida ético-religiosa do homem e deixar todo o restante da vida intacto, como se esse restante não tivesse sido corrompido pelo pecado e não precisasse de restauração. Não, o amor do Pai, a graça do Filho e a comunhão do Espírito Santo se estendem até onde o pecado corrompeu [...] Portanto, Cristo também tem uma mensagem para a família e para a sociedade, para a arte e para a ciência.[45]

E podemos ainda acrescentar música e literatura, mídia e entretenimento, lazer e trabalho, tecnologia e sexualidade, dinheiro e finanças, negócios e política, meio ambiente e esportes, trabalho social e amizade, e coisas assim. Para uma população urbana que deseja entender a relevância do evangelho e precisa ser desafiada com o evangelho do reino, essa será uma tarefa importante.

Mas nossa reflexão teológica não será apenas uma questão de nos debruçarmos sobre a Escritura para que ela lance luz sobre as questões atuais; envolverá também o estudo da igreja-em-missão ao longo da história a fim de aprender como ela se esforçou para se manter fiel às Escrituras. Pensemos, por exemplo, na igreja primitiva, nascida em um ambiente urbano no império romano. Foi nesse contexto que os “primeiros cristãos urbanos viveram de forma resistente contra a cultura do império, satisfazendo necessidades, oferecendo hospitalidade e apresentando novas possibilidades de comunidade. Eles criaram assembleias alternativas (ekklēsia) e grupos familiares (oikos), que eram um desafio direto aos elementos estruturais da vida cívica romana e uma imitação deles”.[46] Ou, muito mais tarde, observamos o estudo de John Wesley e o metodismo que se estabeleceu em meio a cidades industriais, formando comunidades comprometidas com a vida santa e se identificando com os pobres.[47] Muitos outros poderiam ser mencionados, sem dúvida, mas a teologia urbana de hoje não deve ignorar as lutas da igreja no passado.

A necessidade de estudos urbanos. Precisaremos de um estudo das cidades que seja profundamente moldado pelo evangelho. A pesquisa sobre o contexto urbano é essencial, e esse é um tema frequente em textos sobre missão urbana. Compreender a história das cidades, a visão original que as formou, os padrões de vida característicos da cidade, o layout demográfico, as várias instituições culturais dentro da cidade e muito mais exigirá uma análise cristã que recorra a muitas das ciências sociais. Mas o perigo é que as ciências sociais são talvez a parte mais secular da academia hoje. O uso que a igreja faz das disciplinas da ciência social que preparará a igreja não deve ser refém do viés secular das disciplinas sociológicas e antropológicas de hoje. Em vez disso, o estudo cristão fiel da cidade levará a sério a categoria da religião como um poder fundamental, integrante e diretivo. Conn observa que a pesquisa para a missão urbana tem estado frequentemente no micronível da demografia urbana e, portanto, agora deve ocorrer uma mudança na qual "nos voltamos também para a questão do urbanismo, para a cidade como um modo de vida e para a conexão adequada entre 'religião' e urbanismo".[48]

A história será uma parte importante dessa pesquisa. Quatro exemplos podem ilustrar como a pesquisa histórica é importante para a missão urbana hoje. Primeiro: a análise histórica nos permitirá ver como as cidades começaram a se formar na Europa e nos Estados Unidos durante a Revolução Industrial. Isso permitirá ver a história da visão de mundo cultural que moldou a estruturação da cidade e, assim, reconhecer as dificuldades enfrentadas por ela, bem como por que tantos cristãos abandonaram o ambiente urbano.

▪

"Nos países mais ricos do Ocidente, as cidades sobreviveram ao tumultuado fim da era industrial e agora são mais ricas, mais saudáveis e mais atraentes do que nunca. Nos lugares mais pobres do mundo, as cidades estão se expandindo imensamente porque a densidade urbana oferece o caminho mais claro da pobreza para a prosperidade. Apesar dos avanços tecnológicos que causaram o fim da distância, o mundo não é plano; ele está pavimentado. A cidade triunfou. Mas, como muitos de nós sabem por experiência própria, às vezes as estradas da

cidade são pavimentadas para o inferno. A cidade pode ganhar, mas com muita frequência seus cidadãos parecem perder [...] Para cada Quinta Avenida, há uma favela em Mumbai; para cada Sorbonne, há uma escola de ensino médio protegida por detectores de metal em Washington, D.C.”

Edward Glaeser, Triumph of the City. p. 1-2. [O Triunfo da Cidade]

Segundo: a análise histórica também nos permitirá discernir as diferenças entre o crescimento das cidades no hemisfério sul e o crescimento urbano no norte e no Ocidente. O crescimento urbano no Sul ocorreu muito mais rapidamente. Isso deixou as cidades do Terceiro Mundo com menos tempo para assimilar o crescimento e criar as infraestruturas necessárias para o aumento da população. Também ocorreu mais recentemente e, portanto, foi impactado pelos processos de globalização e suas crenças religiosas fundamentais. Esses dois fatos nos dão uma percepção das cidades do sul. Podemos entender, por exemplo, por que a cidade é um símbolo de esperança para muitos que vivem no Terceiro Mundo. Além disso, dão-nos uma percepção da pobreza brutal dessas cidades.

O terceiro exemplo é que a análise histórica de cidades específicas nos permitirá compreender as várias formas pelas quais elas foram formadas. Nem todas as cidades são moldadas pelos mesmos moldes. Diferentes fatores e dinâmicas moldaram várias cidades de modo único. É importante entender os vários tipos de cidade. Em 1982, um urbanista distinguiu sete tipos diferentes de cidade, incluindo, por exemplo, cidades vizinhas, cidades internacionais, cidades interligadas, cidades regionais e cidades de lazer.[49] Sem dúvida, muita coisa mudou desde então, mas isso nos alerta para o fato de que existem diferentes tipos de cidades moldadas por diferentes histórias. Esse tipo de análise histórica é essencial para uma compreensão correta da demografia de determinada cidade, bem como de suas necessidades e dinâmica.

E, um quarto exemplo, a análise histórica nos permitirá ver os tipos de mudança

urbana que ocorrem hoje. Há uma revitalização das cidades norte-americanas. "As pessoas começaram a reconsiderar os benefícios de viverem próximas umas das outras, de caminhar e andar de bicicleta, em vez de ter gastos altos com combustível, de experimentar a energia que existe quando pessoas vitais se unem com uma visão comum. Certa sensibilidade esclarecida em relação a questões globais, um compromisso com os pobres e as preocupações ambientais, entre outras coisas, trouxeram uma multidão diversificada de novos habitantes urbanos para revitalizar a cidade [...] A grande revitalização de certas cidades [...] deve-se, em grande parte, à 'força conjunta' de indivíduos únicos que parecem se alimentar da energia, da criatividade e da vitalidade uns dos outros'.[50]

Uma segunda mudança está voltada para as megarregiões ou cidades regionais, que "produzem metade da atividade econômica mundial, dois terços da atividade científica e três quartos de todas as invenções globais'.[51] Neal Peirce diz que essas"grandes regiões metropolitanas – que não são cidades, nem estados, nem Estados-nação – estão começando a emergir como as protagonistas mais influentes do mundo'.[52] Essas grandes cidades regionais têm um centro urbano que é seu coração e sistema nervoso central. Lá estão reunidos profissionais, grandes centros industriais e financeiros, importantes instituições culturais. Os residentes no centro da cidade são profissionais, bem como líderes em negócios, finanças, meios acadêmicos e artes, e também incluem novas famílias de imigrantes, estudantes e pessoas com estilos alternativos de vida, como a comunidade de homossexuais.[53]

Esse tipo de análise que usa não apenas a pesquisa histórica, mas também outras ciências sociais – todas moldadas pelo evangelho –, capacitará a igreja para entender seu contexto urbano, levantar as questões corretas e buscar as abordagens corretas para ser uma igreja para a cidade.

A necessidade de contextualização. A contextualização lida com a fusão de dois horizontes. Quando falamos de missão urbana, temos em vista o horizonte bíblico normativo e o horizonte urbano contemporâneo. A contextualização define o mundo urbano dentro do contexto da história bíblica de tal forma que

afirma e critica esse mundo. Requer, é claro, uma compreensão mais profunda do texto bíblico e do contexto urbano. A contextualização que tenta relacionar duas coisas – evangelho e cultura – é abstrata. De fato, é precisamente na igreja como uma comunidade encarnada chamada para viver o evangelho no contexto urbano-cultural que essas duas histórias se encontram. A congregação urbana é o lugar onde o evangelho ganha vida em sua afirmação e no desafio à cidade.

O desejo de ser uma igreja para a cidade pode gerar as seguintes perguntas: "Onde estamos localizados? Quem são os homens e mulheres nesta região realmente sedentos? O que isso significará para nosso ministério local? Que mudanças precisaremos fazer?"[54] Essas são perguntas úteis para certos aspectos da missão da igreja. Por exemplo: entender aquilo de que homens e mulheres têm fome será importante para o evangelismo ou para as formas de ministrar aos indivíduos na congregação local. Que mudanças precisamos fazer que serão importantes para o ministério da igreja local no sentido de criar um ambiente acolhedor? Como podemos relacionar o evangelho com as fomes e os desejos religiosos da população urbana?

A congregação urbana é o lugar onde o evangelho ganha vida em sua afirmação e no desafio à cidade.

O "manifesto" de Keller sobre missão urbana também apresenta uma visão útil da contextualização, mas também, e principalmente, em termos de evange-lismo e ministério congregacional para os indivíduos. Ele mostra, de maneira útil, como os vários tipos de habitante urbano se apropriaram das formas modernas ou pós-modernas do humanismo que moldam a cultura ocidental, e expõe as implicações de ministrar a eles. Em uma seção particularmente inspiradora, ele discute as características das pessoas que vivem em cidades globais – pensadores pragmáticos profissionalmente motivados, sexualmente comprometidos, orientados ao consumo, geográfica e socialmente sem raízes, naturalmente

desconfiados, etnicamente diversos, com mentalidade cívica – e as implicações ministeriais que essas características trazem.[55]

Precisamos reconhecer, no entanto, que a missão vai além do evangelismo e do ministério da congregação local, por mais importante que sejam esses aspectos da missão. Levando em conta a última seção, podemos notar pelo menos mais três elementos: ser uma comunidade contracultural, cumprir nosso chamado na esfera pública da cultura e realizar um ministério holístico. Cada um deles trará diferentes tipos de questão. O evangelho estará relacionado ao contexto urbano em diferentes pontos. Por exemplo: se a igreja quiser ser uma comunidade contracultural, ela precisará refletir profundamente nas crenças macrorreligiosas que moldam uma cidade e, certamente, identificar os ídolos que a dominam. Sem dúvida, uma vez que a contextualização é sempre um sim e um não para a cultura, isso significará exaltar também os aspectos vitais da vida urbana. Isso possibilitará que o povo de Deus incorpore as correntes de vida na cidade e renuncie às correntes de morte e, assim, ofereça uma comunidade alternativa atraente da qual fazer parte. Se o povo de Deus quiser cumprir seu chamado na cultura, é preciso perguntar como a visão de mundo cultural molda o mundo econômico, político, artístico e tecnológico em que vivemos. O que pode ser afirmado como criação e, portanto, aceito e celebrado? Contra o que a igreja precisa se posicionar?

Isso só atinge a superfície. Na verdade, a contextualização é uma constante mentalidade e um modo de vida. É uma luta contínua com a forma de viver o evangelho em um ambiente cultural específico. Se a igreja quiser ser fiel, ela deve refletir profundamente no evangelho e em suas implicações, em seu contexto urbano e em como viver esse evangelho nesse contexto.

Educação teológica. Além de uma teologia de missão para a cidade, precisamos de uma educação teológica que prepare líderes e pastores para o ministério na cidade. “Com a crescente importância das cidades também surgem novos requisitos para o treinamento e desenvolvimento de líderes das igrejas urbanas. No entanto, poucos seminários tradicionais enfatizam a missão em

um contexto urbano [...] O ministério urbano é o futuro da missão da igreja no século 21".[56] Além disso, as exigências e a complexidade do ministério urbano exigem que a educação seja muito mais do que teológica. Uma ampla educação em artes liberais, enraizada no evangelho, oferecerá aos líderes das igrejas urbanas ferramentas para o ministério fiel.

ELEMENTOS DE CONGREGAÇÕES MISSIONAIS FIÉIS

O testemunho mais poderoso do evangelho na cidade serão congregações que incorporem o evangelho no contexto da vida urbana. Isso acarreta não apenas uma reflexão teológica sobre como deveria tal igreja parecer-se, mas também estudos empíricos de igrejas que manifestaram uma presença fiel na cidade. É claro que a reflexão teológica e o estudo empírico não precisam ser duas coisas distintas – na verdade, elas não deveriam ser! Conn fala de uma agenda de ação e reflexão; ou seja, é no contexto de um compromisso ativo de viver a missão de Deus na cidade que precisamos refletir sobre a luz do evangelho para nosso testemunho.

O testemunho mais poderoso do evangelho na cidade serão congregações que incorporem o evangelho no contexto da vida urbana.

Como são as congregações específicas que estão cumprindo seu chamado missionário na cidade? Recorrerei a dois estudos de congregações urbanas e observarei brevemente os elementos que encontramos nessas igrejas.

Uma análise de seis congregações em três continentes.[57] Greenway e Monsma examinam seis igrejas urbanas diferentes em três continentes: duas da Ásia,

duas da América Latina e duas da África. Observando a análise de Greenway e Monsma e lendo mais a respeito das histórias dessas igrejas, podemos compilar a seguinte lista de características que fizeram delas "grandes modelos":

• compromisso com o evangelho

• a tentativa de entender a cultura e a dinâmica da cidade

• oração

• identificação e preocupação com os pobres

• grande prioridade na comunhão, em pequenos grupos e células

• forte ênfase no treinamento de bons líderes

• contextualização

• alta demanda de envolvimento de "leigos"

• fortes programas de discipulado para novos cristãos

• a igreja totalmente mobilizada para o evangelismo e a missão

Um estudo de 28 congregações. Da ala mais importante da igreja, Nile Harper se propõe a contar a história das congregações urbanas que estão engajadas em um ministério transformador na cidade. Ele procurou igrejas que acreditavam que a vida congregacional e a responsabilidade social eram interdependentes. As igrejas variavam de 135 a 15 mil membros. O livro de Harper abrange 28 igrejas em quinze cidades norte-americanas.

Depois de listar os principais sinais nas igrejas urbanas, ele conta a história de cada igreja e conclui com uma seção chamada “O que podemos aprender”. Há muito material para reflexão e, claramente, nenhum padrão pode ser identificado para as igrejas urbanas fiéis. Harper reúne suas conclusões no capítulo final. Vale a pena considerar duas de suas conclusões. A primeira consiste nas barreiras que os pastores identificaram como elementos que dificultam a revitalização da igreja. Elas incluíam resistência a tornar-se mais inclusiva, resistência a novos modelos de adoração, ansiedade em relação à sobrevivência, falta de visão, apego a tradições desgastadas e a negligência em estimular a vida da igreja em prol de atividades evangelísticas.[58]

A segunda conclusão detalha os fatores positivos que os líderes pastorais identificaram como os mais importantes na revitalização da igreja. Eles são divididos em fatores internos e externos. Os internos lidam com questões sobre a criação de congregações e o fortalecimento da vida espiritual. Entre os fatores internos positivos estão a centralidade da adoração, a forte educação cristã, a construção de comunidade, a abordagem holística do ministério e a forte liderança pastoral. Os externos tratam de questões da missão da igreja na comunidade. Entre os fatores externos positivos estão a identificação da liderança local, a formação de vários tipos de parceria, o desenvolvimento de uma cultura de comunidade e o empoderamento das pessoas para o constante e novo desenvolvimento da comunidade.[59]

CONCLUSÃO

O livro de Jonas termina com uma pergunta retórica de Deus para o profeta: “Nínive tem mais de cento e vinte mil pessoas que não sabem nem distinguir a mão direita da esquerda, além de muitos rebanhos. Não deveria eu ter pena dessa grande cidade?” (Jn 4.11). Deus deseja recrutar Jonas em sua missão, mas o ponto de partida é compartilhar o amor de Deus, que é um “Deus misericordioso e compassivo, muito paciente, cheio de amor e que [promete] castigar mas depois [se arrepende]”. (Jn 4.2). Uma vez que permanece em sua introversão e indiferença, Jonas simboliza a imagem de Israel. Toda a história é uma forte crítica à falta de interesse de Israel pelas nações, pelas quais ele foi escolhido.[60] Deus deseja que Jonas compartilhe seu amor pela grande cidade de Nínive – pequena para os padrões de hoje, mas grande para sua época. Em essência, o último versículo de Jonas diz ao povo de Deus: “Se você ama o que Deus ama [...] você amará a cidade”.[61]

LEITURA ADICIONAL

Bakke, Ray. A Theology as Big as the City. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1997.

Conn, Harvie M. e Manuel Ortiz. Urban Minisry; lhe Kingdom, the City, and the People of God. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.

Greenway, Roger S. e Timothy M. Monsma. Cities: Mission’s New Frontier. Grand Rapids: Baker, 1989.

Grigg, Viv. O grito dos pobres na cidade. Belo Horizonte: Missão, 1994.

Sider, Ronald J., Philip N. Olson e Heidi Rolland Unruh. Churches That Make a Difference; Reaching Your Community with Good News and Good Works. Grand Rapids: Baker, 2002.

QUESTÕES PARA DISCUSSÃO

1. James Scherer acredita que “a missão no século 21 será vencida ou perdida na batalha pela alma das grandes cidades”. Discuta o que essa ideia significa e em que aspectos você concorda ou não com ela.

2. Analise os elementos de uma congregação missionária fiel na cidade. Conte algumas histórias de sua própria experiência que ilustram esses elementos. Há algum elemento que você adicionaria à lista?

3. Sobre os “vencedores” ou objeções da maioria à fé cristã que Keller lista, quais você tem encontrado ou observado? Como você responde a isso?

TEMAS PARA DISSERTAÇÃO

1. Discuta a importância estratégica das cidades para a missão da igreja hoje.

2. Como você definiria e descreveria uma agenda para a missão urbana hoje?

3. Harvie Conn argumentou que a missão holística e o treinamento de cristãos para a tarefa deles na esfera pública são questões essenciais para a igreja missionária na cidade. Você concorda? Discuta.

Harvie Conn, "Urban Mission'. Em Toward the 21st Century in Christian Mission, org. James M. Phillips e Robert T. Coote (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), p. 334.↩

James Scherer, Gospel, Church, and Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology (Minneapolis: Augsburg, 1987), p. 47 [Evangelho, igreja e reino. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1991].↩

Roger S. Greenway e Timothy M. Monsma, Cities: Missions' New Frontier (Grand Rapids: Baker Books, 1989), p. xi.↩

J. John Palen, The Urban World (Nova York: McGraw-Hill, 2008), p. 5 [O mundo urbano. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1975].↩

Ibid.↩

Timothy Keller, "Why God Loves Cities', discurso para o 3° Congresso sobre Evangelização Mundial de Lausanne, Cidade do Cabo, 17 a 24 de outubro de 2010 (www.spu.edu/depts/uc/ response/new/2011-spring/features/god-loves-

cities.asp).↩

"Future World Population Growth to Be Concentrated in Urban Areas of World', comunicado de imprensa das Nações Unidas. POP/815, 21 de março de 2001 (www.un.org/News/Press/docs/2002/pop815.doc.htm).↩

Manuel Castells e Jordi Borja, Local and Global: Management of Cities in the Information Age (Londres: Earthscan, 1997), p. 3.↩

Keller, "Why God Loves Cities'.↩

Timothy Keller, "Our New Global Culture: Ministry in Urban Centers'. p. 1 (www.copgny.org/ files/Movement%20Day/Ministry_In_Urban_Centers.pdf).↩

Harvie M. Conn, "A Contextual Theology of Mission for the City', em The Good News of the Kingdom: Mission Theology for the Third Millennium, org. Charles Van Engen, Dean S. Gilliland e Paul Pierson (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993), p. 98.↩

Ibid., p. 97.↩

Brian Walsh, Subversive Christianity: Imaging God in a Dangerous Time (Bristol: Regius, 1992), p. 15.↩

Greenway e Monsma, Cities, p. 45.↩

Tratei dessa questão em"Probingthe Historical and Religious RootsofEconomicGlobalization', em The Gospel and Globalization: Exploring the Religious Roots of a Globalized World, org. Michael W. Goheen e Erin G. Glanville (Vancouver: Regent, 2009), p. 69-90. Identifico cinco maneiras diferentes pelas quais os países mais pobres são excluídos da participação plena e igualitária no mercado: exclusão do capital, exclusão da moeda, exclusão do poder de decisão, exclusão dos mercados e exclusão da escassez (p. 83-85).↩

N. T. Wright, Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church (Nova York: HarperCollins, 2008), p. 216-17 [Surpreendido pela esperança. Viçosa: Editora Ultimato, 2009].↩

O gráfico em David G. Barrett. World-Class Cities and World Evangelization (Birmingham, AL: New Hope, 1986), p. 16, traça esse declínio. Na versão de 2012 de "Status of Global Mission, 2012, in the Context of ad 1800-2025', publicado pelo Centro para o Estudo do Cristianismo Global, Seminário Teológico Gordon Conwell, o percentual é de 41,2% (www.gordonconwell. edu/resources/documents/StatusOfGlobalMission.pdf)..)↩

Chuck DeGroat e Rachael Butler, "A Church for the City: Present Realities and Future Challenges', Perspectives 27, n° 2 (2012) (disponível em www.rca.org/Page.aspx?pid=8184)..)↩

Harvie Conn, A Clarified Vision for Urban Mission: Dispelling the Urban Stereotypes (Grand Rapids: Zondervan, 1987), p. 9.↩

Ibid.↩

DeGroat e Butler, "Church for the City'.↩

Conn, "Urban Mission', p. 332-334. A quarta é a nova força missionária que está emergindo das igrejas no hemisfério sul. Falarei sobre isso no capítulo final.↩

Keller, "New Global Culture', p. 13.↩

Veja Timothy Keller, The Reason for God: Belief in an Age of Skepticism (Nova York: Riverhead Books, 2008).↩

Keller, "New Global Culture', p. 14.↩

DeGroat e Butler, "Church for the City'.↩

N. T. Wright, Simply Christian: Why Christianity Makes Sense (Nova York: HarperCollins, 2006), p. 3-51.↩

E-mail particular, 2 de julho de 2012.↩

Um bom exemplo de uma iniciativa de unidade e de vida ecumênica para o bem da cidade é o programa True City: Churches Together for the Good of the City

(www.truecity.ca).↩

Conn, "Urban Mission', p. 332. Veja também Ronald J. Sider, Philip N. Olson e Heidi Rolland Unruh, Churches That Make a Difference: Reaching Your Community with Good News and Good Works (Grand Rapids: Baker Books, 2002).↩

"Seeking the Peace of the City: The Valle de Bravo Affirmation', Urban Mission 7, n° 1 (1989): 22-24.↩

Conn, "Urban Mission', p. 333-334.↩

Keller, "New Global Culture', p. 5.↩

Herman Bavinck, "Common Grace', trad. Raymond C. Van Leeuwen, Calvin Theological Journal 24, n° 1 (1989): 60.↩

Veja www.newbiginhouse.org/Story.↩

Veja missionaltraining.org/services/laity.↩

Veja www.faithandwork.org/. Veja também Matthew Kaemingk, "Herman Bavinck, Lesslie Newbigin, and Reformed Mission in the Global Workplace', The Bavinck Review 3 (2012): 103-5.↩

Keller, "New Global Culture', p. 16.↩

Para uma bela coleção de capítulos sobre implantação de igrejas urbanas, veja Harvie M. Conn, org. Planting and Growing Urban Churches: From Dream to Reality (Grand Rapids: Baker Books, 1997).↩

Conn, "Urban Mission', p. 334.↩

Viv Grigg, "Sorry! The Frontier Moved', em Conn, Urban Churches, p. 150-151.↩

Veja www.urbanleaders.org/home/.↩

Harvie M. Conn, Prefácio a God So Loves the City: Seeking a Theology for Urban Mission, org. Charles Van Engen e Jude Tiersma (Monrovia, CA: MARC, 1994), p. vii-viii.↩

Conn, "Contextual Theology of Mission', p. 101.↩

Herman Bavinck, "Common Grace', trad. Raymond C. Van Leeuwen, Calvin Theological Journal 24, n° 1 (1989): 61-62.↩

A. Davey. "Urban Mission', em Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations, org. John Corrie (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007), p. 419. Veja também Wayne A. Meeks, The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul (New Haven: Yale University Press, 1983).↩

Veja Theodore W. Jennings Jr. Good News to the Poor: John Wesleys' Evangelical Economics (Nashville: Abingdon, 199). Curiosamente, esse livro é resultado do ensino de teologia e da preparação de líderes da igreja no contexto da Cidade do México.↩

Harvie M. Conn, "Introduction to Part 1', em Conn, Urban Churches, p. 34.↩

Arthur Shostak, "Seven Scenarios of Urban Change', em Cities in the 21st Century, org. Gary Gappert e Richard V. Knight (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1982), p. 69-93. Citado em David Barrett, World-Class Cities and World Evangelization (Birmingham, AL: New Hope, 1986), p. 19-20.↩

DeGroat e Butler, "Church for the City'.↩

Ibid.↩

Neal Peirce, "The 'Citistates' Are on the Rise, and the Competition Is Fierce", The Philadelphia Inquirer, 26 de julho de 1993, p. A11, citado em Harvie M. Conn, The American City and the Evangelical Church (Grand Rapids: Baker Books, 1994), p. 182.↩

Keller, “New Global Culture”, p. 1.↩

DeGroat e Butler, “Church for the City”.↩

Keller, “New Global Culture”, p. 1-7.↩

Mark Gornik, “Urban Mission”, em The Routledge Encyclopedia of Missions and Missionaries, org. Jonathan J. Bonk (Nova York: Routledge, 2007, 2010), p. 451.↩

Greenway e Monsma, Cities, p. 156-168.↩

Nile Harper, Urban Churches, Vital Signs: Beyond Charity toward Justice (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 305.↩

Ibid., p. 306-307.↩

John H. Stek, “The Message of the Book of Jonah”, Calvin Theological Journal 4, n' 1 (1969): 23-50; Stephen B. Chapman e Lacey C. Warner, “Jonah and the Imitation of God: Rethinking Evangelism and the Old Testament”, Journal of Theological Interpretation 21 (2008): 43-69.↩

Keller, “Why God Loves Cities”.↩

11

MISSÕES UM TESTEMUNHO DO EVANGELHO ONDE NÃO HÁ

DURANTE O SÉCULO 19 e início do século 20, a missão, na linguagem popular, foi concebida exclusivamente em função da tarefa de levar o evangelho da cultura ocidental para outras partes do mundo. Ao longo do século 20, a igreja não ocidental começou a crescer, e uma compreensão mais ampla de missão começou a se desenvolver. Em meados do século, o grande líder missionário Max Warren poderia dizer: “Temos de estar preparados para ver que o tempo das missões, como as conhecemos, já chegou ao fim”.[1] O significado de “missão” rapidamente expandiu-se e tornou-se um termo amplo que incluía toda a tarefa da igreja de testemunhar o evangelho. A tarefa intercultural de levar o evangelho a lugares ou povos onde ele não havia sido ouvido corria o risco de ser ofuscada.

Em 1961, Lesslie Newbigin tornou-se o editor da maior revista missionária da época, a International Review of Missions. Compreensivelmente, houve um movimento para retirar o “s” de “missions” [missões] no título a fim de alinhá-lo com o pensamento da época. Newbigin travou uma batalha para manter a letra. Ele acreditava que a tarefa missionária da igreja de levar o evangelho a lugares onde ele não havia sido ouvido estava sendo ofuscada. Ele não se opunha à ampliação da missão; na verdade, acreditava que ela estava de acordo com o evangelho. Antes, sua preocupação era destacar o foco missionário dentro da missão integral da igreja. A força com que lutou por uma letra indica como ele acreditava que essa questão era importante.

Alguém pode achar graça da ideia de lutar por uma letra. Entretanto, somos lembrados que o historiador Edward Gibbon zombou da igreja primitiva por

lutar por um simples ditongo. Ele estava se referindo, é claro, à batalha entre aqueles que sustentavam que Jesus era homoousios com o Pai e aqueles que usavam o termo homoiousios. E, ainda assim, uma letra preservou a verdade do evangelho. Jesus não era semelhante ou muito parecido com o Pai (homoiousios), mas ele era o próprio Deus, compartilhando a mesma natureza com o Pai (homoousios).

Manter o plural em missões não é tão sério assim. No entanto, o que o plural pode representar dentro da missão integral da igreja é extremamente importante. Se é melhor ou não manter esse foco missionário no plural ou encontrar outro termo certamente é um tópico digno de discussão; terminologia é importante. Para os propósitos deste capítulo, mantenho a linguagem de Newbigin e discuto missões como um aspecto essencial da missão integral da igreja.[2]

MISSÃO, MISSÕES E PARCERIA INTERCULTURAL

Fazer distinções. Missão é toda a tarefa da igreja de testemunhar todo o evangelho a todo o mundo. Envolve toda a vida do povo de Deus – reunido e disperso, público e privado, individual e coletivo, dimensão e intenção. "Missão" é um termo abrangente que é sinônimo do modo como muitos usam o termo "testemunho".

Missões é um dos aspectos da missão mais ampla da igreja. Assim, é mais restrita e tem um foco particular. Esse foco é estabelecer um testemunho do evangelho em lugares ou entre povos onde não há ou onde esse testemunho é muito fraco. Embora seja apenas um dos aspectos da missão da igreja, é um componente essencial e indispensável. O chamado missionário da igreja se estende até os confins da terra – isto é, o horizonte maior da missão. E, portanto, se há lugares que carecem de uma comunidade de testemunhos, cabe à igreja criar um testemunho na vida, em palavras e em ações até que seja estabelecida uma comunidade que assuma a responsabilidade pela missão naquele lugar. Dessa

forma, as missões terminam quando uma igreja é formada como um autêntico testemunho do evangelho.

Missões normalmente serão interculturais, mas não é isso que as define. Missões muitas vezes acontecem fora do próprio país, mas nem sempre é esse o caso. Por exemplo: há um grande número de povos e idiomas diferentes na Índia e na China. Eles estão unidos frequentemente por fronteiras artificiais. Um grande número desses povos não tem uma igreja em seu meio onde possam ver e ouvir o evangelho. As missões poderiam muito bem enviar alguém do sul para o meio de um povo no norte da Índia onde não há testemunho do evangelho. O que define missões hoje não é exclusivamente cruzar fronteiras culturais ou locais com o evangelho, mas criar um testemunho do evangelho onde ele é fraco ou está ausente.

Para nos aprofundarmos ainda mais na natureza das missões, podemos notar que elas não são uma parceria intercultural. Essa ocorre quando igrejas em outras culturas enviam pessoas para participar da tarefa de missão de várias maneiras. Por exemplo: se eu fosse ao Quênia para assumir um cargo de professor em um seminário para treinar líderes africanos, eu não estaria envolvido em missões, mas em uma parceria intercultural. Não estou firmando a presença do testemunho do evangelho em um lugar onde não há; estou atravessando fronteiras culturais para ajudar a igreja no Quênia. Por outro lado, se eu fosse para o Quênia morar entre os refugiados somalis ou entre as tribos muçulmanas do nordeste – dois grupos no Quênia que têm um número insignificante de cristãos – para testemunhar o evangelho, isso sim seriam missões. Assim, definimos missões não por sua natureza intercultural, mas pelo foco de criar a presença do testemunho do evangelho em um lugar ou entre um povo onde ele é fraco ou inexistente.

O que define missões hoje não é exclusivamente cruzar fronteiras culturais ou locais com o evangelho, mas criar um testemunho do evangelho onde ele é fraco ou está ausente.

Isso não significa diminuir a parceria intercultural, o que, de fato, é importante por uma séria de boas razões. É uma expressão de parceria. Cada igreja tem, por um lado, necessidades diferentes; por outro, cada igreja tem diferentes dons e recursos para oferecer à igreja global em seu chamado missionário comum. Tanto os dons quanto as necessidades na África diferem dos da Ásia ou da América do Norte. Além disso, toda vez que ocorrem os encontros interculturais, podem acontecer enriquecimento mútuo e críticas. Quando observamos a cultura de fora, somos capazes de ver o que os outros dentro dessa cultura não podem. Finalmente, a parceria intercultural tem o potencial de demonstrar de maneira poderosa que a igreja é um povo que transcende barreiras culturais e locais. O cristianismo não é uma religião local, étnica ou continental; é um ajuntamento da nova humanidade de todas as nações e povos da terra. Portanto, missões não são parcerias interculturais. Ambas podem ter a natureza intercultural, mas as missões têm uma tarefa única na missão global da igreja.

A importância dessas distinções. Para alguns, isso pode ser como discutir detalhes sem importância. Mas não é. Existem, pelo menos, duas razões importantes para que tais distinções sejam feitas. A primeira é precisamente porque continuamos com uma mentalidade colonial e não fazemos essas distinções que temos visto as missões como algo que acontece "no exterior". Consequentemente, nossos recursos missionários, tanto pessoas quanto dinheiro, são absorvidos em parcerias interculturais, e a tarefa de levar o evangelho àqueles que nunca o ouviram está sendo negligenciada. Por exemplo: o crescente interesse na igreja missional deu origem a uma vasta literatura. E isso é bom. No entanto, no florescente movimento missional da igreja, pouco se fala sobre levar o evangelho a lugares onde ele é desconhecido. A missão tragou as missões.

Nossos recursos para missões estão sendo usados principalmente para parcerias interculturais. Bryant Myers fala da alocação desproporcional de nossos recursos para missões como sendo um "escândalo".[3] Pouco mais de 1% de nossos recursos financeiros e apenas cerca de 10% de nossos recursos humanos

dedicados ao trabalho intercultural realmente servem ao propósito de estabelecer uma presença do testemunho do evangelho em áreas não evangelizadas. A grande maioria de nossos recursos está sendo usada para construir igrejas já bem estabelecidas em outras partes do mundo. Em alguns casos essas igrejas são mais fortes do que a igreja que envia recursos. Para usar o exemplo acima: 90% dos recursos da igreja mundial estão sendo usados para financiar pessoas como, por exemplo, professores do seminário em Nairóbi, em vez de pessoas que implantam igrejas e evangelistas no norte do Quênia. E a porcentagem de cristãos no Quênia é maior do que no Canadá. Mais uma vez, o apoio à parceria intercultural ou à assistência entre igrejas não é sem importância; é uma parte legítima da missão e uma expressão significativa da igreja ecumênica. O escândalo deriva do fato de que a alocação desses recursos é muito desproporcional. As missões têm sido negligenciadas, não propositalmente, mas devido à confusão causada por suposições mais antigas sobre missão. E a terminologia confusa contribui para esse constante escândalo.

A segunda razão pela qual a distinção é importante é que as missões mantêm um importante horizonte geográfico para a missão da igreja. Perder esse horizonte universal é afetar negativamente a missão da igreja. A missão não pode ser confinada à vizinhança imediata, embora deva começar por lá. A missão contempla os confins da terra e a redenção de todas as nações. Essa visão universal será o horizonte maior da missão da igreja.

Dessa forma, missões não são simples-mente outro aspecto da missão integral da igreja, estando ao lado de tantos outros. Antes, é o horizonte histórico-redentor máximo de toda a tarefa missionária que dá perspectiva e direção. O horizonte das missões assegura que toda a vida da igreja seja missional. Missão sem missões é um conceito enfraquecido e paroquial. Antes, é o horizonte histórico-redentor máximo de toda a tarefa missionária que dá perspectiva e direção. O horizonte das missões assegura que toda a vida da igreja seja missional. Missão sem missões é um conceito enfraquecido e paroquial. “A missão da igreja está preocupada com os confins da terra. Quando essa dimensão é esquecida, a missão como um todo perde sua essência”.[4]

Missão sem missões é um conceito enfraquecido e paroquial.

NOSSO LEGADO: REDUÇÃO E RESPOSTA

O legado das missões modernas. Uma breve análise do legado do movimento missionário moderno e de nossa resposta hoje nos colocará em uma posição melhor para reavaliar nosso passado e saber como proceder. O movimento missionário dos séculos 19 e 20 foi muito criticado por alguns e nobremente defendido por outros. Mas o que deve ser distinguido é a fidelidade à tarefa de levar o evangelho a lugares onde ele precisa ser ouvido (o que merece nobre defesa) e a estrutura cultural que moldou a iniciativa missionária (que às vezes merece severas críticas).

Grande parte das críticas feitas contra as missões no período moderno deve ser reconhecida como verdade. No entanto, também é verdade que há muito a agradecer. Muito já foi realizado: a igreja agora está viva em todas as partes do mundo, e a iniciativa missionária intercultural dos últimos séculos certamente desempenhou um papel nesse sentido. E houve muita fidelidade e sacrifício por parte de muitos. Mas vivemos em um tempo diferente e precisamos refletir sobre missão em um novo contexto.

"As práticas do passado não podem continuar a ser o modelo para o futuro das missões. Nosso dilema pode então ser colocado nestes termos:** enquanto nossas estruturas e atitudes missionárias foram formadas por uma condição histórica e cultural específica, as missões agora devem ser realizadas em uma situação completamente diferente."

James F. Engel e William A. Dyrness. Changing the Mind of Missions. p. 47.

No século 19 e início do século 20, a maioria da igreja vivia no Ocidente. Era correto que a igreja se preocupasse em levar o evangelho a países onde ela não existia ou onde era muito pequena e fraca para oferecer um testemunho robusto. Esse impulso intercultural foi como deveria ser. Na verdade, o fato da igreja ocidental não se preocupar em levar o evangelho a outras partes do mundo teria sido negligenciar uma parte essencial de sua tarefa.

No entanto, críticas válidas devem ser feitas sobre a maneira como a tarefa foi realizada. As críticas à iniciativa missionária moderna vêm de dois lados. Primeiro: a iniciativa missionária não criticou a visão de mundo do Iluminismo nem a estrutura colonial que a moldou. Observamos em um capítulo anterior o modelo dessa missão corrompida: ela levou à confiança na superioridade da cultura ocidental à medida que se tornava uma civilização globalmente dominante, junto com a suposição correlata da inferioridade das culturas não ocidentais; havia pouca consciência na distinção entre o evangelho e a forma ocidental que ele assumia e, portanto, pouca crítica à poderosa história idólatra que moldava o Ocidente; e, o mais angustiante de tudo, as missões foram tecidas com o colonialismo e o imperialismo ocidentais que permitiram ao Ocidente impor sua vontade política, seus ideais culturais e seus interesses comerciais ao resto do mundo.

James Engel e William Dyrness querem saber onde erramos na tarefa missionária. Eles analisam a maneira pela qual a modernidade pós-Iluminismo impactou o movimento missionário moderno e perguntam: “O que deu errado com a colheita?” Eles falam da “invasão da modernidade no cristianismo”.[5] Percorrer as entranhas da modernidade é uma dicotomia cultural fundamental entre o sagrado e o secular, o privado e o público. Quando a igreja cristã se rendeu a essa dicotomia não bíblica, o evangelho foi excluído de grande parte da

vida. Isso afetou a missão de três maneiras: primeiramente, houve duas omissões da Grande Comissão: a omissão da ação social e do discipulado holístico e rigoroso em favor do evangelismo. Em segundo lugar, a confiança otimista e secular no progresso por meio da razão instrumental, da tecnologia e de instituições especializadas levou a uma missiologia gerencial repleta de esplendor organizacional, estruturas burocráticas altamente centralizadas e preocupação com estratégias e métodos. E, por fim, uma adoção acrítica do individualismo ocidental levou as missões a se concentrarem exclusivamente em indivíduos: a tarefa da missão era alcançar e evangelizar indivíduos. Nesse processo, a igreja, instrumento escolhido por Deus para sua missão, foi colocada em segundo plano.

Muitos outros ofereceram sua versão de onde erramos, e há muito a ser aprendido com essa crítica justa. É claro que também precisamos perguntar o que acertamos. E, nesse ponto, devemos ser claros: o objetivo de levar o evangelho a nações não ocidentais foi um impulso bíblico. O “o que” deve ser distinguido do “como”, a maneira e os métodos da tarefa em si. Podemos criticar o modo como foi feito, as maneiras e métodos, mas a tarefa de estabelecer o testemunho do evangelho em lugares onde ele não existia era e permanece fundamentalmente bíblica.

Uma segunda crítica é que a missão foi reduzida a missões. A iniciativa missionária moderna estreitou a missão da igreja em um aspecto da missão integral da igreja, a saber, levar o evangelho a partes do mundo onde não havia testemunho. Parte da consequência dessa redução foi uma igreja que não criticava a própria cultura. Podemos e devemos criticar essa visão reducio-nista. A missão é tão ampla quanto a vida. Mas, mais uma vez, as missões eram a resposta adequada da igreja a uma situação em que a maioria do mundo não ocidental não havia ouvido o evangelho. As missões certamente devem encontrar um novo caminho nestes tempos da igreja global, mas levar as boas-novas aos povos e lugares onde não há testemunho presente ainda é essencial para a missão da igreja.

A resposta da igreja do século 20 ao legado das missões modernas. De um modo geral, tem havido uma dupla resposta contemporânea ao movimento missionário moderno na igreja protestante. Em geral, a tradição ecumênica tem sido intensa e dolorosamente ciente do modo como as missões modernas foram corrompidas pela modernidade e pelo colonialismo. Isso levou ao constrangimento e ao desejo de se dissociar das missões a tarefa de levar o evangelho a lugares onde ele ainda não é conhecido. Claro, outros fatores desempenharam um papel. Mas, como afirmação geral, pode-se dizer que a tradição ecumênica já não está envolvida nas missões.

Por outro lado, aqueles na tradição evangélica continuaram seu vigoroso compromisso com as missões, e às vezes essa tem sido a prática usual. Continua a ser, às vezes, a adoção acrítica de pressupostos da modernidade do Ilumi-nismo e uma contínua obrigação com o legado da era colonial. Se na tradição ecumênica existe o ofuscamento, na tradição evangélica tem havido a defesa. Isso está mudando, mas ainda há um longo caminho pela frente.

Quando observamos essas duas respostas às missões modernas, vemos um problema similar. A tarefa fundamentalmente bíblica de levar o evangelho a lugares onde ele não foi ouvido e a prática ocidental dos últimos dois séculos não foram cuidadosamente distinguidos. Aqueles que rejeitam nosso passado missionário só conseguem ver a corrupção da iniciativa pelos ídolos da cultura pós-Iluminismo; aqueles que continuam no status quo só conseguem ver que é bíblico estabelecer um testemunho do evangelho onde não há nenhum. O que é necessário, é claro, é reconhecer a tarefa válida, mas também, tendo aprendido com o passado, perguntar como seria a fidelidade ao evangelho hoje.

▪

“O movimento missionário está agora em sua idade avançada [...] As condições que produziram o movimento mudaram, e foram mudadas pelo Senhor da história. E a igreja tem sido mudada como resultado de todo reconhecimento pela agência do próprio movimento missionário. Pode ser enganoso referir-se a isso como o fim de uma era, pois isso implica algum tipo de finalidade histórica.

De fato, a continuidade é muito mais importante. A tarefa da evangelização mundial que formou o programa declarado do movimento missionário não terminou; nunca terminará. A natureza essencialmente missionária da igreja, o chamado essencialmente missionário do cristão, é nosso ponto de partida [...] O que está mudando não é a tarefa, mas os meios e o modo."

Andrew F. Walls, The Missionary Movement in Christian History. p. 261.

RETORNO ÀS ESCRITURAS

Uma nova compreensão de missões hoje deve começar com o retorno às Escrituras. Podemos apresentar rapidamente quatro elementos do ensino bíblico relevantes para nosso tema. Primeiro, e muito simplesmente, o evangelho é verdadeiro e, portanto, tem significado universal. Assim, é a mensagem para todas as nações.

Segundo, a missão de Deus desde o início teve um horizonte universal. Podemos traçar isso nas Escrituras quando observamos como todas as nações estiveram em vista na missão de Deus desde o início. Isso pode ser visto em uma expressão que se repete em toda a Escritura: "Até os confins da terra" (At 1.8; cf. Sl 67.7; Is 49.6; 52.10). Os confins da terra sempre foram o horizonte maior e universal da obra redentora de Deus, o objetivo para o qual sua missão se move. "O movimento do propósito de Deus sempre começa do particular para o universal. Deus sempre escolhe alguns por causa de todos. Os primeiros cristãos a embarcar em sua missão para os gentios, assim como para os judeus, estavam levando adiante o propósito universal que Deus estabeleceu precisamente quando escolheu Abraão, Israel, Davi e Sião".[6]

Terceiro, devemos levar a sério o modelo encontrado no livro de Atos que começa com a igreja em Antioquia (11.19-26; 13.1-3). Aqui encontramos o modelo central do Novo Testamento para missões. A igreja em Antioquia e os seguintes capítulos em Atos dão-nos uma visão de como o Espírito Santo cumpre sua missão para as nações. A história narrada em Atos 13.1-3 é retratada "como os primeiros esforços planejados de missões no exterior".[7] E, embora esse seja um momento único que não pode ser repetido na história da redenção, quando a igreja pela primeira vez, intencionalmente, vai além de seu cenário judaico e alcança os gentios, a igreja em Antioquia, porém, é retratada com a "imagem da comunidade ideal".[8] Em outras palavras, o autor quer que vejamos o que está acontecendo na missão aqui como um paradigma para a igreja nas próximas eras.[9]

Wilbert Shenk observa corretamente dois modos diferentes de missão na igreja em Antioquia. O primeiro ele chama de "modo orgânico" da missão (11.19-26). Nesse modo, a igreja "desafiou a estrutura de plausibilidade predominante de sua cultura com base nas afirmações do reino de Deus [...] Testemunhar o reino de Deus, presente e vindouro, estava no centro da vida da comunidade dos discípulos. A igreja cresceu organicamente". É a isso que tenho me referido como missão. Mas há um segundo modo, o que Shenk chama de "modo de envio" (13.1-3). Nesse modo, "certos indivíduos foram separados para um ministério itinerante que permitiria à fé se espalhar para as principais cidades e regiões de todo o mundo romano".[10]

Roland Allen (1869–1947) criticou a prática missionária ocidental de seu tempo. Ele analisou os métodos de Paulo e os comparou à prática contemporânea. Paulo passou no máximo apenas alguns anos em cada local e deixou para trás uma igreja para continuar a missão.[11] Allen também questionou por que a igreja primitiva em Atos cresceu tão rapidamente, algo que ele chama de "expansão espontânea da igreja". Ele concluiu que a igreja testemunhou o evangelho em cada lugar principalmente por meio de duas coisas: um evangelismo espontâneo e a "irresistível atração da igreja cristã" que leva as pessoas a ela para "descobrirem o segredo de uma vida que instintivamente desejam compartilhar".[12] No entanto, ele acrescentou uma terceira à palavra e à vida: "A expansão da igreja pela adição de novas igrejas".[13] Atos mostra o padrão da

implantação de novas igrejas em áreas onde não havia nenhuma. Então, aquelas igrejas deram testemunho do evangelho por meio da palavra e da vida.

▪

"Se quiserem se adaptar, as missões devem ser (1) sensíveis à iniciativa de Deus, (2) motivadas por uma visão do reino de Cristo tal como é refletida por meio das múltiplas culturas do mundo, (3) caracterizadas pelo compartilhamento mútuo de múltiplos centros de influência e (4) comprometidas com parceria e colaboração. Para que isso aconteça entre as agências, nada menos que uma transformação organizacional de cima para baixo e da base para o topo é necessária."

James F. Engel e William A. Dyrness, Changing the Mind. p. 147.

▪

Uma quarta percepção bíblica para preparar o terreno para o restante do capítulo é que as missões são, primeiramente, a tarefa da congregação local. Missão no modo orgânico leva à missão no modo de envio. É a igreja em Antioquia, sob o impulso do Espírito Santo, que toma a iniciativa de enviar Paulo e Barnabé por todo o império romano. No entanto, ela não permanece como o projeto de uma congregação local, mas sim dá lugar a uma parceria. À medida que as viagens missionárias continuam, vemos outras igrejas se envolvendo no sentido de apoiar Paulo financeiramente e em oração. Missões são a tarefa de toda congregação e de toda a igreja, levando todo o evangelho a todo o mundo.

NECESSIDADE DO MUNDO

Durante os dias do apóstolo Paulo, ficou claro o suficiente onde estava a necessidade: em qualquer lugar além dos limites de Jerusalém e de Israel. E durante o século 19 e início do século 20, a necessidade de missões estava além dos países

do Ocidente. Mas, e hoje? Como identificamos a necessidade do mundo hoje, quando a igreja é encontrada em todas as nações da terra? Às vezes os alunos me perguntam se ainda há lugar para o missionário ocidental. Minha resposta é um sonoro sim, porque ainda existem muitos lugares e povos sem uma comunidade de testemunho no meio deles. Como podemos identificar esses lugares e povos?

Grupos de pessoas não alcançadas. Uma das maneiras pelas quais os defensores das missões têm tentado identificar locais de necessidade missionária nas últimas três ou quatro décadas é com a noção de grupo de pessoas não alcançadas. Harvie Conn disse, em 1984, que na "última década, especialmente, surgiu um conceito dentro dos círculos evangélicos para nos lembrar, de uma maneira nova, dessa tarefa inacabada: grupos de pessoas não alcançadas. Como uma categoria técnica, o conceito foi moldado pela necessidade de um planejamento estratégico para atingir três quartos da população mundial que não conhece a Cristo como Salvador. Pelo menos um bilhão de pessoas podem ser evangelizadas pelas igrejas locais. Mas existem pelo menos outros dois bilhões que só podem ser alcançados por missionários interculturais. A ênfase em 'pessoas não alcançadas' é uma das abordagens da tarefa".[14]

O conceito ganhou força quando Ralph Winter usou a expressão "pessoas não alcançadas" na Conferência de Lausanne (1974) e quando ele se popularizou, de 1979 a 1987, na série MARC intitulada Unreached Peoples.[15] Desde então, além de Ralph Winter, as duas personalidades mais importantes a participar da discussão sobre pessoas não alcançadas são David Barrett, editor da World Christian Encyclopedia,[16] e Patrick Johnstone, que durante anos editou e publicou o útil manual Operation World.[17] Houve muitos outros, e, embora possamos observar várias reviravoltas, nova terminologia e diferentes definições, a ideia continua a persistir dentro dos círculos evangélicos.[18]

Surgiu uma infinidade de definições desde aquele período, mas todas as definições, de um modo ou de outro, estão tentando identificar duas coisas: O que é um grupo de pessoas? O que significa elas não serem alcançadas? Quanto

à primeira pergunta, uma definição inicial do Grupo de Trabalho de Estratégia de Lausanne de 1982 identificou o grupo de pessoas como “pessoas que percebem ter uma afinidade comum umas com as outras [...] Do ponto de vista da evangelização, esse é o maior grupo possível dentro do qual o evangelho pode se espalhar sem encontrar barreiras à sua compreensão ou aceitação”. Esse foi o início de um processo de definição do que constituía um grupo de pessoas. Hoje, quatro modelos diferentes são oferecidos: (1) “linguístico”, um grupo de pessoas unidas por um idioma ou um dialeto particular; (2) “etnolinguístico”, um grupo de pessoas unidas por um idioma e uma determinada etnia; (3) “étnico”, um grupo de pessoas unidas não apenas pelo idioma e etnicidade, mas também por outros fatores, como religião, casta e cultura; (4) “unimax”, um grupo de pessoas definido como “o grupo de tamanho máximo suficientemente unificado para ser alcançado por um único movimento local de implantação de igrejas. ‘Unificado’ aqui se refere ao fato de que não existem barreiras significativas à compreensão ou aceitação para impedir a propagação do evangelho”.[19] Esse último grupo acrescenta vários fatores, como educação, política, ideologia, inimizade histórica, costumes e comportamento.[20] Claramente, cada uma dessas definições produzirá números diferentes e oferecerá vantagens diferentes para análise. Mas cada uma está tentando questionar o que une um povo para o fim de identificar a tarefa de missões que precisa ser realizada.

A segunda pergunta tem a ver com o que significa essas pessoas não serem alcançadas. As várias definições estão relacionadas a estabelecer se existe ou não uma igreja local entre aquele grupo que tenha recursos suficientes para alcançar as pessoas com o evangelho. Esse aspecto da definição é claro nas revisões dentro da definição de Lausanne. Em março de 1982, um grupo de pessoas não alcançadas foi definido como um “grupo de pessoas [...] entre as quais não há uma comunidade local de cristãos aptos para evangelizá-las”; mais tarde, “aptos” foi corrigido, e leu-se: um “grupo de pessoas entre as quais não existe uma comunidade local de cristãos com números e recursos adequados para evangelizar esse grupo de pessoas sem assistência externa (intercultural)”.[21] De acordo com essa definição, as missões só terminam quando é implantada uma igreja local que tenha números e recursos adequados para evangelizar seu próprio povo.

Um componente-chave para essas definições é a noção de contextualização. Não é suficiente apenas ter igrejas no meio desses grupos de pessoas. Essas igrejas devem ser suficientemente locais para evangelizar seus vizinhos de uma maneira que lhes seja familiar. A ênfase em uma igreja local tem a preocupação de que os membros da igreja estejam suficientemente à vontade em um grupo de pessoas para que a vida, as palavras e as ações deles efetivamente contex-tualizem o evangelho de modo que ele seja compreendido.

Então, qual é a "tarefa inacabada"? Em 2004, um relatório especial para Lausanne identificou 4.300 grupos etnolinguísticos como os menos evange-lizados (32%) de um total de 13.330 e 13 mil unimax de um total de 27 mil como não alcançados (48%).[22] No momento em que eu escrevia este livro, de acordo com os números do Joshua Project, que procura identificar grupos de pessoas com menos seguidores de Cristo, existem 16.804 grupos de pessoas no mundo, e 7.289 deles não são alcançados ou são pouco alcançados, ou 40,7 % da população mundial.[23] Esses números são baseados em cálculos que supõem que menos de 5% dos grupos de pessoas não alcançados ou pouco alcançados são cristãos, e menos de 2% são evangélicos.

Existem preocupações sobre a utilidade desse conceito no mundo urbano atual. Samuel Wilson comenta: "A maioria das definições permanece até hoje mais útil para os povos não urbanos e tradicionais".[24] Harvie Conn e Manuel Ortiz, no entanto, parecem mais favoráveis a esse conceito para a missão urbana. Eles dizem a certa altura em sua reflexão "A natureza dos grupos de pessoas" que essa é "a abordagem que precisamos para construir estratégias que possam tratar com o pluralismo sobreposto da vida urbana".[25] Eles criticam uma definição que limita os grupos de pessoas à etnicidade e, portanto, ignoram a heterogeneidade e a complexidade social da vida urbana. Desejam incluir "residência, classe, casta, carreira, nacionalidade, lazer, viagens, clubes, sociedades, industrialização e assim por diante".[26] A ênfase de Conn e Ortiz está em entender a afinidade comum que une pessoas e molda a autocompreensão delas para que o evangelho possa ser contextualizado de forma eficaz. Eles criticam o modo como isso pode ser usado para dividir a igreja ou fundamentar uma estratégia nas ciências sociais, não nas Escrituras. No entanto, eles estão trabalhando com uma visão de contextualização que entende o evangelho como algo adaptável e não adaptável,

algo que afirma e, ao mesmo tempo, critica a cultura. Assim, um testemunho contextualizado para um grupo de pessoas não precisa simplesmente afirmar raça ou classe de maneira exclusivista.

A discussão sobre as pessoas não alcançadas é longa e complexa. Há muito a ser ratificado e muito com que se tomar cuidado. No entanto, vale a pena observá-la como uma ferramenta que está ajudando a igreja a reconhecer que a tarefa das missões não está completa. Conn acredita que as "expressões 'grupos de pessoas' e 'grupos de pessoas não alcançadas' são [...] tentativas funcionais de impedir o trabalho que ainda precisa ser feito [...] O valor de uma discussão sobre definição é que ela serve como uma ferramenta pedagógica para despertar o interesse em alcançar os perdidos".[27] Talvez a perspectiva de Conn seja a melhor: definir grupos de pessoas não é mais do que uma ferramenta falível e funcional que pode nos ajudar a reconhecer que há um trabalho a ser feito. Precisamos ter cuidado para que isso não transforme as missões em uma iniciativa administrativa. Análise de dados e estatísticas cada vez mais refinadas podem levar a uma compreensão baseada na mentalidade tecnológica da modernidade pós-Iluminismo, que considera a eficiência e o crescimento como os critérios finais do êxito missional.[28] Mas, como uma ferramenta utilizada como parte de uma compreensão mais ampla de missões, o conceito de grupos de pessoas pode ajudar a chamar a atenção para as pessoas que ainda não ouviram o evangelho e mostrar àqueles com dons as pessoas e os lugares que ainda são carentes.

Análise de dados e estatísticas cada vez mais refinadas podem levar a uma compreensão baseada na mentalidade tecnológica da modernidade pós-Iluminismo, que considera a eficiência e o crescimento como os critérios finais do êxito missional.

Três grandes blocos. Lembro-me de uma aula de missão no início da década de 1980 na qual Conn estava falando sobre grupos de pessoas não alcançadas.

Depois de uma discussão bastante complexa, ele ergueu as mãos, riu e disse: "Ainda acho que a maneira mais útil de analisar a tarefa inacabada das missões são os três principais blocos – 700 milhões de muçulmanos, 500 milhões de hindus e um bilhão de chineses". É claro que esses números continuaram a subir, e agora temos 1,6 bilhão de muçulmanos, quase um bilhão de hindus e 1,3 bilhão de chineses. Isso certamente aponta para a necessidade de missões.

A questão é, no entanto, saber se isso é ou não um instrumento muito inflexível. Paul Hattaway publicou um livro volumoso, com mais de setecentas páginas, intitulado Operation China: Introducing All the Peoples of China. A preocupação do livro é enfatizar o fato de que existem mais de cem milhões de pessoas em 450 minorias distintas na China. Embora isso represente apenas cerca de 6,7% da população total, essas minorias habitam 62,5% do território chinês. A situação na Índia é similarmente complexa. O trabalho monumental de K. S. Singh apresenta 461 comunidades tribais na Índia.[29] K. Rajendran observa que existem quase 150 megagrupos de pessoas, totalizando mais de um milhão de pessoas com posicionamento estratégico tanto geográfico quanto político.[30] A situação muçulmana é igualmente complexa, espalhada por muitos países. No entanto, mais uma vez, apontar três grandes blocos nos lembra que existem muitas pessoas e povos que precisam ouvir e ver o evangelho.

A janela 10/40. Outra ferramenta popular que foi desenvolvida para identificar a necessidade mundial é a "Janela 10/40". Em uma sessão plenária na II Conferência de Lausanne em Manila, em julho de 1989, Luis Bush declarou que a maioria dos grupos de pessoas não alcançadas "vive em um cinturão que se estende da África Ocidental, passando pela Ásia, entre 10 graus ao norte e 40 graus ao norte da linha do equador".[31] Bush pede que a igreja concentre suas missões nessa parte do mundo por várias razões. Aqui listo cinco delas.

Primeira: é onde as pessoas estão. Dois terços da população mundial vivem dentro dessa janela – mais de 4,5 bilhões de pessoas. Segunda: é onde a maioria

das pessoas não evangelizadas e países são encontrados. Cerca de 97% dos três bilhões de pessoas que vivem nos 55 países menos evangelizados do mundo vivem nessa janela. O Joshua Project acrescenta que “cerca de 2,85 bilhões de pessoas vivem em aproximadamente 5.823 grupos de pessoas não alcançadas [...] na Janela 10/40. A Janela 10/40 também contém os maiores povos não alcançados com mais de um milhão de pessoas. Além disso, a Janela 10/40 contém a esmagadora maioria das megacidades menos evangelizadas do mundo – isto é, aquelas com uma população de mais de um milhão. As principais cinquenta megacidades menos evangelizadas estão na Janela 10/40!”[32] Terceira: é onde encontramos a maioria dos três principais blocos religiosos do mundo. Mais de 800 milhões de muçulmanos, mais de 700 milhões de hindus e mais de 200 milhões de budistas estão vivendo nos limites da Janela 10/40. A quarta razão para dar prioridade a essa área é que é onde a maioria dos pobres do mundo vive: 80% dos mais pobres entre os pobres vivem ali. Os cinquenta países com a menor qualidade de vida estão localizados nessa área. E, no entanto, a quinto razão, apenas uma pequena porcentagem de missionários está trabalhando nessa área. As estimativas diferem, mas está claro que bem abaixo de 10% dos missionários estão trabalhando dentro da janela e provavelmente uma porcentagem ainda menor entre os pobres.

O mesmo argumento apresentado sobre os grupos de pessoas não alcançadas deve ser defendido com relação à Janela 10/40. É uma ferramenta útil que começa a identificar a necessidade mundial – nem mais nem menos do que isso. Ela salienta partes do mundo que têm sido negligenciadas e convida a igreja a considerar essas áreas em sua tarefa missionária.

Ásia. Outra maneira de indicar a necessidade contínua de missões no mundo é simplesmente observar o continente asiático. Jason Mandryk enfatiza a tarefa inacabada na Ásia apresentando as seguintes estatísticas. Mais de 81% dos 4,7 bilhões de não cristãos do mundo vivem na Ásia. As três maiores religiões não cristãs estão enraizadas lá. Há 1,1 bilhão de muçulmanos, 950 milhões de hindus, 920 milhões de budistas, além de 680 milhões de asiáticos sem afiliação religiosa formal. Existem 32 países asiáticos onde há menos de 10% de cristãos entre a população, e doze em que são menos de 2%. No mundo existem mais de 16 mil povos etnolinguísticos e mais de sete mil não

alcançados. Cerca de 75% (mais de cinco mil) desses grupos de pessoas não alcançadas são encontrados na Ásia.[33]

As favelas asiáticas apresentam uma oportunidade especialmente interessante. Viv Grigg chama a atenção para aqueles que vivem na Ásia. Ele argumenta que é nas favelas asiáticas que encontramos o bloco cultural com mais rápido crescimento, os povos mais receptivos, com as maiores necessidades sociais. E, no entanto, surpreendentemente, esses povos são os menos visados pelas missões cristãs. “O alvo do evangelismo mundial, as grandes áreas não alcançadas, permanece na Ásia. Aqui encontramos as favelas das cidades relativamente não alcançadas pelo amor de Deus. Em nenhum lugar da Ásia, com exceção da Coreia, a igreja nas favelas tem mais de 4% de todas as igrejas existentes na cidade. Em cada cidade, há apenas um punhado de igrejas em favelas. Em nenhuma cidade existe um movimento de igrejas de pessoas pobres”.[34]

Esse breve esboço tem como objetivo simples confirmar que o tempo das missões não acabou. É a missão de Deus em primeiro lugar. No entanto, ele nos chama como seus amigos e parceiros na aliança para nos juntarmos a ele em sua missão para todas as nações ou grupos de pessoas e até os confins da terra.

PROBLEMAS QUE DIFICULTAM UMA NOVA INICIATIVA DE MISSÕES

Em vista das necessidades do mundo, o que está impedindo uma nova iniciativa de missões?

Falta de fervor. Há mais de cem anos, Andrew Murray escreveu um livro profundamente comovente em resposta ao relatório que surgiu da Conferência Missionária Ecumênica realizada em Nova York, em 1900. Ele reflete sobre os

recursos esgotados para missões e a falta de vontade de realizar a tarefa missionária. Ele procura a raiz desse "problema missionário". Aponta para a necessidade de pastores "acreditarem que o grande objetivo da existência de suas congregações é tornar Cristo conhecido a todas as criaturas"; de todo o povo de Deus "ler e se interessar pelas notícias do reino e sua extensão"[35]; dos seminários teológicos "acenderem a paixão missionária em todo aquele que passa por seus bancos, para que ele possa, assim, se tornar um ministro apto de Cristo".[36] No entanto, ele demonstra preocupação em todas essas áreas, porque "por trás de todas essas necessidades está uma mais profunda: Há a necessidade de um grande avivamento da vida espiritual, da devoção verdadeiramente fervorosa ao nosso Senhor Jesus, da inteira consagração ao serviço de Cristo. Somente na igreja em que esse espírito de avivamento pelo menos tenha começado é que existe alguma esperança de qualquer mudança radical na relação da maioria de nosso povo cristão com o trabalho missionário".[37] Ele analisa com mais detalhes o problema espiritual de base que está paralisando as missões: o fraco estado espiritual da igreja, um amor morno por Cristo, um mundanismo doentio e a falta de uma vida de oração. "O problema missionário é pessoal. Busque o aprofundamento da vida espiritual, e a consagração missionária será uma consequência".[38]

Essa não é a mesma análise que sempre poderia ser feita com relação à igreja de Cristo? Não é sempre que a igreja luta contra a complacência moldada pelo egoísmo e pelo conforto? Mas as razões mudam em cada geração e nas várias famílias da igreja. Na tradição ecumênica, o relativismo minou a convicção da verdade do evangelho, o que paralisa qualquer zelo missionário. Na tradição evangélica existe uma autossatisfação que vem do conforto, do comprometimento com o capitalismo e da acomodação ao espírito consumista de nossa época. O líder de missão acredita que o "triunfo de um estilo de vida egocêntrico" é a principal razão para o "mal-estar missionário", o declínio no compromisso com as missões, nas últimas décadas.[39]

O líder de missão acredita que o "triunfo de um estilo de vida egocêntrico" é a principal razão para o "mal-estar missionário"

A solução de Murray é a correta. Ele pede oração: confissão do pecado da indiferença, oração pela iniciativa missionária, oração pela renovação espiritual e pelo retorno ao primeiro amor. Ele pede mais ofertas sacrificiais, educação na tarefa missionária, que pastores e líderes assumam a responsabilidade de liderar a igreja em missão, que professores de seminário assumam sua responsabilidade de treinar pastores com fervor missionário e que o trabalho do Espírito acenda nosso amor por Cristo e por outras pessoas.

Alocação inadequada de recursos para missões. Mais de 90% de nossos recursos estão sendo usados para parcerias interculturais. E uma quantidade muito pequena, talvez 1,2%, desses recursos é alocada para alcançar o 1,1 bilhão de pessoas nas partes menos evangelizadas do mundo. "Hoje, metade de todos os cristãos no mundo, e talvez 70% de todos os evangélicos, vive nesses tradicionais 'campos missionários', mas continuamos a investir 90% de nosso recrutamento, treinamento e financiamento para enviar missionários ocidentais a praticamente esses mesmos campos".[40] Todd Johnson fala de um "enorme desequilíbrio". Ele diz: "Mais de 90% de todo o evangelismo cristão é destinado a outros cristãos e não atinge os não cristãos [...] Um exame minucioso de praticamente qualquer atividade evangelística cristã revela esse enorme desequilíbrio".[41]

Um vídeo da Urbana de 2000 apresenta as seguintes estatísticas: os cristãos ganham 12,3 trilhões de dólares, dos quais 1,7% são para causas cristãs; eles destinam 5,4% desse 1,7% para a missão estrangeira; apenas 1% desses 5,4% vai para as pessoas que mais precisam ouvir o evangelho. Myers diz-nos que na "parte não evangelizada do mundo de Deus [...] cerca de 5,6% da renda dos cristãos foi para missões estrangeiras. Apenas 0,36% disso foi para compartilhar o evangelho com 1,2 bilhão de pessoas no mundo menos evangeliza-do".[42] No início, ele diz: "Mais de 90% dos missionários estrangeiros, 87% do financiamento da missão e mais de 94% dos trabalhadores cristãos em tempo integral são direcionados para aqueles países onde 60% ou mais de seu povo se identifica como cristão".[43]

Se todos esses números estiverem corretos, então esse certamente é um dos problemas que impedem uma nova iniciativa de missões. Primeiro, nossa oferta para a causa do evangelho parece ser avarenta. Stan Guthrie afirma que os evangélicos, apesar de toda o seu discurso sobre dízimo, dão apenas 2,6% de sua renda para instituições de caridade de qualquer tipo.[44] E nossa oferta para a obra além de nossos próprios limites egoístas é igualmente parcimoniosa. Mas, mesmo a pequena quantia de dinheiro que finalmente consegue chegar ao trabalho transcultural não está sendo canalizada para os lugares de maior necessidade evangelística. “Apesar de toda a ênfase atual nos povos não alcançados”, escreve Guthrie, “apenas 0,01% da renda média da família cristã é destinada a alcançar a chamada Janela 10/40”.[45]

Legado do colonialismo. No século 19 e no início do século 20, a tarefa das missões modernas da igreja foi realizada durante um período de domínio ocidental ao longo dos caminhos construídos pelo colonialismo. O colonialismo forneceu a estrutura na qual grande parte de nossa mentalidade, de nossas práticas e de nossas organizações para a missão foi formada. Muitos autores, tanto ocidentais quanto não ocidentais, estão nos ajudando a ver o legado remanescente do colonialismo em nossas práticas hoje. Tenho notado o problema das missões em colapso em qualquer iniciativa intercultural. Mencionarei brevemente apenas outros dois.

O colonialismo foi desmantelado durante a metade do século 20, mas questões econômicas persistentes continuam a causar problemas. O Ocidente continua a ter poder financeiro, e como usar esse poder não está claro. Aquele que dá deve ser responsável pelo modo como esse dinheiro é usado. No entanto, isso pode facilmente levar a uma dependência insalubre; afinal, quem paga, manda. Como a igreja no Ocidente pode usar sua riqueza com responsabilidade sem tirar o poder das igrejas mais pobres? Nosso passado colonial, com a mentalidade e as estruturas que ele produziu, torna difícil responder a essa pergunta.

O segundo problema é a relação entre as organizações missionárias e as igrejas,

tanto localmente como em outras partes do mundo. Tratarei dessa questão na próxima seção. Mas há também o problema dos grupos missionários ocidentais relacionados a igrejas não ocidentais. A palavra “parceria” existe há algum tempo e aponta corretamente para o ideal. A Bíblia nos ensina que missão é a tarefa da igreja como um todo, e percebemos que as igrejas em várias partes do mundo têm dons diferentes para oferecer. No entanto, nosso legado colonial de missões denominacionais e relações unilaterais entre as sociedades missionárias e as igrejas muitas vezes levou a um paternalismo financeiro, espiritual e estratégico persistente, por um lado, e à dependência infantil, por outro. Parcerias maduras e multilaterais precisam surgir, mas muitos problemas em potencial permanecem. No entanto, as difíceis questões sobre compartilhamento de recursos, responsabilidades e poder devem ser encaradas para que haja verdadeiras parceria e interdependência.

ESTRUTURAS DE MISSÕES: QUEM FARÁ O TRABALHO?

Quem deve ser responsável por essa nova iniciativa de missões? No passado, eram imperadores, papas ou monges. Ao longo dos últimos cem anos, as sociedades missionárias independentes ou denominacionais do Ocidente assumiram a liderança. Hoje vemos duas mudanças importantes. Primeira: a congregação local está despertando para ver que as missões são sua responsabilidade bíblica. Isso está criando tensão com estruturas organizacionais do passado criadas para missões. A segunda mudança é que a força missionária do Terceiro Mundo está aumentando drasticamente. Questões de parceria em ambos os casos são importantes para a futura iniciativa de missões da igreja no século 21.

Igrejas locais e sociedades missionárias. Durante séculos foram as sociedades missionárias independentes e denominacionais que realizaram a tarefa missionária. No último século, houve uma recuperação da natureza missionária da igreja. Na história da Bíblia, a igreja é o principal órgão da missão de Deus. Assim, resta-nos o problema de como lidar com nossa história. Quem assume a responsabilidade pelas missões: congregações locais ou sociedades missionárias? Se ambas devem, de alguma forma, desempenhar

um papel, como podem ser parceiras de maneira frutífera e autêntica nesta tarefa?

Engel e Dyrness têm lidado com esse problema. Eles partem do fundamento bíblico de que a missão é responsabilidade da congregação local. "Uma realidade teológica central é que a igreja é unicamente preparada para ser o locus das missões, porque ela é, em essência, missionária por sua própria natureza. Isso significa que a própria igreja é a realidade missionária que Deus envia ao mundo – é muito mais do que uma fonte institucional da qual fundos e missionários são enviados ou programas desenvolvidos pela agência são cumpridos'.[46] O problema é que a natureza missionária da igreja tanto no Ocidente quanto fora dele foi diminuída pelo papel central de agências missionárias. Elas têm sido importantes, permitindo que igrejas isoladas e mal equipadas participem da tarefa de missões interculturais. No entanto, isso tem enfraquecido a preocupação missionária da igreja, e Engel e Dyrness pedem um compromisso renovado por parte da congregação local com a tarefa missionária global.

▪

“O movimento missionário mais antigo [...] desenvolveu uma forma característica de organização, a agência missionária baseada no modelo da sociedade voluntária [...] À medida que se desenvolveu, ela se tornou um meio bastante eficiente para alcançar certos fins: enviar e preparar pessoas para o propósito da proclamação cristã e do serviço no exterior, e reunir interesse ‘local’ e apoio para o trabalho delas [...] Os órgãos originais do movimento missionário foram criados para seguir em uma só direção; para enviar, para ofertar. Talvez haja agora uma obrigação dos cristãos de ‘usar meios’ mais bem adaptados que ainda têm sido aperfeiçoados para seguirem em mão dupla, para terem comunhão, para compartilharem, para receberem.”

Andrew F. Waüs, The Missionary Movement in Christian History. p. 260.

▪

Newbigin compartilha sua preocupação. Uma “verdadeira congregação de Deus em qualquer parte do mundo é, ao mesmo tempo, parte da missão de Deus até os confins da terra'.[47] Portanto,”toda igreja, por menor e mais fraca que seja, deve ter alguma participação na tarefa de levar o evangelho até os confins da terra. Toda igreja deve estar envolvida em missões estrangeiras. Isso faz parte da integridade do evangelho. Não confessamos adequadamente a Cristo como o Senhor de todos os homens se procurarmos ser suas testemunhas apenas entre nossos vizinhos. Devemos procurar, ao mesmo tempo, confessá-lo até os confins da terra. A iniciativa missionária estrangeira pertence à integridade de nossa confissão'.[48] Assim, "é dever e privilégio de toda parte da igreja em todos os lugares estar envolvida não somente na tarefa missionária a sua própria porta, mas também em outra parte da tarefa mundial [...] E todo cristão tem o dever e o privilégio de assumir sua parte proporcional, seja na intercessão, na disseminação do conhecimento, na oferta ou no serviço da vida real'.[49]

Será preciso paciência e trabalho para superar o padrão profundamente arraigado de pensamento que vê a missão como responsabilidade principalmente das organizações de missões denominacionais e independentes. Mas é essencial fomentar uma mentalidade de missões em congregações locais.

Tom Telford examinou várias igrejas focadas em missões[50] e analisou o que as tornou eficazes. Ele sugere nove “critérios para um programa de missões de alto nível” dentro da congregação local: enfoque e estratégia externos; pelo menos 30% de seu orçamento para missões; um programa de treinamento contínuo para candidatos a missionários; educação de missões integrada por meio de todos os programas da igreja; o envio dos próprios membros como missionários; interesse e oração pelos perdidos; um pastor que lidere em termos de visão e evangelização; interesse em ajudar outras igrejas em missões e um forte programa de evangelismo em sua própria comunidade.[51]

O renascimento da igreja local para as missões está causando tensões crescentes entre congregações e sociedades missionárias. Várias igrejas locais se tornaram críticas em relação às sociedades missionárias como elas existem hoje. Começa

com o interesse bíblico e teológico: a igreja é o principal órgão de Deus para a missão e, portanto, deve ser o principal corpo de envio de missionários. No entanto, suas críticas se estendem ao pensamento fossilizado, tradicionalista e rígido sobre missão e o alto custo das sociedades missionárias. As congregações podem ser, acreditam elas, mais flexíveis e relevantes com um orçamento menor. O problema é, claro, que a maioria das igrejas não tem conhecimento, tamanho ou experiência para fazer o que as sociedades missionárias vêm fazendo há décadas.

O renascimento da igreja local para as missões está causando tensões crescentes entre congregações e sociedades missionárias.

A melhor forma de avançar será uma parceria que encontre uma maneira de permitir que a congregação local seja o principal motor das missões e, ao mesmo tempo, utilize a vasta experiência e competência dos órgãos da missão para preparar, capacitar e coordenar a igreja em sua tarefa. O papel das sociedades missionárias deve ser acompanhar as congregações com seu conhecimento e estruturas administrativas a fim de preparar a igreja para sua tarefa missionária. Para que isso aconteça, um renascimento e uma transformação institucional dessas organizações missionárias devem ocorrer.[52]

Crescimento das missões do Terceiro Mundo. Em 1991, Larry Pate escreveu sobre a mudança do equilíbrio na missão global. Ele analisou o drástico crescimento das missões em dois terços do mundo. Na época, havia cerca de 88 mil missionários do mundo ocidental e cerca de 48 mil missionários do mundo não ocidental. Com a taxa de crescimento estimada de 13,3%, ele previu que, até o ano 2000, a força missionária não ocidental (164.230) ultrapassaria o Ocidente (131.720) e seria 55% dos missionários protestantes globais.[53]

▪

“A ideia territorial ‘de-para’ que fundamenta o movimento missionário mais antigo tem de dar lugar a um conceito muito mais semelhante ao dos cristãos dentro dos impérios romanos no segundo e no terceiro séculos: presenças paralelas em diferentes círculos e em diferentes níveis, cada uma procurando penetrar seu círculo e além dele. Isso não impede o movimento, o intercâmbio e a iniciativa – essas coisas certamente marcaram os cristãos no império romano pré-constantiniano –, mas força a revisão de conceitos, imagens, atitudes e métodos que surgiram da presença de uma cristandade que já não existe.”

Andrew F. Waüs, The Missionary Movement in Christian History. p. 258-259.

Michael Jaffarian discorda. Ele diz que “há alguns anos, a ideia de que existem mais missionários do Quarto e Quinto Mundos do que missionários ocidentais tem aparecido em várias apresentações e publicações de missões. Infelizmente, isso não é verdade”.[54] Ele cita dois erros que Pate cometeu: ele assumiu que o crescimento inicial continuaria e contou missionários locais no caso da força missionária não ocidental. No entanto, as definições de missões são importantes aqui. Tanto na China quanto na Índia, há um grande número de missionários que trabalham em seu próprio país. Chame-os de ‘locais’ se você quiser, mas as fronteiras nacionais são artificiais. Há grandes grupos de pessoas em ambos os países que falam um idioma diferente e são formados por diferentes grupos étnicos que não têm uma igreja local. Esses missionários vão a povos e lugares onde não há testemunho, onde não há igreja local, mesmo que estejam dentro da fronteira nacional. Tal situação não é tão provável no Ocidente.

Estatísticas exatas sobre a distribuição da força missionária são difíceis de encontrar. A força missionária na África e na Ásia continua a crescer. Segundo a Operation World, quatro das cinco maiores nações que enviam missionários são do Terceiro Mundo (China, Índia, Coreia do Sul, Nigéria); apenas os Estados Unidos estão entre as cinco primeiras. Mais três países do Terceiro Mundo estão

enviando mais de dois mil missionários.[55] O MANI (Movimento para Iniciativas Nacionais da África), um grupo pan-africano que se mobiliza e se interconecta, está promovendo a Visão 5015 – 50 mil missionários nigerianos nos próximos quinze anos.[56] Pode haver até 100 mil evangelistas, que implantam igrejas, da China para partes da Ásia e do Oriente Médio, o que tornaria a China a nação que mais envia missionários no mundo.[57] A Coreia do Sul enviou mais de 20 mil missionários, e há um grande número de pessoas em treinamento em seminários para missões. O fato de que a força missionária no Ocidente está em declínio e em partes não ocidentais está em ascensão sugere que o futuro das missões será africano e asiático. Samuel Escobar informa que a força missionária da América Latina subiu de pouco mais de mil missionários, em 1982, para cerca de dez mil hoje.[58] Isso exige uma crescente cooperação e parceria entre grupos ocidentais e não ocidentais em prol do mundo.[59]

Quer se aceite ou não inteiramente essa linha de argumentação ou todas essas estatísticas, fica muito claro que a força missionária não ocidental está crescendo a uma taxa exponencial, muito acima da do Ocidente. Até mesmo Jaffarian menciona estatísticas usando seu critério (na verdade, o de Barrett e Johnson), que mostram que, entre 1990 e 2000, o número crescente de missionários não ocidentais era quase o dobro do de missionários ocidentais.[60]

Parceria. A parceria é um objetivo importante que tem sido discutido nos círculos missionários há mais de meio século desde que a igreja no mundo não ocidental começou a crescer. Mas a questão se tornou mais popular na missiologia apenas nas últimas décadas. A questão é como forjar parcerias entre várias agências missionárias, entre as várias igrejas, entre agências missionárias e igrejas, e entre órgãos ocidentais e não ocidentais. Se a missão está nos seis continentes, provém deles e é para eles, então, a parceria é uma necessidade.

A iniciativa para a parceria é impulsionada por considerações teológicas e "práticas". Teologicamente, a natureza da igreja e a importância da unidade como algo essencial para a igreja, e o reconhecimento de que a igreja é um só

corpo com muitas partes, impulsionam à parceria. Na prática, a parceria é mais eficiente e barata. Algumas tarefas simplesmente não podem ser tratadas de maneira eficaz sem a colaboração na parceria ecumênica.

Resta uma série de problemas advindos do passado colonial. A dependência financeira das igrejas mais jovens dos conselhos missionários levou a uma relação unilateral que moldou a relação existente em termos de paternalismo, por um lado, e contínua dependência infantil, por outro. O objetivo é a interdependência, nem dependência nem independência. Isso pode acontecer apenas quando relações maduras multilaterais entre muitas igrejas e organizações "paraeclesiásticas" são formadas. Lidar com a gestão da riqueza ocidental de modo propício e responsável ainda é um problema também. No entanto, apesar dos numerosos problemas que existem, a luta contínua e a reflexão na área da parceria devem continuar. Na verdade, apesar de muitas tensões e dificuldades, esse tipo de parceria é "uma meta pela qual vale a pena lutar e investir muita energia para realizar, porque é muito mais eficaz, permite ao mundo ver 'quanto esses cristãos amam uns aos outros' e porque Deus se agrada disso".[61] De fato, a própria natureza da igreja como um sinal do reino nos obriga a continuar com as parcerias, a despeito das questões complicadas que as acompanham.

De fato, a própria natureza da igreja como um sinal do reino nos obriga a continuar com as parcerias, a despeito das questões complicadas que as acompanham

NOVAS INICIATIVAS HOJE

Muitos dos modelos e modos mais antigos de realizar a tarefa missionária são obsoletos, mas nem todos. O missionário profissional ainda é uma parte

importante do todo. No entanto, estão surgindo novas iniciativas que podem ser importantes para o futuro das missões.

Apoiar missionários locais. Com o crescimento e a maturidade da igreja não ocidental, surgem questões sobre a relação existente entre as organizações de missões ocidentais e as igrejas não ocidentais. Há quatro possibilidades para os missionários ocidentais: partirem, mas possivelmente enviar dinheiro para os obreiros locais; trabalhar sob a liderança deles; trabalhar lado a lado com a igreja local de maneira complementar, mas com certo grau de autonomia; construir parcerias e trabalhar em conjunto. Essas possibilidades não são necessariamente incompatíveis entre si. As duas principais e mais populares estratégias são a partida em paralelo com o apoio de obreiros e parcerias locais.

▪

"Nossas preocupações básicas com a prática prevalecente das missões mundiais hoje se dividem amplamente em duas categorias, uma histórica e outra bíblica [...] a teologia e a prática das missões ocidentais se tornaram reféns da modernidade [...] Igualmente importante como o fato de ser refém da modernidade é que a estratégia das missões perdeu de vista a amplitude e a profundidade do pensamento bíblico sobre os propósitos de Deus para sua criação [...] Essas preocupações históricas e teológicas são compostas pela realidade de que, no despontar do terceiro milênio, Deus levantou um poderoso grupo de cristãos nas igrejas mais jovens que estão levando com empenho a mensagem da salvação para todas as partes do mundo – mesmo de volta para as nações ocidentais."

James F. Engel e William A. Dyrness, Changing the Mind of Missions. p. 174-176.

▪

O movimento em direção ao apoio de missionários locais aumentou após a Segunda Guerra Mundial. As igrejas ocidentais enviaram dinheiro para apoiar missionários e obreiros locais. Grupos como a Coalition on the Support of Indigenous Ministries surgiram para apoiar a implantação de igrejas locais, o evangelismo, a assistência e o desenvolvimento, o treinamento de líderes e a educação teológica.[62] Gospel for Asia apoia mais de 11 mil missionários nativos, principalmente na Janela 10/40.[63] O livro de K. P. Yohannan, fundador e presidente, Revolution in World Missions, que defende o apoio aos obreiros locais, tem 1,5 milhão de exemplares impressos.

Os missionários locais oferecem várias vantagens. O custo por missionário é mais baixo. Por exemplo: um missionário que trabalha para a Gospel for Asia custa entre 7.200 dólares e 14.400 dólares por ano, enquanto o custo para enviar um missionário ocidental é de 75 mil dólares por ano. Os missionários locais não carregam a bagagem ocidental, são frequentemente mais eficazes no evangelismo e conhecem a cultura e o idioma das pessoas que estão tentando alcançar. Mas também há desvantagens. O dinheiro nos países pobres revela a terrível face da corrupção e da ganância, e pode criar divisões resultantes da inveja. O envio de dinheiro também pode criar uma dependência insalubre de fundos ocidentais nos missionários não ocidentais. Robertson McQuilken acredita que “compartilhar recursos financeiros de uma forma que fortaleça espiritualmente e completar a Grande Comissão tanto no caso de quem oferta quanto de quem recebe é nosso maior problema não resolvido”.[64]

Construir tendas. Tetsunao Yamamori diz: “Precisaremos de muitos tipos de missionários e obreiros cristãos nas próximas décadas. A tarefa a nossa frente é enorme [...] Se quisermos fazer a diferença em nossos esforços para cumprir a Grande Comissão, precisamos estar dispostos a tentar coisas novas. Acredito que os assuntos do reino serão uma estratégia de escolha para o século 21”.[65] A expressão geralmente dada a esforços como esse é “construir tendas”. Ela deriva do apóstolo Paulo, um missionário que se sustentava com a habilidade ou profissão de construir tendas (At 18.2-3). Ruth Siemens acredita que nesse novo milênio “muito mais construtores de tendas como Paulo são necessários como nunca antes na história”.[66] Talvez seja verdade que, em pouco tempo, “a maior porcentagem de pessoas estará sendo enviada dessa maneira”.[67]

Por que os construtores de tendas são uma opção atraente hoje?[68] Primeiro, eles muitas vezes conseguem entrar em países resistentes. O missionário que coloca "missionário" em seu pedido de visto pode ser rejeitado, enquanto o cristão que é engenheiro, empresário ou profissional da área de saúde tem mais chances de ter acesso. Segundo, eles não precisam obter apoio, uma vez que o salário de seu trabalho cobre suas despesas. Isso economiza fundos escassos para outros tipos de missionário que os exigem. Alguns criticam essa prática, mas parece ser uma boa administração de recursos escassos. Terceiro, eles têm contatos diários e naturais com incrédulos. De fato, se o evangelismo é melhor quando realizado de uma maneira orgânica, então o método de construir tendas oferece a melhor maneira de se conectar de um modo natural.

Muitas profissões permitem esse tipo de trabalho missionário, mas certamente educação, saúde, agricultura, ciência, engenharia, tecnologia, arquitetura, planejamento urbano, negócios e finanças, e ciência da computação são carreiras que podem abençoar uma nação e prover a presença cristã.

Várias preocupações surgem quanto à legitimidade e eficácia do método de construir tendas. Por exemplo: uma questão importante envolve a tarefa principal do construtor de tendas. Essa pessoa é evangelista ou engenheiro? Um implantador de igrejas ou um educador? Não existe uma resposta fácil a essa pergunta. Ela variará de acordo com a situação e a pessoa. Surgem perigos para a pessoa que se vê principalmente como um evangelista ou um implantador de igrejas que usa um manto profissional para facilitar essa tarefa primária. Isso pode ser visto como uma maneira veladamente desonesta de entrar em um país. E, certamente, trabalhar em um emprego de período integral pode deixar a pessoa com pouca energia para se dedicar à implantação de igrejas. Por causa disso, Gary Ginter prefere falar em "profissionais do reino" ou "empreendedores do reino", em vez de "construtores de tendas". Um profissional do reino é, na verdade, um empresário, um engenheiro, um professor ou qualquer outra coisa em primeiro lugar. Esse é seu chamado; ele está no país para abençoar aquele país com seu trabalho. Mas ele estabelece uma presença cristã como profissional e um testemunho do evangelho em vida e nas palavras, o que deveria ser a

realidade de todos os cristãos. Mas, por outro lado, ele dispõe de energia, tempo e habilidade para realizar o evangelismo e a implantação de igrejas? Ou seu trabalho seria apenas testemunhar em palavras, ações e vida para aqueles que nunca ouviram o evangelho? Ralph Eckhardt responde: “Os construtores de tendas geralmente não vão para edificar igrejas e preparar outros santos para o ministério, mas isso não é necessariamente sua tarefa no plano geral. Sua responsabilidade é simplesmente testemunhar, por palavras e ações, para pessoas que nunca foram apresentadas à mensagem do evangelho”.[69] Fazer bem o trabalho e beneficiar o país com os dons pessoais é essencial para a tarefa. Para um construtor de tendas, “é melhor construir e vender algumas tendas”.[70]

Aqueles que têm uma compreensão da missão que recusa categorias dualistas e, em vez disso, adota a boa doutrina da criação e da vocação não se sentirão tão contrariados com isso quanto outros. Há a questão importante de determinar o chamado pessoal: é ser um profissional ou um implantador de igrejas? Mas qualquer um que escolha ser um profissional do reino faz isso seguindo o chamado de Deus e descobrirá que, por ser um simples profissional que age como um cristão fiel, pode tanto abençoar o país que o recebe por meio de seu trabalho quanto dar o testemunho fiel do evangelho na vida, nas palavras e nas ações onde tal testemunho não existe ou é fraco.

“Missões” de curto prazo. As missões de curto prazo começaram logo após a Segunda Guerra Mundial com a Operation Mobilization and Youth with a Mission e cresceram drasticamente nas últimas duas ou três décadas. De acordo com o Mission Advanced Research Centre, 22 mil pessoas estavam em missões de curto prazo em 1979, e esse número aumentou para 120 mil em 1989, 250 mil em 1995 e 450 mil em 1998.

Há um debate acalorado sobre os benefícios e as desvantagens.[71] No entanto, antes de podermos resumi-los, temos uma questão importante a ser encarada: “Isso é realmente missões?” Essa não é uma questão sem importância ou mesquinha! No início deste capítulo, tratei da questão dos problemas que surgem quando simplesmente chamamos qualquer coisa de “missões” no exterior. De

fato, a maior parte do trabalho de curto prazo não é missões; é uma parceria intercultural ou um projeto de ajuda. (É por isso que coloquei “missões” entre aspas no título desta subseção.) Isso não significa diminuir a importância e o significado desse trabalho. Mais uma vez: a parceria intercultural é uma parte importante da missão da igreja. No entanto, é importante ressaltar a tarefa das missões como o estabelecimento de um testemunho do evangelho na vida, nas ações e nas palavras onde ele não existe ou é fraco.

Quando se lê a vasta literatura detalhando os benefícios do trabalho de curto prazo, emergem os seguintes elementos: o obreiro se beneficia pessoalmente quando se torna mais consciente de seu próprio etnocentrismo, da existência da igreja mundial e da prática intercultural; isso pode desencadear um compromisso vitalício com as missões ou uma parceria intercultural que leva à visão, à oferta e à oração; pode haver benefícios genuínos para a situação e o local para onde os obreiros de curto prazo vão na forma de serviço, dons, recursos para tarefas; obreiros de curto prazo podem encorajar e ajudar missionários de longo prazo, obreiros interculturais e a igreja local se o projeto se enquadrar em objetivos de longo prazo.

As desvantagens são igualmente evidentes: o tempo é breve, não permitindo aquisição de conhecimento efetivo do idioma, da cultura, da dinâmica, das necessidades e similares, e, portanto, os resultados a longo prazo são improváveis; isso se encaixa no modelo paliativo e orientado a tarefas da cultura ocidental, não no modelo personificado da missão de Jesus; é muito caro, drenando dinheiro que poderia ser usado para missões de longo prazo; pode exaurir os recursos de missionários ou da igreja local porque a incapacidade de falar o idioma ou entender a cultura requer a ajuda do missionário ou da igreja local; reflete uma cultura em que a nova geração busca recompensa fácil e imediata, evitando o sacrifício e uma longa obediência na mesma direção; pode realmente causar algum dano se os obreiros forem culturalmente insensíveis; às vezes, esses projetos ignoram igrejas ou missões locais.

Mas é seguro dizer que as viagens de curta duração são permanentes, e, portanto,

precisamos usar esse modelo da maneira mais fiel na missão de Deus. Em 2003, a Fellowship of Short-Term Mission Leaders estabeleceu alguns padrões excelentes intitulados “Padrões norte-americanos de excelência na missão de curto prazo”.[72] Esses padrões, à medida que são desenvolvidos e bem usados, podem ser um grande benefício para as igrejas envolvidas em projetos de trabalho de curto prazo. Os sete padrões são:

• O centro é Deus: uma excelente missão de curto prazo busca a glória e o reino de Deus.

• Fortalecimento de parcerias: uma excelente missão de curto prazo estabelece relações saudáveis, interdependentes e contínuas entre os parceiros que enviam e os que recebem.

• Projeto mútuo: uma excelente missão de curto prazo planeja de modo cooperativo cada evangelização específica para o bem de todos os participantes.

• Administração abrangente: uma excelente missão de curto prazo exibe integridade por meio de uma estrutura confiável e de uma administração meticulosa de todos os participantes.

• Liderança qualificada: uma excelente missão de curto prazo seleciona, treina e desenvolve líderes capacitados para todos os participantes.

• Treinamento apropriado: uma excelente missão de curto prazo prepara e equipa todos os participantes para a evangelização mutuamente planejada.

• Acompanhamento completo: uma excelente missão de curto prazo assegura o debate e o acompanhamento adequado para todos os participantes.

O cético perguntará: “É possível estabelecer esses padrões em um projeto de curto prazo, ou a própria natureza de tal projeto o torna irreal ou mesmo impossível?” É uma questão legítima, mas, se viagens e projetos de curto prazo forem permanentes, então, é importante visar a esses ideais.

CONCLUSÃO

O tempo das missões ainda não acabou. Determinada época passou, e podemos agradecer a Deus pelo que foi realizado e também avaliar de forma crítica o fruto de dois séculos de trabalho com o critério do evangelho. Ainda precisamos identificar lugares e povos nos quais não há igreja para alcançá-los e, em seguida, avançar na busca de novas maneiras de realizar a tarefa que temos à frente. Mas, em tudo o que fazemos, devemos lembrar que se trata da missão de Deus, e que simplesmente oferecemos nossos escassos dons para testemunhar a salvação de Deus, até os confins da terra, para a glória dele.

LEITURA ADICIONAL

Engel, James F. e William A. Dyrness. Changing the Mind of Missions; Where

Have We Gone Wrong? Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000. Guthrie, Stan. Missões no terceiro milênio; 21 tendências para o século XXI.

Camanducaia, MG: Missão Horizontes, 2003.

Moreau, A. Scott, Gary R. Corwin e Gary B. McGee. Introducing World Missions;

A Biblical, Historical, and Practical Survey. Grand Rapids: Baker, 2004. Steffen, Tom, e Lois McKinney Douglas. Encountering Missionar y Life and Work;

Preparing for Intercultural Ministry. Grand Rapids: Baker, 2008.

Van Rheenen, Gailyn. Missions: Biblical Foundations and Contemporary Strategies. Grand Rapids: Zondervan, 1996.

QUESTÕES PARA DISCUSSÃO

1. Você sabe para onde está indo o dinheiro dado para missões interculturais em sua igreja? Qual é a proporção dos que são enviados para fazer missões e dos que estão envolvidos em parcerias interculturais? As estatísticas surpreendem você?

2. Discuta e avalie o valor e as armadilhas das missões de curto prazo.

3. Quais são as novas iniciativas nas missões hoje que lhe parecem mais promissoras? Por quê?

TEMAS PARA DISSERTAÇÃO

1. Discuta a importância de se fazer uma distinção entre missão e missões, entre missões e parceria intercultural.

2. Discuta como o legado que recebemos sobre missões interculturais tem limitado nossa maneira de entender corretamente as missões hoje.

3. Avalie a questão das sociedades missionárias hoje em termos históricos e teológicos. Qual é a melhor maneira de avançar?

Max Warren, “Christian Mission and the Cross”, em Missions Under the Cross: Addresses Delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952, with Statements Issued by the Meeting, org. Norman Goodall (Londres: Edinburgh House Press, 1953), p. 40.↩

Uma série de questões muito concretas nos estudos missionários precisa ser tratada se estivermos nos preparando para uma vocação missionária intercultural. Não tratarei desses tópicos. Felizmente, existem dois bons livros sobre o tema: Gailyn Van Rheenen, Missions: Biblical Foundations and Contemporary Strategies (Grand Rapids: Zondervan, 1996), capítulos 3-8; A. Scott Moreau, Gary R. Corwin e Gary B. McGee, Introducing World Missions: A Biblical, Historical, and Practical Survey (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), partes 3-5.↩

Bryant Myers, The New Context of World Mission (Monrovia, CA: Mission Advanced Research and Communication Center, 1996), p. 48, 55.↩

Lesslie Newbigin, One Body, One Gospel, One World: The Christian Mission Today (Londres: International Missionary Council, 1958), p. 27.↩

James F. Engel e William A. Dyrness, Changing the Mind of Missions: Where Have We Gone Wrong? (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), p. 55-81.↩

Richard Bauckham, Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), p. 47.↩

Ben Witheringon III, The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), p. 390.↩

Richard P. Thompson, Keeping the Church in Its Place: The Church as Narrative Character in Acts (Nova York: T & T Clark, 2006), p. 153.↩

Para uma análise detalhada da missão de Paulo, veja Eckhard Schnabel, Early Christian Mission, vol. 2, Paul and the Early Church (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), p. 923-1.485. Ele observa mais adiante que é preciso ter cuidado ao aceitar ingenuamente experiências históricas como normativas. Ele apresenta uma discussão estimulante (p. 1.5691.588), envolvendo um número de missiólogos contemporâneos, sobre como “distinguir hermenêutica entre o que é descritivo e o que é (possivelmente) prescritivo” (p. 1.570).↩

Wilbert Shenk, Write the Vision: The Church Renewed (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995), p. 92-93.↩

Roland Allen, Missionary Methods: St. Paul's or Ours? (Grand Rapids: Eerdmans, 1962).↩

Roland Allen, The Spontaneous Expansion of the Church (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 7.↩

Ibid.↩

Harvie Conn, prefácio de Reaching the Unreached: The Old-New Challenge, org. Harvie M. Conn (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1984), p. vii.↩

Samuel Wilson, "Peoples, People Groups", em Evangelical Dictionary of World Missions, org. A. Scott Moreau (Grand Rapids: Baker Books, 2000), p. 745. Ralph Winter também apresentou sua versão da história, em 1983, em dois artigos, "Unreached Peoples: The Development of the Concept" e "Unreached Peoples: What Are They and Where Are They?", em Conn, Reaching the Unreached, p. 17-60.↩

David B. Barrett, George T. Kurian e Todd M. Johnson, World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World (2ª ed.; 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 2001).↩

Operation World está agora em sua sétima edição (Colorado Springs, CO: Biblica Publishing, 2010) e é editado por Jason Mandryk. A sexta edição (2001; atualizada e revisada em 2005) foi escrita com Mandryk e Patrick Johnstone. As cinco primeiras edições foram o trabalho de Patrick Johnstone.↩

Joshua Project, "What Is a People Group?" (http://joshuaproject.net/resources/articles/what_ is_a_people_group).↩

Ralph D. Winter e Bruce A. Koch, "Finishing the Task: The Unreached Peoples Challenge", International Journal of Frontier Missions 16, nº 2 (1999): 70 (www.ijfm.org/PDFs_IJFM/16_2_ PDFs/02%20Winter_Koch10.pdf).↩

Joshua Project, "How Many People Groups Are There?" (www.joshuaproject.net/assets/ media/assets/articles/how-many-people-groups-are-there.pdf).↩

Winter, "Unreached Peoples: The Development of a Concept", p. 37.↩

Todd M. Johnson, Peter F. Crossing e Bobby Jangsun Ryu, "Looking Forward: An Overview of World Evangelization, 2005-2025; um relatório especial para o Fórum de Lausanne de 2004 sobre o Centro de Evangelização Mundial para o Estudo do Cristianismo Global, Gordon-Conwell Theological Seminary", p. 11 (www.gordonconwell.edu/resources/documents/ Lausanneinsert.pdf).↩

Joshua Project (www.joshuaproject.net).↩

Wilson, “Peoples”, p. 745.↩

Harvie M. Conn e Manuel Ortiz, Urban Ministry: The Kingdom, the City, and the People of God (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), p. 315.↩

HarleySchrecke David Barrett, “TwoWaysofUnderstandingPeoplesandTheirEvangelization”, em Unreached Peoples: Clarifying the Task, org. Harley Schreck e David Barrett (Monrovia, CA: MARC, 1987), p. 16-17, citado em Conn e Ortiz, Urban Ministry, p. 316.↩

Citado em James W. Reapsome, “Definitions and Identities: Samples from the Ongoing Discussion”, em Conn, Reaching the Unreached. p. 64-65.↩

Jacques Ellul, The Technological Society, trad. John Wilkinson (Nova York: Knopf, 1964); Engel e Dyrness, Changing the Mind of Missions, p. 113.↩

K. S. Singh, People of India: The Scheduled Tribes (Oxford: Oxford University Press, 1994).↩

K. Rajendran, “Understanding Unreached Peoples”, India Missions (julho–setembro de 2005): 8-17.↩

Luis Bush, Getting to the Core of the Core: The 10/40 Window (San Jose, CA: Partners International, 1990), p. 1.↩

Joshua Project, “What Is the 10/40 Window?” (http://joshuaproject.net/resources/articles/ 10_40_window).↩

Jason Mandryk, Operation World: The Definitive Prayer Guide to Every Nation (7a. ed.; Colorado Springs, CO: Biblica Publishing, 2010), p. 69 [Intercessão mundial: o guia diário para orar pelo mundo. Belo Horizonte: Wec, 1993].↩

Viv Grigg, “Squatters: The Most Responsive Unreached Bloc”, Urban Mission 6, nº 5 (1989): 45-46.↩

Andrew Murray, Key to the Missionary Problem, atualizado por Leona F. Choy (Fort Washington, PA: Christian Literature Crusade, 1979), p. 25 [A chave para o problema missionário. Monte Verde: Missão Horizontes, 1999].↩

Ibid., p. 13.↩

Ibid., p. 25-26.↩

Ibid., p. 86.↩

Jim Raymo, “Reflections on the Missionary Malaise”, Evangelical Missions Quarterly 33, n° 4 (1997): 443.↩

Chuck Bennett, “lhe Problem with Success”, Evangelical Missions Quarterly 32, n° 1 (1996): 21.↩

Todd Johnson, “World Christian Trends, Update 2007”, Lausanne World Pulse (agosto de 2007) (www.lausanneworldpulse.com/766?pg=all)..)↩

Bryant L. Myers, Exploring World Mission: Context and Challenge (Monrovia, CA: World Vision International, 2003), p. 76.↩

Bryant L. Myers, The Changing Shape of World Mission (Monrovia, CA: MARC, 1993), p. 19.↩

Stan Guthrie, Missions in the Third Millennium: 21 Key Trends for the 21st Century (Milton Keynes: Paternoster, 2000), p. 21-22 [Missões no terceiro milênio. Camanducaia, MG: Missão Horizontes, 2003].↩

Ibid., p. 23.↩

Engel e Dyrness, Changing the Mind of Missions, p. 74; veja também p. 122.↩

Lesslie Newbigin, “Report on the Division of World Mission and Evangelism to the Central Committee”, Ecumenical Review 15 (1962): 89.↩

Lesslie Newbigin, A Word in Season: Perspectives on Christian World Missions

(Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 13.↩

Lesslie Newbigin, One Body, One Gospel, One World: The Christian Mission Today (Londres: International Missionary Council, 1958), p. 31.↩

Tom Telford, Todays' All-Star Missions Churches: Strategies to Get Your Church into the Game (Grand Rapids: Baker, 2001).↩

Tom Telford com Lois Shaw, Missions in the 21st Century: Getting Your Church into the Game (Wheaton, IL: Harold Shaw Publishers, 1998), p. 158-160.↩

Engel e Dyrness, Changing Mind of Missions, p. 143-172.↩

Larry Pate, "lhe Changing Balance in Global Mission", International Bulletin of Missionary Research 15, n° 2 (1991): 56, 58-61. Veja também Lawrence E. Keyes e Larry D. Pate, "Two-lhirds World Missions: lhe Next 100 Years", Missiology 21, n° 2 (1993): 187-206; Larry D. Pate, From Every People: A Handbook of Two-Thirds World Mission Agencies (Monrovia, CA: MARC, 1989).↩

Michael Jaffarian, "Are lhere More Non-Western Missionaries lhan Western Missionaries?", International Bulletin for Missionary Research 28, n° 3 (2004): 131.↩

Mandryk, Operation World, p. 951.↩

Ibid., p. 33.↩

Ibid., p. 68, 951. Obviamente, o problema é que não pode haver estatísticas sobre missionários na China. Mandryk escreve: “De acordo com algumas fontes confiáveis, a população de missionários da China (aqueles que vão e são enviados de suas igrejas) supera até mesmo a dos Estados Unidos, embora a grande maioria permaneça dentro da própria China” (p. 7).↩

Samuel Escobar, “Christianity in Latin America: Changing Churches in a Changing Culture”, em Introducing World Christianity, org. Charles E. Farhadian (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012), p. 180.↩

Veja Enoch Wan e Michael Pocock, org., Missions from the Majority World: Progress, Challenges, and Case Studies (Pasadena, CA: William Carey Library, 2009).↩

Jaffarian, “More Non-Western Missionaries?”, p. 132.↩

Moreau, Corwin e McGee, Introducing World Missions, p. 282.↩

Veja www.cosim.info.↩

Veja www.gfa.org/about/the-missionaries.↩

Robertson McQuilkin, “Stop Sending Money! Breaking the Cycle of Missions Dependency”, Christianity Today 43, n° 3, 1° mar. 1999, p. 59.↩

Tetsunao Yamamori, prefácio a On Kingdom Business. Transforming Missions through Entrepreneurial Strategies. Ed. Tetsunao Yamamori e Kenneth Eldred (Wheaton, IL: Crossway Books, 2003), p. 10.↩

Ruth E. Siemens, “lhe Vital Role of Tentmaking in Paul’s Mission Strategy”, International Journal of Frontier Missions 14, n° 3 (1997): 121.↩

Carol Davis, citado em Guthrie, Missions in the Third Millennium, p. 140 [Missões no terceiro milênio. Camanducaia, MG: Missão Horizontes, 2003].↩

Para obter uma lista de nove benefícios do método de construir tendas, veja Siemens, “Vital Role of Tentmaking”, p. 121.↩

Citado em Guthrie, Missions in the Third Millennium, p. 142 [Missões no terceiro milênio. Camanducaia, MG: Missão Horizontes, 2003].↩

Ibid., p. 143.↩

Duas boas fontes para leitura sobre os benefícios e as desvantagens das missões de curto prazo são www.mislinks.org/practicing/short-term-missions e www.soe.org/explore/resources/ short-term-mission-resources.↩

Padrões de excelência em missões de curto prazo, “Os Sete Padrões” (www.soe.org/explore/ the-7-standards).↩

FONTES DAS CAIXAS DE TEXTO

Anderson, Gerald. “Christian Mission in Our Pluralistic World”. Practicing truth; confident witness in our pluralistic world. Ed. Linford Stutzman. Scottdale, PA: Herald Press, 1999.

Bakke, Ray. A theology as big as the city. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1997.

Bauckham, Richard. Bible and mission; christian witness in a postmodern world. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

Bavinck, J. H. The church between temple and mosque. Grand Rapids: Eerdmans, 1961.

_____. Impact of christianity on non-christian world. Grand Rapids: Eerdmans, 1949.

_____. An introduction to the science of missions. Grand Rapids: Baker, 1961.

Bevans, Stephen B. e Roger P. Schroeder. Constants in contexto; a theology of mission for today. Maryknoll, NY: Orbis, 2004.

Bosch, David J. Believing in the future; toward a missiology of Western culture. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1998.

_____. Missão transformadora; mudanças de paradigma na teologia da missão. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2002.

_____. Witness to the World; the christian mission in theological perspective. Atlanta: John Knox, 1980.

Conn, Harvie. “Do other religions save?” Through no fault of their own?; the fate of those who have never heard. Org. William V. Crockett e James G. Sigountos. p. 195-208. Grand Rapids: Baker, 1991.

_____. “The missionary task of theology; a love/hate relationship?”. Westminster Theological Journal 45, nº 1 (1983): 1-21.

Engel, James F., William A. Dyrness. Changing the mind of missions; where have we gone wrong? Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.

Flemming, Dean. Recovering the full mission of God; a biblical perspective on being, doing and telling. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013.

Glaeser, Edward. O triunfo da cidade. São Paulo: Editora BEI, 2016.

Grigg, Viv. O grito dos pobres na cidade. Belo Horizonte: Missão, 1994.

Hastings, Ross. Missional God, missional church. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2012.

Hauerwas, Stanley, William Willimon. Resident aliens. Nashville: Abingdon, 1989.

Congresso Internacional sobre Evangelização Mundial. "Pacto de Lausanne.' 1974. www.lausanne.org/en/documents/lausanne-covenant.html

Jenkins, Philip. A próxima cristandade; a chegada do cristianismo global. Rio de Janeiro: Record, 2004.

Johnstone, Patrick. O futuro da igreja global. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

Kirk, J. Andrew. O que é missão; teologia bíblica de missão. Londrina: Descoberta, 2006.

Kraemer, Hendrik. Religion and the Christian faith. Cambridge, UK: James Clarke, 2002.

Marshall, I. Howard. Teologia do Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2007.

Neill, Stephen. Colonialism and Christian missions. Nova York: McGraw Hill, 1966.

Noll, Mark A. The new shape of world christianity. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009.

Noll, Mark A., Carolyn Nystrom. Clouds of witnesses. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2011.

Mbiti, John. "Theological impotence and the universality of church'. Mission Trends 3. Org. Gerald H. Anderson e Thomas F. Stransky. p. 6-18. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1976.

Netland, Harold. Encountering religious pluralism. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.

Newbigin, Lesslie. "Baptism, the church and koinonia; three letters and a comment'. Religion and Society 19, nº 1:66-90.

_____. The good shepherd; meditations on Christian ministry in today's world. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

_____. O evangelho em uma sociedade pluralista. Viçosa: Editora Ultimato, 2016.

_____. Mission and the crisis of Western culture. Haddington, UK: Handsel Press, 1989.

_____. The open secret; an introduction to the theology of mission. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

_____. The other side of 1984; questions for the churches. Genebra: Conselho Mundial de Igrejas, 1983.

_____. "Stewardship, Mission, and Development'. Discurso não publicado apresentado na Conferência Anual de Administração do Conselho Britânico de Igrejas, Stanwick, junho de 1970.

_____. Trinitarian faith and today’s mission. Atlanta: John Knox, 1964.

_____. A word in season; perspectives on Christian world missions. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

Packer, J. I. "The gospel; its content and communication.' Down to earth; studies in christianity and culture. Org. J. R. W. Stott e R. Coote. p. 100-103. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Sanneh, Lamin. Translating the message. Revisado e ampliado. Maryknoll, NY: Orbis, 2009.

_____. Whose religion is christianity? Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

Schnabel, Eckhard. Paul the missionary. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2008. "A statement on the missionary calling of the church'. Missions under the cross; addresses delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952; with Statements Issued by the Meeting. Org. Norman Goodall. p. 188-92. Londres: Edimburgo, 1953.

Verkuyl, Johannes. "The biblical notion of the kingdom'. The good news of the kingdom; mission theology for the Third Millennium. Org. Charles Van Engen, Dean Gilliland e Paul Pierson. p. 71-81. Maryknoll, NY: Orbis, 1993.

Walls, Andrew F. "Mission history as the substructure of mission theology'. Swedish Missiological Themes 93 (2005): 367-78.

_____. The missionary movement in Christian history. Maryknoll, NY: Orbis, 1996.

Wright, Christopher J. H. A missão de Deus. São Paulo: Vida Nova, 2014.

Wright, N. T. Os desafios de Jesus. Curitiba: Palavra, 2012.

SEMINÁRIO TEOLÓGICO SERVO DE CRISTO

Fundado em 1990, o Seminário Teológico Servo de Cristo é fruto da visão compartilhada das igrejas chinesas preocupadas com a formação de novos líderes.

Sua visão leva em consideração a realidade urbana e multicultural e a necessidade de fortalecer o testemunho cristão na cidade. Isso permite que o Seminário Servo de Cristo seja um espaço privilegiado de interação multicultural em sua proposta de formação teológica, pastoral e missionária.

O Seminário Servo de Cristo, por meio de seus programas de formação teológica, com sólida base bíblica, tem por objetivo equipar homens e mulheres de forma integral para o ministério da igreja.Seu projeto pedagógico procura apresenta para a igreja de Jesus Cristo.

Endereço:

Rua Bartolomeu de Gusmão, 521

Vila Mariana

Telefone: 11 5083-3131

www.servodecristo.org.br



seminário teológico

Servo de Cristo

CENTRO DE REFLEXÃO MISSIOLÓGICA MARTUREO

Somos uma organização cristã que contribui para o fortalecimento do movimento missionário brasileiro.

Nosso foco é produzir e disseminar conteúdo sobre temas missiológicos essenciais:

Escrevemos e traduzimos artigos com rigor acadêmico;

Ministramos cursos (presenciais e on-line, incluindo módulos de pós-graduação) e palestras;

Publicamos, em parceria com outras instituições, livros de reconhecida relevância na missiologia mundial (este é um exemplo!) e e-books.

Não somos uma agência missionária, nem tampouco um centro de formação missões. Essas instituições, bem como missionários (no campo e em preparo), pastores, estudantes de teologia e líderes de missões, são nosso público-alvo.

Martureo foi fundado em 2014 por Marcos e Rosângela Amado – missionários brasileiros com 23 anos de experiência transcultural – e é um ministério ligado à Sepal.

NOSSA VISÃO

Cristãos brasileiros bem preparados sendo testemunhas do Senhor Jesus e de todo o seu ensinamento em todos os povos da terra e em todas as esferas da sociedade.

PRINCIPAIS PARCERIAS

Seminário Teológico Servo de Cristo

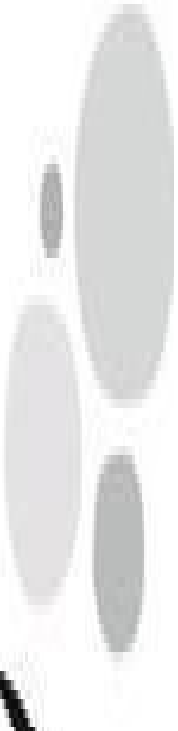
Movimento de Lausanne

Pastores e Líderes

Sepal

Editora Ultimato

www.martureo.com.br



Martureo

Centro de Reflexão Missiológica

Caro leitor:

Acesse www.ultimato.com.br e faça seu comentário sobre este livro.
Conheça também outros títulos da editora e a revista Ultimato.

A MISSÃO DA IGREJA HOJE

Categoria: História / Igreja / Missão

Copyright © 2014, Michael W. Goheen

Publicado originalmente por InterVarsity Press, Downers Grove, IL, Estados Unidos

Título original em inglês: Introducing Christian Mission Today

Primeira edição: Agosto de 2019

Coordenação editorial: Bernadete Ribeiro

Tradução: Valéria Lamim Delgado Fernandes

Revisão: Francisco Nunes

Diagramação: Bruno Menezes

Capa: Rick Szuecs

Produção do arquivo ePub: Booknando

Os textos bíblicos foram retirados da Nova Versão Internacional, da Sociedade Bíblica Internacional.

ISBN 978-65-86173-53-6

PUBLICADO NO BRASIL COM TODOS OS DIREITOS RESERVADOS POR:

EDITORA ULTIMATO LTDA

Caixa Postal 43

36570-970 Viçosa, MG

Telefone: 31 3611-8500

www.ultimato.com.br

facebook.com/editora.ultimato twitter.com/ultimato
instagram.com/editoraultimato