

MISSÃO INTEGRAL

**Ensaio sobre
o Reino
e a igreja**

René Padilla

**Fraternidade Teológica Latinoamericana - Setor Brasil
São Paulo - SP**

e

**Temática Publicações
São Paulo - SP
1992**

262-7
RM

Copyright © C. René Padilla

Todos os direitos de publicação em
língua portuguesa foram cedidos para a FTL-B
(Fraternidade Teológica Latinoamericana - Setor Brasil).

Esta publicação é uma co-edição da FTL-B e
Temática Publicações.

Composto e diagramado pela Temática Publicações
pelo processo de editoração eletrônica.

Tradução: Emil Albert Sobottka
Revisão ortográfica: Paulo Hebmüller
Revisão gráfica: Jair A. Pintor
Capa: James Honório do Prado

Coordenação editorial: Carlos Siepierski

1ª edição: Setembro/1992
Tiragem: 3.000 exemplares

TEMÁTICA Publicações

Caixa Postal 18084
04699 - São Paulo - SP
Fone: (011) 221-2443 / 222-1028

Fraternidade Teológica Latinoamericana - Setor Brasil
Rua Pires da Mota, 110 - Acimação
01529 - São Paulo - SP
Fone: (011) 277-7618

ÍNDICE

Apresentação	7
Prefácio	9
I. O Evangelho e a Evangelização	15
II. Conflito Espiritual	57
III. Que é o Evangelho?	73
IV. A Contextualização do Evangelho	93
V. Cristo e Anticristo na Proclamação do Evangelho	121
VI. Missão Integral	139
VII. A Unidade da Igreja e o Princípio das Unidades Homogêneas	153
VIII. Perspectivas Neotestamentárias para um Estilo de Vida Simples	181
IX. A Missão da Igreja à Luz do Reino de Deus	197

Apresentação

O cenário foi o 1º Congresso Internacional sobre Evangelização Mundial (Lausanne I, 1974) e o temário indicava a intenção do evento: "Para que o Mundo ouça a Sua (Deus) voz". A Igreja, espalhada por todo o mundo, queria reafirmar a vocação e visualizar desafios e recursos visando a evangelização de todo o mundo.

Entre os tantos temas e preletores que transformaram aquele evento numa marca na trajetória do evangelismo mundial, se destacou um equatoriano de baixa estatura que fala sem muita eloquência mas com enorme profundidade. Seu nome era René Padilla e ele abordou o tema "*A Evangelização e o Mundo*". Ele deixou muita gente nervosa:

"Nossa maior necessidade é um evangelho mais bíblico e uma igreja mais fiel. Poderemos nos despedir deste Congresso com um belo conjunto de papéis e declarações que serão arquivados e esquecidos, e com a lembrança de um grande e impressionante encontro de âmbito mundial. Ou poderemos sair daqui com a convicção de que temos fórmulas mágicas para a conversão das pessoas. Eu pessoalmente espero em Deus que possamos sair daqui com uma atitude de arrependimento no que diz respeito à nossa escravidão ao mundo e ao nosso arrogante triunfalismo, com o senso de nossa incapacidade de sermos libertos dos grilhões a que estamos atados e, apesar disso, com grande confiança em Deus, o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que "é poderoso para fazer infinitamente mais do que tudo quanto pedimos ou pensamos, conforme o seu poder que opera em nós, a ele seja a glória, na igreja e em Cristo Jesus, por todas as gerações, para todo o sempre. Amém". (Padilla, René. "*A Evangelização e o Mundo*", in *A Missão da Igreja no Mundo de Hoje* (São Paulo e Belo Horizonte: ABU Editora e Visão Mundial, 1982), 171.

Conforme Chris Sugden, do Oxford Center for Mission Studies, a apresentação de René em Lausanne 74 mudou o curso da história. E isto simples e basicamente porque este levantou e disse: "O contexto no qual se evangeliza é tão importante quanto qualquer outra coisa, ao se decidir

acerca do significado do evangelho para aquele mesmo contexto" (Entrevista com Chris Sugden, in Cingapura/junho-86). Ou seja, a evangelização não pode acontecer de forma alienada da realidade. Estamos falando da Missão Integral da Igreja. A Missão Integral da Igreja quer expressar duas coisas básicas:

a) O compromisso com todo o Conselho de Deus. Na missão não se deveria fazer da Bíblia um picadinho, onde e quando se trabalha com a Bíblia com um critério de seleção limitante. A Bíblia quer e precisa ser considerada na sua totalidade.

b) A missão da igreja leva em conta a pessoa na sua totalidade, bem como o contexto no qual a pessoa vive. A missão veste a roupa da encarnação.

É claro que estes dois pontos, e muito mais, ficarão mais claros à medida em que o leitor se aprofundar na leitura deste livro que publicamos sob o título **Missão Integral - Ensalos sobre o Reino e a Igreja**. René Padilla pode ser considerado um dos pais, na América Latina contemporânea, da busca por uma missão da igreja que seja, ao mesmo tempo, bíblica e contextual. René se constituiu, também, num arauto desta mensagem e preocupação pelo mundo cristão afora, especialmente o mundo evangélico, e o Terceiro Mundo, como o prefácio do seu livro indica.

A Fraternidade Teológica Latino Americana - Setor Brasil se sente grata pelo privilégio desta publicação que consideramos básica para os que querem se aprofundar no conhecimento e na obediência em torno da missão da igreja e da igreja em missão.

Aos que cooperaram para a publicação deste volume expressamos a nossa gratidão, e aos que se debruçarão na leitura do mesmo estendemos o nosso convite para o exercício comum de uma prática missionária que alegre o coração de Deus, emocione a vivência eclesial e traga esperança ao homem, à mulher e às crianças do Brasil. Oremos e trabalhemos, pois, para que o Brasil ouça a voz de Deus.

Valdir R. Steuernagel
 Presidente da FTL-B
 Agosto de 1992

Prefácio

Todos os ensaios incluídos neste volume foram escritos ao longo da última década e refletem minha participação em vários encontros, começando com o Congresso Internacional de Evangelização Mundial realizado em Lausanne, Suíça, de 16 a 25 de julho de 1974. Eles apareceram em diferentes publicações em inglês e/ou castelhano. A coleção completa foi publicada recentemente em inglês pela William B. Eerdmans Publishing Company. Três dos ensaios formaram parte do livro *El evangelio hoy*, publicado em 1975 por Ediciones Certeza: "*O evangelho e a evangelização*", "*Que é o evangelho?*" e "*A contextualização do evangelho*".

A revista Time descreveu o Congresso de Lausanne como "um foro formidável, possivelmente a reunião mais global já realizada pelos cristãos". O que o jornalista que escreveu estas linhas provavelmente tinha em mente foi que o Congresso havia reunido 2473 "participantes" e cerca de 1000 observadores de 150 países e 135 denominações protestantes. Mais importante que isso, no entanto, foi o impacto do Congresso em todo o mundo. Nas palavras do evangelista Leighton Ford, "se houve um momento da história em que os evangélicos se colocaram em dia com a época, seguramente este momento deve ter sido em julho de 1974. Lausanne explodiu como uma bomba. Foi um despertar para todos os que participaram e para milhares de cristãos em muitos países que leram a respeito."

A primeira parte do primeiro ensaio desta coleção, "*O evangelho e a evangelização*", foi uma das palestras circuladas em castelhano, inglês, francês, alemão e indonésio entre os delegados que estavam por participar do Congresso. A segunda parte foi uma das apresentações principais no Congresso e teve como propósito responder às perguntas e obser-

vações que me haviam chegado de muitos lugares em diferentes países do mundo. As duas partes apareceram originalmente em inglês no volume oficial do Congresso, *Let the Earth hear his voice*, editado por J. D. Douglas (Minneapolis: World Wide Publications, 1975). A primeira parte foi publicada, após o inesquecível encontro, na revista *Pensamiento cristiano* número 82.

Um dos resultados mais valiosos do Congresso foi o Pacto de Lausanne, um documento de 2700 palavras, em quinze seções, redigido sob a direção do John Stott. Com este Pacto os evangélicos tomaram posição contra um evangelho mutilado e um conceito estreito da missão cristã. Sintonizados com o desejo de fazer do Congresso um processo e não só um evento, vários dos que participamos do encontro aceitamos a tarefa de continuar o debate que se havia iniciado em Lausanne. Para este propósito organizamos um simpósio sobre as quinze seções do Pacto, cujos resultados foram publicados sob o título *The new face of Evangelicalism* (Londres: Hodder & Stoughton, e Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1976). O segundo ensaio deste volume, "*Conflito espiritual*", foi minha contribuição para este simpósio. Uma seção foi publicada na revista *Certeza* número 61, mas a versão castelhana completa do ensaio aparece aqui pela primeira vez.

O terceiro trabalho, "*Que é o evangelho?*", foi originalmente apresentado em agosto de 1975, na IX Assembléia Geral da Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos, o movimento estudantil no qual durante duas décadas fui articulando, pouco a pouco, minha posição a respeito da missão cristã. Foi publicado antecipadamente em *The Gospel today* (Londres: IFES, 1975).

A este mesmo ano corresponde "*A contextualização do evangelho*", uma palestra lida originalmente numa consulta internacional sobre literatura evangélica para a América Latina, realizada em Stroudsburg, Pennsylvania. Posteriormente ela foi incluída na coleção *Readings in dynamic indigeneity*, editada por Charles H. Kraft e Tom N. Wisley (Pasadena: William Carey Library, 1979). Uma seção deste trabalho forma parte do ensaio "*Rumo a uma hermenêutica contextual*", apresentado originalmente na Consulta sobre Evangelho e Cultura (outro resul-

tado do Congresso de Lausanne), em Willowbank, Bermuda, em janeiro de 1978. Esta Consulta foi realizada com o auspício do Grupo de Teologia e Educação e do Grupo de Trabalho sobre Estratégia do Comitê de Lausanne para a Evangelização Mundial, e seus resultados apareceram em *Gospel and culture*, editado por John Stott e Robert T. Coote (Pasadena: William Carey Library, 1979).

Em novembro de 1979, a Fraternidade Teológica Latino-Americana realizou o CLADE II (o segundo Congresso Latino-Americano de Evangelização), em Lima, Peru. Em contraste com o CLADE I (reunido em Bogotá, Colômbia, em novembro de 1969), neste Congresso a evangelização foi vista como algo inseparável da responsabilidade social e política. Seu lema foi "Que a América Latina ouça a sua voz" (a voz do Senhor). Ela tomou como marco de referência o Pacto de Lausanne e tratou de relacioná-lo com a realidade concreta de pobreza e opressão, corrupção moral e abuso de poder nesta região do mundo. "*Cristo e Anticristo na proclamação do evangelho*" (o quinto ensaio deste livro) é a palestra que li nesta oportunidade. Foi publicada originalmente em castelhano na revista *Pastoralia*, (v. 2, n. 4-5, nov. de 1980) e em *América Latina y la evangelización en los años 80* (México: FTL, 1980). A tradução inglesa apareceu no *Theological Fraternity Bulletin* (janeiro-março de 1981).

O ensaio "*Missão integral*" circulou na IV Conferência da Associação Internacional de Estudos Missionários, realizada em Maryknoll, Nova Iorque, em agosto de 1978. Foi uma espécie de carta de apresentação com a qual ingressei como membro desta associação, que me brindou com muitas satisfações desde então. Foi publicado posteriormente no *Occasional Bulletin of Missionary Research* (janeiro de 1979). Aparece aqui pela primeira vez em castelhano.

O Pacto de Lausanne critica a mundanalidade que se detecta na adulteração da mensagem, a manipulação dos ouvintes por meio de técnicas de pressão e a preocupação exagerada pelas estatísticas na evangelização (seção 12). Esta crítica reflete a objeção feita em minha palestra de Lausanne contra o uso do "princípio de unidades homogêneas" como base para o crescimento da igreja. A fim de debater este assunto

abertamente, o Grupo de Teologia e Educação do Comitê de Lausanne para a Evangelização Mundial organizou uma consulta, realizada na Fuller School of World Mission, em Pasadena, Califórnia, em junho de 1977. Nesta Consulta apresentei a palestra sobre "*A unidade da igreja e o princípio de unidades homogêneas*". Posteriormente ela foi publicada em forma revisada, em inglês, no *International Bulletin of Missionary Research* (janeiro de 1982) e em *Exploring church growth*, editado por Wilbert R. Shenk (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1983), e em castelhano, na revista *Misión* número 6. É o sétimo ensaio deste volume.

Outra preocupação expressa no Pacto de Lausanne foi o tema de estudo para outra consulta de âmbito mundial, patrocinada pelo Grupo de Teologia e Educação do Comitê Lausanne para a Evangelização Mundial e pela Unidade de Ética e Sociedade da Comissão Teológica da Aliança Evangélica Mundial. Os signatários do Pacto que vivem em situações de afluência econômica haviam aceito "o dever de desenvolver um estilo de vida simples, a fim de contribuir mais generosamente tanto para a ajuda material como para a evangelização" (seção 9). Na Consulta sobre Estilo de Vida Simples, realizada na Inglaterra, em março de 1980, explorou-se o significado deste compromisso. Nesta consulta apresentei a palestra sobre "*Perspectivas neotestamentárias para um estilo de vida simples*" (o oitavo ensaio desta coleção). Ele foi publicado posteriormente em *Lifestyle in the eighties: An evangelical commitment on simple lifestyle*, editado por Ronald J. Sider (Exeter: Paternoster Press, 1981; Filadélfia: Westminster Press, 1982). Uma parte deste trabalho foi publicado na revista *Certeza* número 78, mas o ensaio completo é aqui publicado pela primeira vez em castelhano.

O nono e último ensaio desta coleção, "*A missão da Igreja à luz do reino de Deus*", saiu na revista *Transformation*, no número correspondente a abril-junho de 1984. Uma versão levemente modificada deste trabalho foi apresentada na consulta sobre A Relação entre a Evangelização e a Responsabilidade Social (Grand Rapids, Michigan, junho de 1982), outra conferência a cargo do grupo que havia patrocinado a consulta sobre estilo de vida. O propósito da conferência era gerar um diálogo pessoal entre os defensores de duas afirmações do Pacto de Lausanne: que "a evangelização e a ação social e política são partes de

nosso dever cristão" (seção 5) e que "na missão da igreja, que é missão de serviço e sacrifício, a evangelização ocupa o primeiro lugar" (seção 6). Minha tarefa era responder a uma das palestras principais, a saber, a de Arthur P. Johnston sobre "O reino em relação à igreja e ao mundo". Este ensaio é aqui publicado pela primeira vez em castelhano.

Com base em tudo o que foi dito até aqui, o leitor terá captado que quase todos os ensaios incluídos neste volume refletem o diálogo teológico que se tem levado a cabo em círculos evangélicos em âmbito internacional desde o Congresso de Lausanne, em 1974. Com efeito, duvido muito que teriam sido escritos se os promotores deste diálogo, e especialmente John Stott e Ronald Sider, não tivessem amavelmente me incluído no mesmo. Tenho uma dívida de gratidão para com eles e com todos os que participaram neste diálogo tão proveitoso. Sou igualmente grato à minha esposa e colega, Catarina Feser de Padilla, por todo seu alento e ajuda ao longo destes anos.

Em seu prólogo a *The new face of Evangelicalism*, John Stott diz que em sua opinião o rosto do movimento evangélico apresentado em Lausanne era o mesmo rosto de outrora, mas com uma expressão diferente. "O velho rosto -conclui- agora tem uma nova sobriedade, mas está iluminado por uma alegre confiança em Deus e está voltado de maneira nova para a agonia e a necessidade do mundo contemporâneo." Desde o Congresso de Lausanne tenho-me considerado uma testemunha altamente privilegiada do que o Espírito de Deus tem estado fazendo para dar a seu povo um renovado sentido de missão integral. Se estes ensaios contribuíram de uma maneira muito modesta para lograr que o movimento evangélico volte seu rosto para um mundo sofredor, louvado seja Deus!

C. René Padilla

Capítulo 1

O Evangelho e a Evangelização

O evangelho de Jesus Cristo é uma mensagem pessoal: revela um Deus que chama cada um dos seus pelo nome. Mas é ao mesmo tempo uma mensagem cósmica: revela um Deus cujo propósito abarca o mundo inteiro. Não se dirige ao indivíduo *per se*, mas ao homem como membro da velha humanidade em Adão, marcado pelo pecado e pela morte, a quem Deus chama para integrar-se à nova humanidade em Cristo, marcada pela justiça e pela vida eterna.

A falta de valorização das dimensões mais amplas do evangelho inevitavelmente conduz a uma distorção da missão da igreja. O resultado é uma evangelização que concebe o indivíduo como uma unidade autônoma -um Robinson Crusoe a quem o chamado de Deus chega na solidão de sua ilha- cuja salvação se realiza exclusivamente em termos de sua relação com Deus. Perde-se de vista que o indivíduo não existe isoladamente e que portanto não se pode falar de salvação sem que se faça referência à relação do homem com o mundo do qual ele faz parte.

Em sua oração sacerdotal, Jesus Cristo implorou assim por seus discípulos: "Já não estou no mundo, mas eles continuam no mundo, ao passo que eu vou para junto de ti. (...) Não peço que os tires do mundo; e, sim, que os guardes do mal. Eles não são do mundo como também eu não sou." (Jo 17.11, 15-16) Fica colocado o paradoxo do discipulado cristão em relação com o mundo: estar no mundo, mas não ser do mundo. A presente palestra pode ser considerada como uma tentativa de decifrar o significado deste paradoxo em sua relação com a evangelização. O estudo consta de três partes: a primeira é uma análise das várias conotações do termo "mundo" no Novo Testamento; a segunda mostra em que sentido a evangelização tem a ver com uma separação do mundo, já que os seguidores de Jesus Cristo "não são do mundo"; a terceira, finalmente, enfoca a evangelização na perspectiva de um compromisso com o mundo, um compromisso que reflete que os seguidores de Jesus

Cristo "estão no mundo".

I - O MUNDO EM PERSPECTIVA BÍBLICA

A simples observação da importância que o termo mundo (*kosmos*, em grego) ocupa no Novo Testamento (especialmente nos escritos joaninos e paulinos, em textos relacionados com a história da salvação) deveria ser suficiente para comprovar a dimensão cósmica do evangelho. A obra de Deus em Cristo Jesus tem a ver diretamente com o mundo em sua totalidade, não meramente com o indivíduo. Portanto, uma soteriologia que não tome em conta a relação entre o evangelho e o mundo não faz justiça ao ensinamento bíblico.

Mas o que é o mundo?

Não posso pretender um estudo exaustivo do tema, mas para começar tratarei brevemente de separar os fios deste complexo emaranhado que é o termo *kosmos* no Novo Testamento.

1. O mundo é a soma total da criação, o universo, "os céus e a terra" que Deus criou no princípio e que recriará no final.¹

O mais distintivo do enfoque neotestamentário do universo é sua ênfase cristológica. O mundo foi criado por Deus por meio do Logos (Jo 1.10), e fora do Logos nada do que tem sido feito se fez (Jo 1.3). O Cristo proclamado pelo evangelho como o agente da redenção é também o agente da criação de Deus. E é simultaneamente a meta para a qual se dirige todo o universo (Cl 1.16) e o princípio de coerência de toda a realidade, tanto material como espiritual (Cl 1.17).

À luz do significado universal de Jesus Cristo, o cristão não pode ser pessimista quanto ao destino último do mundo. Em meio aos vaivéns da história, sabe que Deus não abdicou de seu trono e que a seu devido tempo todas as coisas serão colocadas sob o mando de Cristo (Ef 1.10; cf. 1 Co 15.24ss). O evangelho envolve a esperança de "um novo céu e uma nova terra" (Ap 21; cf. 2 Pe 3.13).² Conseqüentemente, a única evangelização autêntica é a que se orienta para esta meta última da "restauração de todas as coisas" em Jesus Cristo, prometida pelos profetas e proclamada pelos apóstolos (At 3.21). A escatologia centrada na salvação futura da alma resulta excessivamente limitada frente às escatologias seculares de nossa

época, a mais significativa das quais -a marxista- vislumbra a formação de uma sociedade ideal e de um homem novo. Hoje mais do que nunca a esperança cristã em suas dimensões mais amplas precisa ser proclamada com tal convicção e força que a falsidade de toda outra esperança não necessite comprovação.

2. Num sentido mais limitado, o mundo é a presente ordem de existência humana, o contexto espaço-temporal da vida do homem.³

Este é o mundo dos bens materiais, onde os homens se preocupam com "coisas" que são necessárias mas que facilmente se convertem em um fim em si (Lc 12.30). A "ansiosa inquietude" por estas coisas é incompatível com a busca do reino de Deus (Lc 12.22-31). Os tesouros que o homem possa obter na terra são perecíveis (Mt 6.19). De nada lhe serve ganhar "todo o mundo" e se destruir ou perder a si próprio (Lc 9.25; cf. Jo 12.25). Há um realismo cristão que exige que tomemos em consideração que "nada temos trazido para o mundo, nem coisa alguma podemos levar dele" (1 Tm 6.7). Todos os bens temporais estão sob o signo da temporalidade de um mundo que avança ineludivelmente para o fim. E frente a este fim tudo o que pertence puramente à ordem presente se relativiza: não pode ser visto como se esgotasse o sentido da existência humana (1 Co 7.29-31; cf. 1 Jo 2.17). Caso contrário, forma parte deste sistema de rebelião do homem contra Deus, que será considerado mais adiante neste estudo.

Anunciar o evangelho é anunciar a mensagem de um reino que não é deste mundo (Jo 18.36) e que portanto não ajusta sua política à dos reinos da terra. De um reino cujo soberano rejeitou "todos os reinos do mundo e a glória deles" (Mt 4.8; cf. Lc 4.5) para instalar o seu próprio sobre a base do amor. De um reino que se faz presente entre os homens, aqui e agora (Mt 12.28), por meio de um que não procede deste mundo (tou kosmou toutou), mas "de cima", de uma ordem que se estende mais além do transitório cenário da vida humana (Jo 8.23).

3. O mundo é a humanidade, reclamada pelo evangelho mas hostil a Deus e escravizada pelos poderes das trevas.⁴

Ocasionalmente *kosmos* aponta para a humanidade, sem referência

a sua situação perante Deus.⁵ Muito mais freqüentemente, no entanto, representa a humanidade em sua relação com a história da salvação, que culmina em Jesus Cristo, pela qual é julgada.

a) *O mundo reclamado pelo evangelho.* A afirmação mais categórica da vontade de Deus de salvar o mundo se dá na pessoa e obra de seu Filho, Jesus Cristo. A dificuldade que tenhamos para explicar como é possível que, apesar de que seja a vontade de Deus que sua salvação se estenda a todos os homens (1 Tm 2.4), nem todos sejam efetivamente salvos, não deve levar-nos a negar a dimensão universal da soteriologia neotestamentária. Segundo esta, Jesus Cristo não é o Salvador de uma seita, mas o "Salvador do mundo" (Jo 4.42; 1 Jo 4.14; 1 Tm 4.10). O mundo é o objeto do amor de Deus (Jo 3.16); Jesus Cristo é o Cordeiro de Deus (Jo 1.29), a luz do mundo (Jo 1.9; 8.12; 9.5), a propiciação não somente pelos pecados dos seus, "mas ainda pelos do mundo inteiro" (1 Jo 2.2; cf. 2 Co 5.19). Para isto ele foi enviado pelo Pai: não para condenar o mundo, mas "para que o mundo fosse salvo por ele" (Jo 3.17).

Claramente, a salvação de Deus em Jesus Cristo tem um alcance universal. Mas a universalidade do evangelho não deve ser confundida com o universalismo de teólogos contemporâneos que afirmam que, em virtude da obra de Cristo, todos os homens receberam a vida eterna, seja qual for sua posição frente a Cristo. Os benefícios procurados por Cristo são inseparáveis do evangelho e, conseqüentemente, somente podem ser recebidos em e pelo evangelho. Proclamar o evangelho não é unicamente proclamar um fato consumado, mas proclamar um fato consumado e simultaneamente fazer um chamado à fé. A proclamação de Jesus como "o Salvador do mundo" não é uma afirmação de que todos os homens sejam salvos automaticamente, mas um convite dirigido a todos os homens a colocarem sua confiança naquele que deu sua vida pelos pecados do mundo. "Cristo não salva independentemente da fé: a fé não nos restaura independentemente de Cristo. Ele se fez um conosco: nós temos que fazer-nos um com ele. Sem a afirmação deste duplo processo de auto-identificação e dos resultados que o seguem não há uma exposição completa do evangelho."⁶

Da universalidade do evangelho se deriva a universalidade da missão evangelizadora da igreja. O reclamo do mundo por parte do evangelho, iniciado em Jesus Cristo, continua por meio de seus segui-

dores. Assim como o Pai o enviou, também ele nos enviou ao mundo (Jo 17.18). O arrependimento e o perdão de pecados em seu nome devem ser anunciados em todas as nações (Lc 24.47; cf. Mt 28.19; Mc 16.15). E é esta a exigência do evangelho que dá sentido à história até o final da presente era (Mt 24.14).

b) *O mundo hostil a Deus e escravizado pelos poderes das trevas.* O uso mais distintivo que o Novo Testamento faz do termo *kosmos* tem uma conotação eminentemente negativa. Refere-se à humanidade, mas à humanidade em aberta hostilidade contra Deus, personificada como o inimigo de Jesus Cristo e seus seguidores. O Logos, por meio do qual foram feitas todas as coisas, veio ao mundo, mas "o mundo não o conheceu" (Jo 1.10). Veio como a luz do mundo (Jo 8.12; 9.5), para dar testemunho da verdade (Jo 18.37), mas "os homens amaram mais as trevas do que a luz; porque suas obras eram más" (Jo 3.19). Foi uma rejeição coletiva. Mas foi a única atitude conseqüente com a natureza do mundo alienado de Deus: o mundo não pode receber o Espírito da verdade (Jo 14.17); a mente carnal não pode sujeitar-se à lei de Deus (Ro 8.7). Essa é a tragédia do mundo: está envolvido no círculo vicioso de uma rejeição que o conduz a odiar a Cristo e seus seguidores gratuitamente (Jo 15.18,24; 1 Jo 3.1,13) e que, ao mesmo tempo, o torna incapaz de perceber a verdade do evangelho (Jo 9.39-41). A situação do mundo em sua rebelião contra Deus é tal que Jesus Cristo nem sequer ora por ele (Jo 17.9).

Porém, aprofundando-se um pouco mais a análise do conceito mundo nos escritos joaninos e paulinos, torna-se óbvio que por trás da rejeição de Jesus Cristo por parte dos homens está a influência de poderes espirituais hostis aos homens e a Deus. "(...) o mundo inteiro jaz no maligno." (1 Jo 5.19) A "sabedoria do mundo", caracterizada por seu desconhecimento de Deus, reflete a sabedoria dos "poderosos desta época" -os poderes das trevas- que crucificaram a Cristo (1 Co 1.20; 2.6,8). A cegueira dos incrédulos com respeito ao evangelho é o resultado da ação de Satanás, "o deus deste século" (2 Co 4.4). Fora da fé, os homens estão submetidos ao espírito da época (o *Zeitgeist*), controlado pelo "príncipe da potestade do ar" (Ef 2.2). O mundo está sob o domínio de "rudimentos do mundo" (Gl 4.3,9; Cl 2.8,20), principados e potestades (Rm 8.38; 1 Co 15.24,26; Ef 1.21; 3.10; 6.12; Cl 1.16; 2.10,15).

O quadro do mundo que emerge dos textos mencionados é confirmado pelo resto do Novo Testamento. Neste, como no judaísmo do século I, a era presente é concebida como aquela na qual Satanás e suas hostes têm recebido a autoridade para dominar o mundo. O universo não é um universo fechado, no qual tudo pode ser explicado na base de coisas naturais. É, antes, a arena onde Deus -um Deus que atua na história- está travando uma batalha contra poderes espirituais que escravizam os homens e obstaculizam sua percepção da verdade revelada em Jesus Cristo.

Este diagnóstico do homem no mundo não pode simplesmente ser lançado no lixo como o resultado da especulação apocalíptica comum entre os judeus no mundo do Novo Testamento. Como diz E. Stauffer, "no cristianismo primitivo não há teologia sem demonologia". E sem demonologia o problema do pecado tem que encontrar explicação exclusivamente no homem, sem dar a devida atenção ao fato de que o próprio homem é vítima de uma ordem que o transcende e lhe impõe um estilo de vida que acaba sendo contraproducente. O pecado (no singular) não é a soma dos pecados (no plural) individuais dos homens. É, ao contrário, uma situação objetiva que condiciona os homens e os compele ao ato de pecar: "Todo o que comete pecado é escravo do pecado." (Jo 8.34). A essência do pecado é a mentira ("(...) como Deus, sereis (...)") - Gn 3.5), e esta tem sua origem no diabo, o "mentiroso e pai da mentira" (Jo 8.44). O pecado, pois, não é um problema meramente individual, mas social e até cósmico. Os pecados pessoais -aqueles que, segundo Jesus, saem "de dentro, do coração dos homens" (Mc 7.21-22)- são o eco de uma voz que procede da criação, a criação que "está sujeita à vaidade" e que tem que ser "redimida do cativeiro da corrupção" (Rm 8.20-21). São a expressão de uma realidade que transcende o homem e o converte em sua impotente vítima.

Lamentavelmente, com demasiada frequência foi tido como óbvio que a manifestação concreta da ação satânica entre os homens ocorre principal ou até exclusivamente naqueles fenômenos que caem na esfera da possessão demoníaca e do ocultismo. Assim perdeu-se de vista o caráter demoníaco de todo o meio ambiente espiritual que condiciona o pensamento e a conduta dos homens. O conceito individualista da redenção é a consequência lógica de um conceito individualista do pecado, no qual se ignora "as coisas que há no mundo" (não simplesmente

no coração dos homens), a saber, "a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida" (1 Jo 2.15-16). Em suma, ignora-se a realidade do materialismo, a absolutização da era presente no que ela oferece: os bens de consumo, o dinheiro, o poder político, a filosofia, a ciência, a classe social, a raça, a nação, o sexo, a religião, a tradição...; o "egoísmo coletivo" (para usar a expressão de Niebuhr) que condiciona o homem para que busque sua realização nas "coisas desejáveis" da vida: a Grande Mentira de que o homem deriva seu sentido de ser como Deus, em autonomia frente a Deus.

Dominado pelos poderes das trevas, o mundo está, contudo, simultaneamente sob o juízo de Deus. Ainda que Deus não tenha enviado seu Filho para condenar o mundo, mas para que este seja salvo por ele (Jo 3.17; cf. 12.47), o mundo é julgado por sua própria rejeição da luz da vida que se fez presente em meio aos homens. "O julgamento é este: Que a luz veio ao mundo e os homens amaram mais as trevas do que a luz; porque as suas obras eram más." (Jo 3.19; cf. 12.48)

Em conclusão, o problema do homem no mundo não é simplesmente que ele cometa pecados isolados ou ceda à tentação de vícios particulares. É, antes, que está aprisionado dentro de um sistema que o condiciona para que absolutize o relativo e relativize o absoluto, um sistema cujo mecanismo de auto-suficiência o priva da vida eterna e o submete ao juízo de Deus. Esta é uma das razões por que a evangelização não pode ser reduzida à comunicação verbal de conteúdos doutrinários, nem a confiança do evangelista pode ser depositada na eficácia de seus métodos. Como ensinara o apóstolo Paulo, "(...) porque a nossa luta não é contra o sangue e a carne, e, sim, contra os principados e potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal, nas regiões celestes" (Ef 6.12). A proclamação do evangelho que não toma a sério o poder do inimigo tampouco poderá tomar a sério a necessidade dos recursos de Deus para a luta.

II - A EVANGELIZAÇÃO E A SEPARAÇÃO DO MUNDO

O evangelho não procede de homens, mas de Deus. Sua irrupção no mundo necessariamente produz conflito, porque questiona o caráter absoluto das "coisas desejáveis" da velha era. Sua simples presença

significa crise, uma vez que exige dos homens o discernimento entre Deus e os falsos deuses, entre a luz e as trevas, entre a verdade e o erro. Os portadores do evangelho são, portanto, "(...) o bom perfume de Cristo; tanto nos que são salvos, como nos que se perdem. Para com estes cheiro de morte para morte; para com aqueles aroma de vida para vida." (2 Co 2.15-16) O evangelho une, mas também separa. E desta separação criada pelo evangelho surge a igreja como uma comunidade chamada não para ser do mundo, mas para estar no mundo.

O conceito de igreja como uma entidade "separada" do mundo se presta a toda sorte de falsas interpretações. Num extremo está a posição em que a separação não passa de uma simples distinção epistemológica: a igreja sabe que foi reconciliada com Deus, o mundo não o sabe - e isto é tudo.⁷ No outro extremo está a posição segundo a qual a separação é um abismo intransponível entre duas cidades que somente se comunicam entre si em termos de uma cruzada por parte de uma para conquistar a outra. A maneira de entender a natureza da separação entre o mundo e a igreja inevitavelmente incide em nossa definição do evangelho e em nossos métodos de evangelização. Urge a recuperação de uma evangelização que faça justiça ao binômio mundo/igreja, visto na perspectiva do evangelho: uma evangelização que se oriente para o rompimento da escravidão do homem no mundo e que não seja uma expressão da escravidão da igreja ao mundo.

1. A evangelização e a proclamação de Jesus Cristo como o Senhor de tudo

Um estudo superficial do Novo Testamento é suficiente para mostrar que o mais essencial de sua mensagem está resumido no credo mais antigo da igreja: "Jesus Cristo é o *kyrios*". Se bem que seja verdade que somente depois da ressurreição os discípulos podiam ter captado a importância que este título tinha ao ser aplicado a Jesus Cristo, não há dúvida de que, para eles, aquele a quem Deus tinha feito "Senhor e Cristo" não era nem mais nem menos que o mesmo Jesus que tinha sido crucificado (At 2.36). Dizer que Jesus Cristo é o Senhor é dizer que o mesmo Jesus a quem Deus colocou como sacrifício pelo pecado por meio de sua morte (Rm 10.12), havendo providenciado a base para o perdão de pecados mediante o sacrifício de si mesmo, ocupou o lugar que lhe

corresponde como mediador no governo do mundo (At 1.4).

A partir dos textos mencionados, aos quais seria possível acrescentar vários outros, é óbvia a impossibilidade de separar o ministério sacerdotal do ministério real de Jesus Cristo. Na perspectiva do Novo Testamento, a obra de Deus em seu Filho não pode ser reduzida a uma limpeza da culpa do pecado: é também um traslado ao Reino messiânico que em Cristo se fez presente por antecipação (Cl 1.13). O Cristo que operou o perdão dos pecados é, ao mesmo tempo, o Cristo que operou a libertação da escravidão do mundo. A hora da cruz foi a hora do juízo deste mundo e de seu "príncipe" (Jo 12.31; 16.11); a hora em que Cristo despojou os principados e potestades de sua armadura e proclamou-os derrotados, conduzindo-os como prisioneiros em uma parada triunfal (Cl 2.15). Jesus Cristo foi exaltado como o *Kyrios* de todo o universo (Ef 1.20-22; Fp 2.9-11; 1 Pe 3.22) e é como tal que ele pode salvar todos os que invocam seu nome (Rm 10.12-13). E a salvação em Cristo envolve tanto o perdão dos pecados (1 Jo 1.9) como a vitória sobre o mundo (1 Jo 5.4), por meio da fé.

Evangelizar, portanto, não é oferecer uma experiência de libertação de sentimentos de culpa, como se Cristo fosse um superpsiquiatra e seu poder salvador pudesse ser separado de seu senhorio. Evangelizar é proclamar Jesus Cristo como Senhor e Salvador, por cuja obra o homem é liberto tanto da culpa como do poder do pecado, integrado-se ao propósito de Deus de colocar todas as coisas sob o mando de Cristo. Como assinalou Walter Kunneth, uma cristologia individualista - uma cristologia que contemple a Cristo unicamente em sua relação com o indivíduo - deixa a porta aberta para uma negação da criação, uma vez que, segundo ela, é necessário entender o mundo como se ele existisse independentemente da palavra de Deus, que lhe dá sentido.⁸ O Cristo proclamado pelo evangelho é o Senhor de todos, através de quem Deus atuou definitivamente na história a fim de formar uma nova humanidade. Aquele que coloca sua confiança nele, por ele é liberto "deste mundo perverso" (Gl 1.4) e dos poderes que o caracterizam; o mundo está crucificado para ele e ele para o mundo (Gl 6.14); não pode submeter-se aos deuses falsos como se ainda pertencesse à esfera de sua influência (Cl 2.20).

Obviamente, a afirmação da separação da igreja com referência ao mundo somente pode ser feita numa perspectiva teológica e escatológica:

é diante de Deus que a igreja toma forma como uma comunidade que não pertence à era presente, e sim à vindoura. Por vocação, ela não é do mundo, no sentido de que rejeitou a Grande Mentira implícita no materialismo, com sua absolutização das "coisas desejáveis" que o mundo oferece. Ainda que a velha era esteja sob o domínio de ídolos que se erigem em deuses e senhores, para ela há um só Deus, o Pai, em quem todas as coisas têm sua origem e para quem a igreja existe, e um só Senhor, Jesus Cristo, o Mediador da criação e da redenção (1 Co 8.5-6). Aqui e agora, em antecipação ao reconhecimento universal de Jesus Cristo como o Senhor de toda a criação (Fp 2.9-11), ela o recebeu (Ef 1.22) e vive em virtude das bênçãos e dos dons que ele lhe confere como tal (Ef 1.3-14; 4.7-16). Nisto consiste fundamentalmente a diferença entre a igreja e o mundo.

Sem a proclamação de Jesus Cristo como Senhor de tudo, à luz de cuja autoridade universal todos os valores da era presente se relativizam, não há verdadeira evangelização. Evangelizar é proclamar Jesus Cristo como aquele que reina hoje e continuará reinando "até que haja posto todos os inimigos debaixo dos seus pés" (1 Co 15.25). A cristologia cósmica do Novo Testamento está no próprio cerne da proclamação.

2. Evangelização e mundanidade

Na cruz Jesus Cristo infligiu uma derrota decisiva ao príncipe deste mundo. O inimigo foi ferido mortalmente. A ressurreição demonstrou que a vaidade à qual está sujeita a criação não significa que Deus tenha abdicado de seu governo sobre ela. Toda a criação será liberta da escravidão da corrupção (Rm 8.20-21); todo o universo será colocado sob o mando de Cristo (Ef 1.10)

A esperança no triunfo final de Jesus Cristo está na essência da fé cristã: o que Deus fez através da morte e ressurreição de seu Filho, isto completará no final do tempo.

Não obstante, não podemos fazer-nos ilusões quanto à situação histórica da igreja em relação ao mundo. Uma rápida leitura do Novo Testamento realça a crua realidade do condicionamento que o mundo e "as coisas que estão no mundo" exercem sobre o homem, seja cristão ou incrédulo. A vitória de Jesus Cristo sobre o mundo e os poderes não é uma mera doutrina que pede consentimento intelectual: é um fato que tem que

ser concretizado na experiência cristã por meio da fé. Ao "eu venci o mundo" (Jo 16.33) deve responder "a vitória que vence o mundo, nossa fé" (1 Jo 5.4). Em uma palavra, o cristão está chamado a tornar-se o que é. O imperativo da ética evangélica forma uma unidade indissolúvel com o indicativo do evangelho.

Enquanto durar a era presente, a batalha contra os poderes das trevas continuará sendo travada. A mundanidade nunca deixa de ser uma ameaça para a igreja e sua missão evangelizadora. Apesar de terem sido resgatados deste mundo perverso (Gl 1.4), os crentes correm o risco de voltarem-se novamente aos "rudimentos fracos e pobres" que têm este mundo sob seu domínio (Gl 4.9), o risco de sujeitarem-se à escravidão de preceitos humanos ("não toques nisto, não comas aquilo, não o tomes em tuas mãos") como se fossem ainda do mundo (Cl 2.20-22). Por isso necessitam que se lhes recorde a liberdade que lhes foi dada em Cristo. Porque ele morreu e ressuscitou, foi aberta a possibilidade de viver aqui e agora a liberdade dos filhos de Deus própria da nova era. Todo o legalismo, portanto, é mundanidade: um retorno à escravidão dos poderes das trevas. E isto se aplica (é sobejo dizê-lo) às proibições e tabus que hoje em muitos lugares do mundo formam parte da "subcultura evangélica" e que freqüentemente se confundem com o evangelho, até o ponto em que a evangelização se converte em um chamado à observação de regras e práticas religiosas e perde todo o sentido de proclamação de uma mensagem de libertação.

Outra forma em que a mundanidade incide na vida e missão da igreja hoje é a adaptação do evangelho ao "espírito da época". Por razões de espaço limito-me a dois exemplos.

a) *O cristianismo secular.* Já no primeiro século foi feita a tentativa de colocar o evangelho em sintonia com o dualismo entre o espírito e a matéria, que formava parte da bagagem ideológica do meio ambiente. Assim surgiu o que na história do pensamento cristão se conhece como "docetismo": frente a uma nova interpretação dualista do mundo, propôs-se uma nova cristologia que tornasse o evangelho aceitável para aqueles que não podiam conceber a possibilidade de que Deus (bom por natureza) entrasse em relação direta com a matéria (má por natureza). Esta parece ser a heresia a que se referem as epístolas de João.

O problema hoje não é o dualismo entre o espírito e a matéria, mas

o secularismo: o conceito de que o mundo natural representa a totalidade da realidade e que portanto o único conhecimento possível seja o "científico". É a conseqüência lógica de outro tipo de dualismo que se depreende da filosofia de Descartes: o dualismo entre o homem (sujeito pensante) e o mundo (objeto do pensamento).⁹ Fica descartada a existência de Deus como ser transcendente que tem o poder para atuar na história e na natureza. Tudo o que há ou acontece no universo pode ser explicado com base em leis de causa e efeito; o que não puder ser investigado por métodos empíricos não pode ser real.

Todas as versões do "cristianismo secular" propugnadas por teólogos modernos pressupõem a validade do secularismo, ainda que às vezes atenuado como mera "secularidade". Todos tomam como ponto de partida um mundo em que (se supõe) o homem chegou à maturidade (assim o viu Dietrich Bonhoeffer) e não necessita da premissa de uma realidade sobrenatural, que é a premissa básica da religião. Seu propósito é uma "reformulação" do evangelho para esse homem moderno que aprendeu a conduzir-se sozinho no mundo e já não necessita de um apoio sobrenatural. Chegou o fim do "sobrenaturalismo", o fim desta velha doutrina da transcendência que é parte e parcela de um conceito pré-científico do universo. Se a fé cristã deve sobreviver, ela necessita ser atualizada: deve-se despojá-la de todo resíduo de "transcendentalismo" e expressá-la em termos seculares, de maneira que o homem que pensa não tenha que rejeitá-la juntamente com as idéias pré-científicas que a acompanham. Longe de ser um inimigo da fé cristã, o secularismo é um aliado, uma vez que (como Friedrich Gogarten argüira) a responsabilidade do homem pelo mundo é a própria essência do evangelho.

Assim está colocada a base para que o homem concentre todo seu esforço na edificação da cidade terrestre, sem se preocupar com uma realidade "mais além" ou "acima" da natural. O homem é o autor de seu próprio destino e sua vocação é exclusivamente histórica.

Robert J. Blaikie demonstrou com abundância de detalhes que no esquema cartesiano da realidade que subjaz ao "cristianismo secular" não há realmente lugar para o conceito de homem como um "agente", uma pessoa capaz de atuar livremente e introduzir mudanças intencionais no mundo.¹⁰ A ação é a característica fundamental da realidade pessoal. Mas se o homem é somente um sujeito pensante e o mundo nada mais que o objeto de seu pensamento, completamente determinado dentro de um

sistema fechado de causas e efeitos, segue-se que o homem não é uma realidade pessoal e não se pode falar de um agente ativo. O senso comum nos diz, no entanto, que de fato somos seres vivos e atuantes no mundo e que portanto o conceito da realidade como algo que somente pode ser conhecido "objetivamente" mediante o método científico é uma visão incompleta da realidade baseada em premissas filosóficas que, como tais, não podem ser comprovadas cientificamente. Em suma, o cristianismo secular não é uma mera "reformulação" do evangelho, mas uma claudicação em favor de um conceito distorcido da realidade que faz parte do secularismo moderno.

A responsabilidade do homem frente à criação é um aspecto essencial da vocação do homem, segundo a definição bíblica; a exclusão de Deus como o Deus pessoal que atua na natureza e na história humana é uma acomodação ao "espírito da época". É uma forma de mundanidade. O "cristianismo secular" é uma religião antropocêntrica que diz ao homem unicamente o que este quer ouvir: que é o dono de si mesmo, que o futuro da história está em suas mãos, que Deus somente pode ser tolerado como algo impessoal que ele pode manipular. É uma negação da mensagem bíblica, que tem como um dos seus pressupostos básicos o de que Deus transcende o universo e atua livremente nele.

No final das contas, o que o "cristianismo secular" faz é sacralizar o secular, substituir o amor de Deus manifesto em Jesus Cristo pelo amor às coisas da cidade secular, como se a ordem presente, à qual pertencem, tivesse valor absoluto. A admoestação de João a uma igreja ameaçada pelo docetismo no século I cobra validade hoje: "Não ameis o mundo nem as coisas que há no mundo. Se alguém amar o mundo, o amor do Pai não está nele." (1 Jo 2.15)

b) *O "cristianismo-cultura"*. Não menos nociva que o "cristianismo secular" para a causa do evangelho é a identificação do cristianismo com uma cultura ou expressão cultural determinada. No século XVI a América Latina foi conquistada em nome dos reis Católicos da Espanha. Tratava-se não somente de uma conquista militar, mas também de uma conquista religiosa. Tratava-se de implantar não somente a cultura ibérica, mas também uma "cultura cristã". Foi somente nos últimos anos que Roma tomou consciência de que o cristianismo dos povos latino-americanos é quase completamente nominal. No século XIX a extensão

missionária cristã esteve tão estreitamente vinculada com o colonialismo europeu que o cristianismo chegou a ser identificado na Ásia e na África como a religião do homem branco.

Atualmente, no entanto, há outra forma de "cristianismo-cultura" que vem dominando o cenário mundial: o "American way of life". O fenômeno é descrito por um autor evangélico norte-americano nos seguintes termos: "Temos equiparado o 'americanismo' com o cristianismo até o ponto de estarmos tentados a crer que as pessoas em outras culturas, ao converterem-se, devem adotar os padrões institucionais estadunidenses. Através de processos psicológicos naturais somos levados a crer inconscientemente que a essência de nosso American way of life é basicamente -senão totalmente- cristã."¹¹ Esta equiparação, certamente, assegura nos Estados Unidos a presença de um grande número de brancos de classe média na igreja. Mas o custo que ela paga por seu peso quantitativo é a renúncia a seu papel profético na sociedade. O que Tillich denominou "o princípio protestante", isto é, a capacidade de denunciar toda absolutização histórica, é uma impossibilidade para o cristianismo-cultura. E isto explica a confusão da ortodoxia cristã com o conservadorismo sócio-econômico e político presente no "evangelicalismo" nos Estados Unidos.

Face à poderosa influência que este tipo de cristianismo teve no que se denomina "o campo missionário", o evangelho que hoje se prega na maioria dos países do mundo leva as marcas do "American way of life". Não surpreende que, pelo menos na América Latina, atualmente o evangelista com freqüência tenha que encarar em seu labor um sem-número de preconceitos que refletem a identificação entre evangelho e "americanismo" na mente dos ouvintes. A imagem do cristão que alguns tipos de cristianismo estadunidense projetaram é a do homem de negócios exitoso, que encontrou a fórmula da felicidade, fórmula que ele quer compartilhar com outros gratuitamente. O problema fundamental é que, num mercado de "livres consumidores" de religião em que a igreja não tem a possibilidade de manter o monopólio religioso, este cristianismo adotou o recurso de reduzir sua mensagem ao mínimo, para tornar possível que todos os homens queiram ser cristãos. O evangelho assim se converte numa mercadoria cuja aquisição garante ao consumidor a posse dos valores mais altos: o êxito na vida e a felicidade pessoal agora e para sempre. O ato de "aceitar a Cristo" é o meio para alcançar o ideal

da "boa vida" sem custo algum. A cruz perde seu escândalo, uma vez que aponta para o sacrifício de Jesus Cristo por nós, mas não é um chamado para o discipulado: é cruz de Cristo, não do discípulo. O Deus deste cristianismo é o Deus da "graça barata", o Deus que sempre dá, mas nunca exige nada, o Deus feito expressamente para o homem-massa que se rege pela lei do menor esforço e busca as soluções fáceis, o Deus que se concentra naqueles que não têm possibilidade de negarem-se a ele, porque o necessitam como analgésico.

Mas para ganhar o maior número possível de adeptos, não basta ao cristianismo-cultura fazer do evangelho um produto econômico: necessita distribuí-lo entre o maior número possível de consumidores de religião. E para isso o século XX lhe providenciou um instrumento ideal: a tecnologia. Nesta perspectiva o planejamento da evangelização do mundo torna-se um problema de cálculos matemáticos: o que interessa é produzir mais cristãos, ao menor custo possível, no menor tempo possível, e para isto conta-se com o serviço dos computadores. Graças a eles, nunca na era moderna temos estado mais próximos do estabelecimento de uma cultura unificada pela fé cristã: a cristandade. O cristianismo-cultura de nosso tempo dispõe dos recursos tecnológicos mais sofisticados para propagar por todo o mundo, eficazmente, sua mensagem de êxito!

Obviamente o questionável nesta aproximação à evangelização não é o uso da técnica em si: vista por si só, a técnica, como a ciência ou o dinheiro, é moralmente neutra. Tampouco é censurável o desejo de que haja mais cristãos no mundo: Deus "deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade" (1 Tm 2.4). O problema do cristianismo-cultura reside em sua rendição do evangelho a uma fórmula para obter êxito, em sua equiparação do triunfo de Cristo com o crescimento quantitativo das conversões. Trata-se de um cristianismo antropocêntrico que reflete claramente o condicionamento da mentalidade tecnológica, esta mentalidade que, como mostrou Jacques Ellul,¹² toma como critério absoluto a eficácia e com base nele busca, em todas as áreas da vida humana, a sistematização dos procedimentos e recursos para obter fins preestabelecidos. É o produto religioso de uma civilização em que nada mais, nem sequer o próprio homem, escapa à técnica: uma civilização obcecada pela busca do "one best way", que inevitavelmente desemboca na automatização. É outra forma de mun-

danalidade. A manipulação do evangelho para lograr o êxito sempre conduz a uma escravização ao mundo e seus poderes.

Como no caso do cristianismo secular, o que está em jogo com o cristianismo-cultura é o próprio significado do evangelho. Temo, no entanto, que os menos aptos para perceberem-no são precisamente seus patrocinadores, dado que vivem em sua maioria no país em que a mentalidade tecnológica exerce a maior pressão. Não surpreende que qualquer crítica que se faça a esta aproximação à evangelização caia em ouvidos surdos ou seja interpretada como falta de preocupação com a difusão do evangelho. A esta altura cabe perguntar-se se não está próximo o dia em que os técnicos da estratégia missionária colocarão a serviço da missão a "tecnologia da conduta" de B. F. Skinner¹³ e "cristianizem" o mundo mediante o controle científico das condições ambientais ou genéticas dos homens.

A proclamação de Jesus Cristo como Senhor de tudo é um chamado a se converter dos ídolos a Deus para servir ao Deus vivo e verdadeiro (1 Ts 1.9). Onde não houver conceito da soberania universal de Cristo não há arrependimento; e onde não houver arrependimento não há salvação. A salvação cristã é, entre outras coisas, libertação do mundo como um mecanismo fechado, do mundo que somente deixa espaço para um deus amarrado à sociologia, do mundo "consistente" que preclui a ação livre e imprevisível de Deus. Deste mundo não se pode ser amigo sem ser inimigo de Deus (Tg 4.4). O amor a este mundo é uma negação do amor de Deus (1 Jo 2.15). O evangelho, portanto, é um chamado não somente para confiar, mas para arrepender-se, para romper com este mundo. E somente na medida em que sejamos livres deste mundo poderemos servir aos homens.

III - A EVANGELIZAÇÃO E O COMPROMISSO COM O MUNDO

O Reino de Deus se fez presente na pessoa de Jesus Cristo. A escatologia invadiu a história. Deus expressou de maneira definitiva seu propósito de colocar todas as coisas sob o mando de Cristo. Os poderes das trevas foram vencidos. Aqui e agora, em união com Jesus Cristo, os homens têm a seu alcance bênçãos da nova era.

Não obstante, o Reino de Deus não chegou ainda a sua plenitude.

Nossa salvação é "na esperança" (Rm 8.24). Segundo as promessas de Deus, "esperamos novos céus e nova terra, nos quais habita justiça" (2 Pe 3.13). Este é o tempo da paciência de Deus, que "(...) não querendo que nenhum se perca, senão que todos cheguem ao arrependimento" (2 Pe 3.9).

1. A evangelização e a ética do arrependimento

A proclamação do evangelho sempre se dá em contraposição a uma mentira organizada: a Grande Mentira que o homem se realiza tratando de ser Deus, em autonomia com relação a Deus; que sua vida consiste nos bens que possui; que vive para si e é dono de seu próprio destino. Toda a história é a história desta Mentira e da destruição que ela traz para o homem; a história de como o homem (como C. S. Lewis aptamente o expressou) desfruta a terrível liberdade que exigiu e com a qual, conseqüentemente, se escraviza.

O evangelho envolve um chamado a arrepender-se desta Mentira. A vinculação entre o evangelho e o arrependimento é tal que pregar o evangelho é equivalente a pregar o "arrependimento para remissão de pecados" (Lc 24.47) ou a testificar "o arrependimento para com Deus e a fé em nosso Senhor Jesus" (At 20.21). Sem o chamado ao arrependimento não há evangelho. E o arrependimento não é um mero remorso de consciência - a "tristeza do mundo" que produz morte (2 Co 7.10) - mas uma mudança de atitude, uma reestruturação de todos os valores, uma reorientação de toda a personalidade. Não é o abandono de hábitos condenados por uma ética moralista, mas a renúncia a um estado de rebelião contra Deus para voltar-se para ele. Não é o mero reconhecimento de uma necessidade psicológica, mas a aceitação da cruz de Cristo como uma morte ao mundo a fim de viver para Deus.

O chamado ao arrependimento aponta para a dimensão social do evangelho. Ele chega ao homem escravizado pelo pecado numa situação social específica, não ao "pecador" em abstrato. É uma mudança de mentalidade que se "concretiza" na história. É um voltar-se do pecado a Deus, não meramente na subjetividade do indivíduo, mas no mundo. Isto está claramente ilustrado na proclamação do Reino por parte de João Batista (Mt 3.1-12; Lc 3.7-14), a respeito da qual me limito a fazer as seguintes observações: (a) Tem uma forte ênfase escatológica. Chegou a

hora do cumprimento das promessas de Deus feitas por intermédio de seus profetas. A presença de Jesus Cristo em meio aos homens é evidência de que Deus está ativo na história para dar cumprimento a seus propósitos: "(...) está próximo o reino dos céus" (Mt 3.2). (b) Esta nova realidade coloca os homens numa situação de crise; não podem seguir vivendo como se nada tivesse acontecido; o Reino de Deus exige deles uma nova mentalidade, uma reorientação de todos os seus valores, arrependimento (Mt 3.2). O arrependimento tem um sentido escatológico: marca o limite entre a velha e a nova era, entre o juízo e a promessa. (c) A mudança que se impõe envolve um novo estilo de vida: "Produzi, pois, frutos dignos do arrependimento (...)" (Lc 3.8). Sem ética não há arrependimento. (d) A ética do arrependimento não se esgota em generalizações: ela aponta para renúncias e compromissos específicos em situações concretas. Para cada um dos que vêm a ele contritos por sua mensagem, João Batista tem uma palavra apropriada, em cada caso sua exigência ética incide no ponto em que o homem está escravizado aos poderes da velha era e fechado à ação de Deus. Às pessoas em geral ele diz: "Quem tiver duas túnicas, reparta com quem não tem; e quem tiver comida, faça o mesmo." Aos cobradores de impostos: "Não cobreis mais do que o estipulado." Aos soldados: "A ninguém maltrateis, não deis denúncia falsa, e contentai-vos com o vosso soldo." (Lc 3.11-14) A crise que o Reino coloca não se resolve em termos da aceitação de conteúdos mentais que formam parte da tradição ("Temos por pai a Abraão"), mas em termos de obediência à ética do Reino.

Onde não há obediência concreta não há arrependimento. E sem arrependimento não há salvação (Mc 1.4; Lc 13.3; Mt 21.32; At 2.38; 3.19; 5.31). A salvação é o retorno do homem a Deus, mas é também o retorno do homem a seu próximo. Ante a presença de Jesus Cristo, o publicano Zaqueu renuncia ao materialismo que o escraviza e se compromete com seu próximo: "Senhor, resolvo dar aos pobres a metade dos meus bens; e, se nalguma coisa tenho defraudado alguém, restituo quatro vezes mais" (Lc 19.8), e a esta renúncia e este compromisso Jesus Cristo denomina "salvação": "Hoje houve salvação nesta casa" (Lc 19.9). A resposta de Zaqueu ao chamado do evangelho não pode dar-se em termos mais concretos nem mais "mundanos": não é uma experiência meramente subjetiva, mas moral; uma experiência que afeta sua vida precisamente naquele ponto em que a Grande Mentira se havia aninhado nela;

uma experiência que o tira de si mesmo e orienta em direção a seu próximo.

A mensagem do evangelho, desde o começo de sua proclamação por Jesus, envolve um chamado ao arrependimento (Mt 4.17). O arrependimento é muito mais que um assunto privado do indivíduo com Deus: é a reorientação total da vida no mundo -em meio aos homens- em resposta à ação de Deus em Cristo Jesus. Quando a evangelização não leva a sério o arrependimento, é porque não leva a sério o mundo, e, quando não leva a sério o mundo, tampouco leva Deus a sério. O evangelho não é um chamado ao quietismo social. Não está para tirar o homem do mundo, mas para inseri-lo nele, não mais como escravo, mas como filho de Deus e membro do corpo de Cristo.

Se Jesus Cristo é o Senhor, os homens devem ser confrontados com sua autoridade sobre a totalidade da vida. A evangelização não é, não pode ser, a mera oferta de benefícios obtidos por Jesus Cristo. A obra de Cristo é inseparável de sua pessoa: o mesmo Jesus que morreu por nossos pecados é o Senhor de todo o universo, e o anúncio do perdão em seu nome é inseparável do chamado ao arrependimento, o chamado a voltar-se dos senhores deste século ao Senhor da glória. Mas "ninguém pode dizer: Senhor Jesus! senão pelo Espírito Santo" (1 Co 12.3).

2. Evangelização e "ultramundanalidade"

Para o cristianismo secular, obcecado com a vida deste mundo, a única salvação de que se pode falar é a que se enquadra dentro dos limites da era presente. É essencialmente uma salvação econômica, social e política, ainda que às vezes (como no caso da "teologia da libertação" na América Latina) se pretenda ampliar o conceito para que inclua "a construção de um homem novo", artífice de seu próprio destino.¹⁴ A escatologia é absorvida pela utopia e a esperança cristã se confunde com a esperança intramundana proclamada pelo marxismo.

No extremo oposto está a concepção da salvação como a salvação futura da alma, na qual o sentido da vida temporal se esgota numa preparação para o "ultramundo". A história é assimilada por uma escatologia futurista e a religião se converte num meio de escape da realidade presente. O resultado é o total desconhecimento dos problemas da sociedade em nome da "superação do mundo". Esta é a tergiversação

do evangelho que deu motivos à crítica marxista da escatologia cristã como o "ópio do povo".

Que de fato este conceito da salvação é uma tergiversação da soteriologia bíblica não deveria requerer demonstração. Desafortunadamente é um conceito tão enraizado na pregação em tantas igrejas evangélicas que se faz necessário parar e analisar, ainda que brevemente, a questão.

Em primeiro lugar, para o próprio Jesus, a missão que o Pai lhe dera não se limitava à pregação do evangelho. Mateus, por exemplo, sintetiza o ministério terrenal do Senhor assim: "Percorria Jesus toda a Galiléia, ensinando nas sinagogas, pregando o evangelho do reino e curando toda sorte de doenças e enfermidades entre o povo." (Mt 4.23; cf. 9.35). Ainda que se definisse a evangelização em termos da comunicação verbal - definição esta que deixaria muito a desejar à luz da psicologia da comunicação - ainda haveria que acrescentar, com base no texto, que a evangelização foi somente um dos elementos da missão de Jesus. Junto com o *kerygma* estava a *diakonia* e a *didaqué*. E isto pressupõe um conceito de salvação que abarca a totalidade do homem e não pode ser reduzido ao perdão de pecados e à segurança de uma vida interminável com Deus no céu. A uma visão integral da salvação corresponde uma missão integral. Salvação é saúde. Salvação é humanização total. Salvação é vida eterna, vida do Reino de Deus, vida que começa aqui e agora (e este é o sentido do presente do verbo em "tem vida eterna" no evangelho e nas cartas de João) e atinge todos os aspectos do ser do homem.

Em segundo lugar, a obra de Jesus Cristo teve uma dimensão social e política. O individualismo do cristianismo-cultura ao qual fiz referência olha para o Senhor com um só olho e portanto o vê como um Jesus individualista que se encarrega da salvação de indivíduos. Uma leitura acurada dos Evangelhos nos permite ver um Jesus que, em meio a várias alternativas políticas (o fariseísmo, o saduceísmo, o zelotismo e o essenismo), encarna e proclama uma nova alternativa: o Reino de Deus. Dizer que Jesus é o Cristo é descobri-lo em termos políticos, é afirmar que ele é rei. Seu reino não é deste mundo, não porque não tenha nada a ver com o mundo, mas porque não se amolda à política dos homens. É um reino com sua própria política, uma política marcada pelo sacrifício. Jesus é um rei que "(...) não veio para ser servido, mas para servir e dar

a sua vida em resgate por muitos." (Mc 10.45) O serviço até o sacrifício pertence à própria essência de sua missão. E esta tem que ser a marca distintiva da comunidade que o confessa como rei. Segundo a política dos homens, "(...) os que são considerados governadores dos povos, têm-nos sob seu domínio, e sobre eles os seus maiores exercem autoridade"; segundo a política do Reino de Deus, aquele que quiser ser grande deve servir aos demais e aquele que quiser ser o primeiro deve ser o escravo de todos (Mc 10.43-44). É assim que Jesus encara as estruturas de poder: denunciando a ambição de mando que se entrincheira nelas, e proclamando outra alternativa, baseada no amor, no serviço, na auto-entrega aos demais. Ele não se refugia no "religioso" ou no "espiritual" como se seu Reino não tivesse nada a ver com o político e o social, mas desmitologiza a política dos homens e se apresenta como o Rei-Servo, o criador e modelo de uma comunidade que se compromete com ele como Senhor e se compromete a viver como ele viveu. O resultado concreto da entrega de Jesus pelos demais, cuja culminação se dá na cruz, com efeito, é esta comunidade modelada no Rei-Servo. Uma comunidade na qual cada um se entrega segundo suas possibilidades e recebe segundo suas necessidades, uma vez que "mais bem-aventurado é dar que receber" (At 2.45; 4.34-35; 20.35). Uma comunidade na qual as barreiras raciais, culturais, sociais e mesmo sexuais desaparecem, uma vez que "Cristo é tudo e em todos" (Cl 3.11; Gl 3.28). Uma comunidade de reconciliação com Deus e reconciliação entre os homens (Ef 2.11-22). Uma comunidade, enfim, que serve como base de resistência ao condicionamento do presente "século maligno" e torna possível que os discípulos de Jesus Cristo vivam no mundo sem ser do mundo.

Em terceiro lugar, a nova criação em Jesus Cristo se faz história em termos de boas obras. Em palavras do apóstolo Paulo, "somos feita dele, criados em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus de antemão preparou para que andássemos nelas" (Ef 2.10); Jesus Cristo "a si mesmo se deu por nós, a fim de remir-nos de toda iniquidade, e purificar para si mesmo um povo exclusivamente seu, zeloso de boas obras" (Tt 2.14). O Novo Testamento desconhece um evangelho que faz um divórcio entre a soteriologia e a ética, a comunhão com Deus e a comunhão com o próximo, a fé e as obras. A cruz não é somente a negação da validade de todo esforço do homem para ganhar o favor de Deus por meio das obras da lei; é também a exigência de um novo estilo de vida caracterizado pelo

amor, totalmente oposto a uma vida individualista, centralizada em ambições pessoais, indiferente frente às necessidades do próximo. O significado da cruz é ao mesmo tempo soteriológico e ético. E isto é assim porque, ao escolher a cruz, Jesus Cristo não somente deu forma ao indicativo do evangelho ("Nisto conhecemos o amor, em que Cristo deu a sua vida por nós; (...) - 1 Jo 3.16a), mas simultaneamente também proveu o modelo para a vida humana aqui e agora ("(...) e devemos dar nossa vida pelos irmãos" - 1 Jo 3.16b). Assim como a Palavra se fez homem, também o amor precisa tornar-se boa obra para ser inteligível aos homens. E isto é o que dá sentido a "os recursos deste mundo": eles podem converter-se em instrumentos por meio dos quais se expressa a vida da nova era. Para isto aponta a exortação do apóstolo João: "Ora, aquele que possuir os recursos deste mundo e vir a seu irmão padecer necessidade e fechar-lhe o seu coração, como pode permanecer nele o amor de Deus? Filhinhos, não amemos de palavras, nem de língua, mas de fato e de verdade." (1 Jo 3.17-18) O amor de Deus expresso na cruz precisa tornar-se visível no mundo por meio da igreja. A evidência da vida eterna não é a mera confissão de Jesus Cristo como Senhor, mas "a fé que atua pelo amor" (Gl 5.6). Jesus disse: "Nem todo o que me diz: Senhor, Senhor! entrará no reino dos céus, mas aquele que faz a vontade de meu Pai que está nos céus." (Mt 7.21)

À luz do ensinamento bíblico não há lugar para uma "ultramundanalidade" que não redunde em um compromisso do homem com seu próximo, enraizado no evangelho. Não há lugar para a "paralisia escatológica" nem para a "greve social". Não há lugar para estatísticas sobre "quantos morrem sem Cristo a cada minuto" se elas não considerarem quantos dos que assim morrem são vítimas da fome. Não há lugar para a evangelização que, ao passar junto ao homem que foi assaltado pelos ladrões enquanto descia pelo caminho de Jerusalém a Jericó, vê nele uma alma que deve salvar-se mas passa por cima do homem. "Meus irmãos, qual é o proveito, se alguém disser que tem fé, mas não tiver obras? Pode, acaso, semelhante fé salvá-lo? Se um irmão ou uma irmã estiverem carecidos de roupa, e necessitados do alimento cotidiano, e qualquer dentre vós lhes disser: Ide em paz, aquecei-vos, e fartai-vos, sem, contudo, lhes dardes o necessário para o corpo, qual é o proveito disso? Assim também a fé, se não tiver obras, por si só está morta." (Tg 2.14-17)

Somente no contexto de uma soteriologia que leva a sério o mundo é possível falar da proclamação oral do evangelho. Se os homens hão de invocar o nome do Senhor, devem crer nele; "(...) e como crerão naquele de quem nada ouviram?" (Ro 10.14) Mas a palavra da reconciliação confiada à igreja é o prolongamento da ação de reconciliação em Cristo Jesus. "Aquele que não conheceu pecado, ele o fez pecado por nós; para que nele fôssemos feitos justiça de Deus." (2 Co 5.21) Assim -a partir de dentro da situação dos pecadores, numa identificação com eles, e que ele levou até as últimas conseqüências- Deus em Cristo reconciliou consigo mesmo o mundo, de uma vez por todas. Esse foi o movimento vertical do evangelho, o movimento que na cruz alcançou o ponto mais lúgubre de sua descida. É o cerne do evangelho. Mas é também a pauta da evangelização. Se Deus realizou a reconciliação a partir da situação humana, a única evangelização que cabe é aquela em que a palavra se encarna no mundo e o evangelista se torna "escravo de todos" para ganhá-los para Cristo (1 Co 9.19-23). A primeira condição de uma evangelização genuína é a crucificação do evangelista. Sem ela o evangelho se converte em verborragia e a evangelização, em proselitismo.

A igreja não é um clube religioso ultramundano que organiza excursões ao mundo para ganhar adeptos mediante técnicas de persuasão. Ela é o sinal do Reino de Deus: vive e proclama o evangelho aqui e agora em meio aos homens, e espera a consumação do propósito de Deus de colocar todas as coisas sob o mando de Cristo. Ela foi liberta do mundo mas está no mundo: foi enviada por Cristo ao mundo como Cristo mesmo foi enviado pelo Pai (Jo 17.11-18). Em outras palavras, ela recebeu uma missão orientada para a construção de uma nova humanidade na qual seja cumprido o propósito de Deus para o homem, uma missão que somente pode ser levada a cabo por meio do sacrifício. E sua maior ambição não pode nem deve ser o êxito que dê livre curso ao triunfalismo, mas a fidelidade a seu Senhor, que a leve a confessar: "Somos servos inúteis, porque fizemos apenas o que devíamos fazer." (Lc 17.10) A confissão que somente podem fazer os que vivem pela graça de Deus e anelam que todas suas obras redundem em glória de quem morreu por todos, "(...) para que os que vivem não vivam mais para si mesmos, mas para aquele que por eles morreu e ressuscitou" (2 Co 5.15).

OBSERVAÇÕES SOBRE "O EVANGELHO E A EVANGELIZAÇÃO"

Ao começar, quisera expressar minha profunda gratidão àqueles que enviaram suas perguntas e comentários em resposta a minha palestra. Foi um grande estímulo para mim ver que muitos de vocês de fato compartilham minha preocupação por uma evangelização mais fiel ao evangelho e menos atada a ideologias mundanas. Somente um de meus leitores disse que não entende para quê foi escrita minha palestra. É possível que outros opinem da mesma forma, mas amavelmente se abstiveram de expressá-lo, e isto me fez pensar que de uma maneira geral nesta manhã estou diante de uma audiência que simpatiza com minha posição. Assim, pois, vou falar francamente, com a oração que Deus nos conduza durante estes dias a uma compreensão mais clara do que ele espera de nós como discípulos do Senhor Jesus Cristo no século vinte.

A tarefa de responder todas as perguntas que me foram feitas e de elaborar todos os pontos que, segundo foi dito, requerem elaboração, é uma tarefa impossível. Peço-lhes que me desculpem se lhes parecer que não tomei em consideração alguma pergunta ou comentário que em sua opinião é de suma importância. Esforcei-me para selecionar os assuntos que, além de relacionarem-se estreitamente com meu tema, são de maior interesse para os que estão participando deste congresso.

Na primeira seção de minha palestra dou uma olhada para o termo *kosmos* (mundo) no Novo Testamento. Meu propósito é mostrar que, segundo as Escrituras, o evangelho não se dirige ao homem como um ser isolado, chamado a responder a Deus sem referência alguma ao contexto de sua vida, mas ao homem em relação com o mundo. O evangelho sempre chega ao homem em relação com o mundo da criação, o mundo que foi criado por meio de Jesus Cristo e que será recriado por meio dele. Chega ao homem na presente ordem da existência humana, submerso no transitório mundo das posses materiais. Chega ao homem como membro da humanidade -um mundo pelo qual Cristo morreu, ao mesmo tempo que um mundo hostil a Deus e escravizado pelos poderes das trevas. O propósito da evangelização é, portanto, conduzir o homem não meramente a uma experiência subjetiva de salvação futura da alma, mas a uma reorientação radical de sua vida, a uma reorientação que inclui sua libertação da escravização ao mundo e seus poderes, por um lado, e sua

integração ao propósito de Deus de colocar todas as coisas sob o governo de Cristo, por outro. O evangelho não se dirige ao homem em um vazio. Ele tem a ver com o movimento do homem da velha humanidade em Adão, que pertence a esta era, à humanidade em Cristo, que pertence à era vindoura.

Na segunda seção de meu estudo trato de destacar o sentido da evangelização em relação com a separação do mundo. Porque Jesus foi exaltado como Senhor e Rei sobre todas as coisas em virtude de sua morte e ressurreição, aqui e agora, em antecipação à libertação de toda a criação da escravidão à vaidade, aqueles que crêem nele são libertos da escravização ao mundo e seus poderes. A salvação não é exclusivamente o perdão dos pecados, mas também a transferência do domínio das trevas à esfera onde Jesus é reconhecido como *Kyrios* de todo o universo: o Reino do amado Filho de Deus (Cl 1.13).

Aqui quisera fazer um parêntese para dizer que tudo o que está relacionado com o arrependimento poderia ter sido tratado nesta segunda seção, em lugar de ser tratado na seção que tem a ver com a evangelização e o compromisso com o mundo. Arrependimento freqüentemente tem uma conotação negativa: é um voltar-se de, segundo as Escrituras. Se preferi incluir este tema na seção seguinte, isto se deve simplesmente ao fato de não querer destacar o ato do arrependimento como tal, mas as implicações éticas do arrependimento para a vida do homem no mundo.

Voltando à segunda seção, ilustro o problema da mundanidade na evangelização referindo-me em primeiro lugar à confusão entre o evangelho e certas regras e práticas moralistas. Em reação a isto, um de meus críticos pergunta: "Por que o legalismo é mundanidade? A Bíblia está cheia de mandamentos negativos." As exortações bíblicas negativas, consideradas no contexto da história da salvação -isto é uma coisa. Elas estão na lei que o Novo Testamento descreve como santa, justa e boa (Rm 7.12). As regras e práticas derivadas da "tradição dos anciãos" -isto é outra coisa. Eu não quero defender uma nova moralidade "antinômica". O que sim quero é assinalar o perigo de reduzir a ética cristã a uma série de regras e regulamentos que "têm aparência de sabedoria (...) todavia, não têm valor algum contra a sensualidade" (Cl 2.23). Que haja lugar para o uso da lei na vida cristã (o que em teologia se denomina "o terceiro uso da lei") é algo que o cristão não deve negar. O problema é quando a vida cristã se converte em uma conformidade externa com proibições e tabus que

não têm relação com o evangelho. Segundo Paulo, isto é retornar aos "rudimentos do mundo". É uma escravização ao mundo.

Mas então, "não são algumas das normas negativas salvaguardadas necessárias para cristãos instáveis?" Reconheço a necessidade de colocar cercas para a proteção de crianças. O que me preocupa é que as cercas se transformem em paredes de concreto, em cujo interior cresça a "subcultura evangélica", isolada dos problemas reais do mundo. Se cremos que mediante o legalismo fomentamos a separação do mundo, tomemos em conta que é possível conformar-se a regulamentos tais como "não fumar" ou "não beber vinho", e no entanto ser escravo do "egoísmo coletivo" que condiciona a vida do homem no mundo. No momento em que voltamos a atenção à "microética" e colocamos de lado os problemas da "macroética", colocamo-nos sob o juízo do Senhor: "Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! porque dais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, e tendes negligenciado os preceitos mais importantes da lei, a justiça, a misericórdia e a fé; devíeis, porém, fazer estas coisas sem omitir aquelas. Guias de cegos! que coais o mosquito e engolis o camelo." (Mt 23.23-24)

Como segunda ilustração da maneira em que a mundanidade pode afetar a evangelização, trato brevemente a questão da adaptação do evangelho ao "espírito da época". Cito dois exemplos deste acomodamento: o cristianismo secular e o cristianismo-cultura. Como era de se esperar, ninguém neste congresso parece estar em desacordo com minha conclusão básica, que o cristianismo secular não é uma mera "reformulação" do evangelho, mas uma capitulação em favor de um conceito distorcido da realidade que forma parte do secularismo moderno. A situação é completamente diferente quando se trata do cristianismo-cultura. Para um de meus críticos, minha descrição deste tipo de cristianismo é "tão evidentemente uma caricatura" que necessariamente criará uma reação que impedirá a transmissão de "muitos pontos que os participantes necessitam". Para outros, ao contrário, "o que os Estados Unidos estão difundindo pelo mundo é uma paródia do cristianismo, presa a uma filosofia materialista e uma teologia truncada", e eu quase o diria, mas minha análise "não foi longe o suficiente". Não me corresponde decidir se minha descrição do cristianismo-cultura produzido nos Estados Unidos é um exagero ou, ao contrário, uma redução do problema. Frente ao conflito de opiniões, no entanto, creio que seja sumamente

importante que este congresso analise a fundo nestes dias o problema dos aspectos teológicos e práticos da questão que coloca o cristianismo-cultura. Realmente seria uma lástima se, ao final destes dias aqui juntos, não tivermos feito muito mais que felicitar-nos mutuamente, dizendo-nos que temos a sã doutrina, que as igrejas evangélicas estão bem e que a única coisa que necessitamos agora é uma estratégia correta e métodos mais eficientes para a evangelização do mundo.

Permitam-me esclarecer que não tenho a intenção de julgar os motivos que movem os difusores do cristianismo-cultura estadunidense. O Senhor é quem julga e quando ele vier trará à luz os propósitos mais íntimos do coração. "Contudo (...) manifesta se tornará a obra de cada um; pois o dia a demonstrará, porque está sendo revelada pelo fogo; e qual seja a obra de cada um o próprio fogo provará." (1 Co 3.12-13) -se construiu com ouro, prata ou pedras preciosas, ou com madeira, feno ou palha.

Meu dever diante de Deus nesta manhã é fazer, com tanta objetividade como me seja possível, uma avaliação teológica desta variante do cristianismo-cultura que, tendo como centro os Estados Unidos, se estendeu amplamente por todo o mundo. Certamente poderia ter escolhido outra variante do cristianismo-cultura e não o "American way of life", como alguns sugeriram. De maneira alguma quero sugerir que os cristãos dos Estados Unidos sejam os únicos que podem confundir as Escrituras com a cultura. O fato é, no entanto, que os Estados Unidos desempenharam um papel singular tanto na política mundial como na extensão do evangelho neste século, razão pela qual este tipo de cristianismo, como nenhum outro, exerce uma influência que ultrapassa as fronteiras daquele país. Portanto, para aqueles que perguntam por que condeno a identificação do cristianismo com o "American way of life", mas não com outras culturas nacionais, esta é minha resposta. Na base mesmo de minha crítica a esta variedade de cristianismo-cultura, no entanto, está um princípio aplicável a qualquer outra variante de cristianismo-cultura, a saber, que a igreja deve ser liberta de todas e cada uma das coisas que em sua cultura lhe impedem a ser fiel ao Senhor no cumprimento de sua missão, tanto dentro como fora de sua cultura. A grande pergunta que, como cristãos, temos que nos fazer sempre com respeito a nossa cultura é quais os seus elementos que devem ser retidos e utilizados e quais devem desaparecer por causa do evangelho.

Quando a igreja se ajusta ao molde do mundo, ela perde a capacidade

de ver e, mais que isto, de denunciar os males sociais de seu meio ambiente. Como a pessoa que por deficiência visual pode distinguir certas cores e outras não, a igreja mundana reconhece os vícios pessoais tradicionalmente condenados em suas fileiras, mas não pode ver os aspectos negativos de sua própria cultura. Parece-me que esta é a única explicação sobre como foi possível que o cristianismo-cultura tenha feito da segregação racial e da distinção de classes parte da sua estratégia para a evangelização mundial. A idéia é que "os homens querem ser cristãos sem precisar cruzar barreiras" de raça ou classe; devemos então plantar igrejas segregadas que indubitavelmente crescerão mais rapidamente. É-nos dito que o preconceito racial "pode ser entendido e utilizado na cristianização". Não há malabarismo exegético que consiga ajustar esta linha com o ensinamento explícito do Novo Testamento sobre a unidade dos homens no Corpo de Cristo: "(...) onde não pode haver grego nem judeu, circuncisão nem incircuncisão, bárbaro, cita, escravo, livre; porém Cristo é tudo e em todos" (Cl 3.11); "Dessarte não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus." (Gl 3.28) Como poderá uma igreja que, por causa da expansão numérica, deliberadamente opta pela segregação, falar a um mundo fragmentado? Com que autoridade pode proclamar a reconciliação do homem com Deus por meio da morte de Cristo, que é um aspecto do evangelho, quando com efeito negou a reconciliação do homem com o homem, que é outro aspecto do evangelho (Ef 2.14-18)? Como Samuel Moffett o expressou no Congresso de Berlim, "quando a discriminação racial penetra nas igrejas, isto é mais que um crime contra a humanidade, é um desafio ao próprio Deus".¹⁵

É neste contexto que provavelmente deva dizer uma palavra sobre o ministério profético da igreja, como me foi pedido. Porque somente na medida em que a própria igreja é a encarnação do propósito de Deus de unir todas as coisas sob o senhorio de Cristo, que ela pode denunciar os males sociais que são uma negação do propósito original de Deus para os homens. Há uma relação interna entre a vida da igreja e seu ministério profético, e entre este e a evangelização. A igreja está chamada a ser aqui e agora o que Deus quer que toda a sociedade seja. Em seu ministério profético ela coloca a descoberto os males que frustram a realização do propósito de Deus na sociedade; em sua evangelização ela trata de integrar os homens a este propósito cuja realização plena será o Reino

vindouro. Conseqüentemente, quando a igreja falha como profeta, também falha como evangelista.

A igreja que não é fiel ao evangelho em todas suas dimensões inevitavelmente se converte num instrumento do status quo. O evangelho tem o propósito de colocar a totalidade da vida sob a soberania universal de Jesus Cristo, e não o de produzir seitas cúlticas; é uma franca ameaça ao status quo do mundo. Portanto, um evangelho que deixe intocada nossa vida no mundo - a vida em relação com o mundo dos homens e a vida em relação com o mundo da criação - não é um evangelho cristão, mas um cristianismo-cultura acomodado ao espírito da época. Este tipo de evangelho não tem garra - é o tipo de evangelho que os "livre consumidores" de religião desejam receber, porque é barato e não exige nada deles. O evangelho no primeiro século, segundo Michael Green, era algo que despertava suspeita no campo social e perturbava no campo político.¹⁶ O evangelho do cristianismo-cultura hoje é uma mensagem de conformismo, uma mensagem que, mesmo quando não é aceita, pelo menos é facilmente tolerada porque não perturba ninguém. O racista pode continuar sendo racista, o explorador pode continuar sendo explorador. O cristianismo será algo paralelo à vida, não algo que a permeie completamente.

Agora talvez esteja em condições de explicar minhas reservas com respeito à ênfase nos números em relação com a missão cristã. Um de meus leitores comenta: "Espero que o autor não queira dizer que os que defendem o crescimento da igreja e crêem que o número de convertidos seja importante necessariamente pertencem à categoria dos que optam por uma conversão superficial. Alguns de nós cremos que tanto a qualidade como a quantidade são importantes." Minha resposta é que a expansão numérica da igreja é uma preocupação legítima para qualquer um que tome a sério as Escrituras. Como eu disse em minha palestra, esta preocupação, como tal, não deve ser questionada. Deus deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade. A preocupação de John R. Mott de colocar o evangelho "ao alcance de cada criatura dentro desta geração" é uma preocupação bíblica e deve ser parte de nosso compromisso cristão. Ademais, não há nada que assegure que aqueles que ganham menos gente para Cristo poderão portanto mostrar cristãos de maior qualidade como resultado de seu trabalho. O que sim quero dizer, no entanto, é que a qualidade é pelo menos tão importante

quanto a quantidade, se não mais, e que, conseqüentemente, a fidelidade ao evangelho nunca deve ser sacrificada no altar da quantidade. Quando se manipula o evangelho a fim de facilitar para que todos sejam cristãos, coloca-se já de saída a base de uma igreja infiel. Como a semente, assim é a árvore, e como a árvore, assim é o fruto. Segue-se, pois, que a questão realmente importante com respeito ao crescimento da igreja não é a expansão numérica exitosa -um êxito segundo os critérios do mundo-, mas a fidelidade ao evangelho, que certamente nos impulsionará a orar e trabalhar para que mais gente se converta a Cristo. Eu quero quantidade, mas quantidade no contexto da fidelidade ao evangelho. Quero números, mas números de pessoas que escutaram uma apresentação do evangelho na qual tenha sido esclarecido o sentido da fé e da incredulidade, e a eleição entre a graça e o juízo tenha sido uma escolha livre. Em contraste com o "evangelho da espada", o evangelho da cruz deixa aberta a possibilidade de as pessoas rejeitarem a Cristo porque lhes parece que o que ele exige é muito custoso; ele admite que há casos em que é melhor que certas pessoas não estejam na igreja, ainda que isto signifique que a membresia seja mais reduzida. Não foi esta a atitude de Jesus frente ao jovem rico (Mc 10.17-22) ou frente às multidões no ápice de sua popularidade (Lc 14.15-32)? Ademais, se um evangelho truncado tem como resultado igrejas que são uma negação do evangelho, ao falar da expansão numérica da igreja não é despropositado perguntar que tipo de igreja é a que se multiplica: pode ser que tal multiplicação não seja mais que uma multiplicação da apostasia. Obviamente, então, o que realmente importa não é um crescimento numérico como tal, mas a fidelidade ao evangelho.

Em minha palestra eu digo que o cristianismo-cultura não somente transformou o evangelho em produto barato, mas além disso converteu a estratégia da evangelização num assunto da tecnologia. Um de meus críticos descreve minha reserva quanto a esta aproximação à evangelização como um "complexo latino-americano". Este é um argumento *ad hominem*. Os latino-americanos não fizeram nenhuma contribuição especial para a definição dos limites da tecnologia no que diz respeito ao homem. Com efeito, é a um francês, Jacques Ellul, a quem apelo quando me refiro à "mentalidade tecnológica" que condiciona o cristianismo-cultura estadunidense -a mentalidade segundo a qual a eficiência é o critério absoluto com base no qual se deve buscar, em todas as áreas da

vida, a sistematização de métodos e recursos a fim de obter resultados preestabelecidos. É a esta absolutização da eficiência, às custas da integridade do evangelho, que eu objeto. A tecnologia tem seu lugar na evangelização; seria néscio negá-lo. O problema surge quando a tecnologia se torna um substituto da Escritura com base no pressuposto de que o que necessitamos é uma estratégia melhor e não um evangelho mais bíblico e uma igreja mais fiel. O quadro da igreja que se deriva do Novo Testamento não é certamente o de uma poderosa organização que obteve êxito em sua conquista do mundo mediante um magistral manuseio de métodos e técnicas humanas. É antes o quadro de uma comunidade que experimenta uma nova realidade sobrenatural -o Reino de Deus-, comunidade à qual "acrescentava-lhes o Senhor, dia a dia, os que iam sendo salvos". Como o expressa Michael Green, "na igreja primitiva o maior impacto era aquele produzido pelas vidas transformadas e a qualidade de comunidade entre os cristãos".¹⁷ "As vidas transformadas e a qualidade de comunidade entre os cristãos", isto é, a fidelidade ao evangelho na vida prática não se obtém mediante a tecnologia, mas mediante a Palavra e o Espírito de Deus. A tecnologia nunca suprirá o que nos falte em termos de fidelidade ao evangelho.

Por outro lado, se a estratégia para a evangelização mundial está presa à tecnologia, então obviamente os que têm a palavra final sobre a estratégia que a igreja deve seguir no futuro são aqueles que têm o conhecimento técnico e os recursos necessários para as pesquisas. Não será isto novamente uma maneira de identificar o evangelho com o poder mundano e de perpetuar o modelo de domínio e dependência que com frequência caracterizou a obra missionária durante os últimos cem anos? Como ficam o caráter universal e a unidade da igreja de Cristo? Mas, talvez, estas coisas não importem no final das contas, já que o problema real é produzir a maior quantidade de cristãos no menor tempo possível, com o menor custo possível!

Se tratei do problema do cristianismo-cultura estadunidense não foi porque não vejo que também em outras situações os cristãos possam cair na cilada de acomodar o evangelho à sua própria cultura. Antes, eu o fiz tendo em vista a ampla influência que esta variante do cristianismo-cultura tem em círculos evangélicos em todo o mundo. Mas não tenho problemas em admitir que, como alguém o expressou, "há um perigo paralelo nos países em desenvolvimento, onde as metas e os líderes

nacionais são idolatrados pelas massas"; ou que, como diz outra pessoa, "é duvidoso que no contexto cristão possamos aceitar alguns aspectos culturais de outras nações". Então há lugar para a pergunta: "Como nós, os que não somos estadunidenses, podemos evitar o perigo de criar nossa própria versão do cristianismo-cultura?" Tentarei matar dois pássaros com um tiro, tomando esta pergunta em conexão com outra similar colocada por um cidadão dos Estados Unidos que admite o problema do cristianismo-cultura em sua própria situação: "Como posso sobrepor-me ao cristianismo-cultura, uma vez que não posso sair de minha cultura?"

Em primeiro lugar, reconheçamos plenamente o condicionamento que o mundo e "as coisas que estão no mundo" exercem sobre nós, mesmo em relação com nosso serviço a Deus. Com demasiada freqüência condenamos as distorções que outros permitiram abertamente que entrassem em sua teologia pela porta da frente, mas permanecemos completamente cegos às distorções que entraram em nossa evangelização pela porta dos fundos. A ortodoxia dos nossos credos não é garantia de fidelidade ao evangelho, seja em nossa vida ou em nosso serviço. A idéia chave é *humildade*.

Em segundo lugar, tomemos em consideração a necessidade de colocar nossa vida e atividades continuamente sob o juízo da palavra de Deus. Não podemos simplesmente dar por sentado que temos a verdade e que tudo o mais, inclusive nossa evangelização e nossa ética, automaticamente seguirá a linha da verdade. O propósito da teologia não é meramente reafirmar o que as gerações anteriores à nossa disseram no passado, mas colocar toda a vida e missão da igreja em sintonia com a revelação de Deus. Todos os nossos pressupostos e métodos devem portanto ser examinados à luz das Escrituras. O próprio evangelho, não o êxito, é o critério para valorizar nosso trabalho. A idéia chave aqui é *renovação teológica*.

Em terceiro lugar, tomemos a sério a unidade do corpo de Cristo em todo o mundo. Se a igreja é realmente una, então não há lugar para a pretensão de que uma seção da igreja tenha o monopólio da interpretação do evangelho e da definição da missão da igreja. Os que pertencemos ao Terceiro Mundo não podemos nem devemos ficar satisfeitos com a repetição monótona de fórmulas doutrinárias ou com a aplicação indiscriminada de métodos enlatados de evangelização importados do Ocidente. Não estou defendendo aqui uma aproximação relativista à teologia.

Estou pedindo um reconhecimento do problema e uma mudança de atitude com respeito ao quefazer teológico e ao planejamento da evangelização mundial. O problema é que uma visão do cristianismo-cultura, com uma base teológica inadequada e um "feroz pragmatismo" -o tipo de pragmatismo que na esfera política deu como resultado um Watergate, seja considerada a posição evangélica oficial e a medida da ortodoxia em todo o mundo. A mudança de atitude tem a ver com a renúncia ao etnocentrismo e a promoção de uma fertilização teológica mútua entre as diferentes culturas. Sob o Espírito de Deus cada cultura tem algo a contribuir em relação à compreensão do evangelho e de suas implicações para a vida e a missão da igreja. Não se deve permitir que o cristianismo-cultura estadunidense nos prive da possibilidade de que, seja qual for nossa raça, nacionalidade, língua ou cultura, como membros iguais do corpo de Cristo, "(...) todos cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, à perfeita varonilidade, à medida da estatura da plenitude de Cristo(...)" (Ef 4.13). A idéia chave aqui é *fertilização mútua*.

Creio de todo o coração que, se com espírito de humildade, reconhecendo nossa necessidade de libertação do mundo, viermos à Palavra de Deus e estivermos dispostos a aprender um do outro, o Espírito de Deus atuará em nós para que não sejamos um mero reflexo da sociedade, com seu materialismo, mas "o sal da terra e a luz do mundo".

A terceira seção de minha palestra trata da evangelização e do compromisso com o mundo. Aqui proponho primeiramente que o arrependimento, concebido como uma reorientação de toda a personalidade, coloca em relevo a dimensão social do evangelho. Estou passando por alto na dimensão pessoal do evangelho, como um de meus críticos sugere? Creio que não. O que faço é reconhecer que o homem é um ser social e que, conseqüentemente, não há possibilidade de que se converta a Cristo e cresça como cristão exceto como ser social. O homem nunca se volta a Deus como pecador em abstrato; volta-se sempre a Deus em uma situação social específica.

Uma primeira objeção que se faz à minha ênfase no arrependimento é que este não é um aspecto essencial do evangelho. O chamado de Jesus para arrepender-se porque o Reino dos céus está próximo -nos é dito - se dirigiu aos judeus. Mas não devemos confundir a aproximação de Jesus aos judeus com o que se aplica na era da graça. "Os judeus rejeitaram a

proposta de Jesus e então ele ofereceu, por meio de seus apóstolos e do Espírito Santo, a salvação de todos pela graça." Quando observamos a pregação do evangelho aos gentios -diz o argumento- a ênfase está na fé, não no arrependimento.

O assunto que nos é colocado é, certamente, algo muito sério. Tem a ver com nada menos que o próprio conteúdo da mensagem a ser proclamada ao mundo. Não cabe pressupor que todos estamos de acordo com respeito ao evangelho que nos foi confiado e que a única coisa que necessitamos agora são métodos mais eficientes para comunicá-lo. Se pensamos assim, enganamo-nos. O evangelho do arrependimento é uma coisa; o evangelho da graça barata é outra. O tempo não me permite discutir o problema a fundo. Limito-me às seguintes observações:

1. Na Grande Comissão, segundo está registrado em Lc 24.47, o próprio Jesus definiu o conteúdo da mensagem que seus discípulos deveriam proclamar às nações como "arrependimento para remissão de pecados" em seu nome. No livro de Atos se ratifica que os primeiros arautos da mensagem seguiram fielmente as instruções do Senhor. O arrependimento foi parte integral não só da pregação de Pedro e dos primeiros apóstolos (At 2.38; 3.19; 5.31), mas também a pregação de Paulo aos gentios (At 17.30; 20.21; 26.18). Para os que recorrem a Atos 16.31 ("Crê no Senhor Jesus, e serás salvo, tu e tua casa."), devo assinalar que ao versículo 31 segue-se o 32: "E lhe pregaram a palavra de Deus, e a todos os de sua casa." Para os que me chamam a atenção a 1 Co 15.1-5 como uma passagem que contém uma síntese completa da mensagem de Paulo, e no entanto não faz referência ao arrependimento, devo assinalar que esta passagem tampouco faz referência explícita à fé: a ênfase está nos fatos do evangelho, não na apropriação deste.

2. É verdade que as palavras "arrepender-se" ou "arrependimento" não se encontram com muita frequência nas cartas do apóstolo Paulo (cf. Rm 2.4; 2 Co 7.9; 12.21; 2 Tm 2.25). Isto, no entanto, não nos deve levar a estabelecer um contraste entre sua ênfase na justificação pela fé e no chamado de Jesus ao arrependimento. Assim como a justificação não pode ser separada da regeneração, tampouco o perdão de pecados pode ser separado do arrependimento. Para Paulo, como para todos os escritores do Novo Testamento, o Deus que justifica e perdoa é também o

Deus que liberta da escravidão do pecado. Como Joachim Jeremias o expressa: "O veredito favorável por parte de Deus não é somente forense, não é 'como se', não é uma mera palavra: é a palavra de Deus que opera e cria vida. A palavra de Deus é sempre uma palavra efetiva (...) Como uma 'antecipação' do veredito final de Deus, a justificação é o perdão no sentido mais pleno. É o começo de uma nova vida."¹⁸ A justificação genuína, portanto, não pode ser separada dos frutos da justificação, assim como a fé não pode ser separada das obras. Não fazemos nenhum serviço a Paulo se não vemos que a mesma transformação moral a que os Evangelhos e Atos apontam com o termo "arrependimento" está incluída em seu ensinamento sobre morrer para o pecado e ressuscitar para a novidade de vida (Rm 6), ou sobre a nova criação, na qual as coisas velhas passaram e todas são feitas novas (2 Co 5.17), ou sobre o contraste entre agradar aos desejos da carne e caminhar no Espírito (Gl 5).

3. A fé sem arrependimento não é a fé salvadora, mas uma "crendice" presunçosa. O propósito do evangelho é produzir em nós a fé, mas a fé ativa pelo amor. Sem as obras do amor não há fé genuína. Se bem que seja verdade que ninguém é salvo pelas obras, também é verdade que a fé que salva é a fé que atua. Nas palavras de Lutero: "A fé sozinha justifica, mas a fé nunca está só." O indicativo do evangelho e o imperativo da ética cristã podem ser distinguidos, mas nunca devem ser separados.

É difícil evitar a conclusão de que a base para a negação do arrependimento como um aspecto essencial do evangelho não é o resultado de um estudo cuidadoso das Escrituras, mas a expressão do esforço para acomodar o evangelho ao mundo por interesse nos números: a mensagem tem que ser reduzida ao mínimo a fim de tornar possível que todos os homens queiram ser cristãos. Com efeito, a salvação fácil (o que Bonhoeffer denominou "graça barata") é um elemento constitutivo da variante do cristianismo-cultura ao qual fiz referência anteriormente. Uma pergunta que minha ênfase no arrependimento sugere naturalmente neste contexto é: "Não seria o arrependimento, como você o define, pedir demais de um recém-convertido?" De minha parte eu pergunto: O que é "demasiado"? O máximo que o homem pode dar, seja ao Deus vivo ou aos deuses falsos deste mundo, é sua própria vida. Mas não é precisamente isto o que Deus exige do homem? Admito que depois da conversão segue um processo

de crescimento no qual a gente cresce na compreensão das implicações de sua entrega a Cristo. O problema, no entanto, é que uma conversão sem arrependimento -isto é, uma conversão espúria- somente pode ter como resultado uma vida cristã sem arrependimento -isto é, uma vida cristã igualmente espúria. O nascimento e o crescimento formam uma unidade orgânica: a única fé que cresce em obediência é a fé que nasce em obediência ao mandato de Deus para arrepender-se. A conversão não é uma mudança de religião, na qual a gente se torna adepto de um culto, mas uma reorientação do homem total em relação a Deus, aos homens e à criação. Não é o simples acréscimo de padrões impostos sobre os velhos padrões -a freqüência à igreja, a leitura bíblica e a oração-, mas uma reestruturação de toda a personalidade, uma reorientação de toda a vida no mundo.

Se uma pessoa não vê que é nisto que ela se compromete com Cristo, então ela não está se comprometendo. A tarefa do evangelista na comunicação do evangelho não é facilitar, a fim de que as pessoas respondam positivamente, mas esclarecer. Nem Jesus nem seus discípulos reduziram alguma vez as exigências do evangelho a fim de ganhar conversos. Não é a graça barata, mas a bondade de Deus que conduz ao arrependimento, provendo a única base sólida para o discipulado. Aquele que acomoda o evangelho ao espírito da época, a fim de torná-lo mais digerível, age assim porque esqueceu a verdadeira natureza da salvação cristã: não é obra do homem, mas de Deus. "Para os homens é impossível; contudo, não para Deus, porque para Deus tudo é possível." (Mc 10.27) O futuro da igreja não depende de nossa habilidade para persuadir os homens para que aceitem intelectualmente um evangelho incompleto, mas de nossa fidelidade ao evangelho completo de nosso Senhor Jesus Cristo e da fidelidade de Deus a sua Palavra. "Os evangelhos medíocres não têm dignidade nem futuro. Como a famosa mula, não podem orgulhar-se de sua origem nem têm esperança de descendência." (P. T. Forsyth)

Sob o título "evangelização e ultramundanalidade", na terceira seção de minha palestra, falo também de posições extremas com relação ao mundo presente. Uma concebe a salvação como algo que se enquadra dentro da era presente em termos de libertação social, econômica e política. Eliminam-se ou reduzem-se as dimensões pessoais da salvação. O indivíduo se perde na sociedade. Não há lugar, ou há muito pouco, para

o perdão da culpa e dos pecados, ou para a ressurreição do corpo e a imortalidade. Este mundo é o único que existe e a missão fundamental da igreja deve, portanto, ser concebida como a transformação deste mundo por meio da política. No outro extremo está a posição segundo a qual a salvação se reduz à salvação futura da alma e o mundo presente não passa de uma etapa preparatória para a vida no além. As dimensões sociais do evangelho são colocadas completa ou quase completamente de lado e a igreja se converte num gueto redimido cuja missão é resgatar as almas do presente mundo mau. Jesus acaso não disse: "Meu reino não é deste mundo"? Por que a igreja deve preocupar-se com os pobres e necessitados? Ele não disse: "Os pobres sempre os tereis entre vós"? A única responsabilidade ineludível que a igreja tem para com o mundo é então a pregação do evangelho e a formação de igrejas! "Há muitas coisas boas que a igreja pode fazer, naturalmente, mas elas não pertencem à missão essencial da igreja."

Eu continuo sustentando que ambas as posições representam evangelhos incompletos e que a maior necessidade da igreja é recuperar o evangelho completo de nosso Senhor Jesus Cristo: todo o evangelho, para todo o homem, para todo o mundo.

Por um lado, o evangelho não pode ser reduzido a categorias políticas, sociais e econômicas, nem a igreja a uma agência de promoção humana. Menos ainda confundir o evangelho com uma ideologia ou a igreja com um partido político. Como cristãos estamos chamados a testemunhar acerca de um Cristo transcendente, ultramundano, por meio de cujo sacrifício temos recebido o perdão dos pecados e a reconciliação com Deus. Cremos na necessidade que o homem tem de um encontro pessoal com Deus em Cristo, pela ação do Espírito Santo, por meio da proclamação da Palavra de Deus. E mantemos que nada pode tomar o lugar da regeneração espiritual para fazer homens novos. Esta é a soteriologia bíblica e é parte integral de nossa fé. Não podemos aceitar a equação da salvação com a satisfação das necessidades corporais, com melhorias sociais ou com libertação política.

Por outro lado, não há apoio bíblico para o conceito da igreja como uma comunidade ultramundana dedicada à salvação de almas ou para limitar sua missão à pregação da reconciliação do homem com Deus por meio de Jesus Cristo. Como diz Elton Trueblood, "um evangelho genuíno sempre mostrará preocupação pela justiça social antes que com

o mero cultivo de um calor interior".¹⁹ A responsabilidade de definir a relação entre o evangelho e a preocupação pela justiça social está dentro dos limites da palestra de meu colega Samuel Escobar.²⁰ Limitar-me-ei, portanto, a responder algumas perguntas importantes das muitas que me foram enviadas em resposta à minha palestra.

1. "Até onde devemos meter-nos na política e na economia?" O fato é que, gostemos ou não, já estamos envolvidos. A política e a economia são inevitáveis: são parte da realidade que nos rodeia enquanto estamos no mundo. O problema real é, portanto, "com efeito, já que estamos envolvidos, que podemos fazer para assegurar que nosso compromisso seja fiel ao evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo?" Ainda que não nos ocupemos com a política e a economia, elas sempre se ocupam conosco.

2. "A mudança das estruturas sociais é parte do mandato evangelizador?" A mesma pergunta está essencialmente colocada em outros termos: "Não estaria você confundindo os dois reinos?" Aqui só posso insistir que "o imperativo da ética evangélica forma um todo indivisível com o indicativo do evangelho". Outra maneira de expressar o mesmo seria dizer que as duas tábuas da lei estão unidas, ou que a preocupação com a reconciliação do homem com Deus não pode ser separada da preocupação pela justiça social, ou que o mandato evangelizador tem que ser cumprido no contexto da obediência ao mandato cultural, ou que o Reino de Deus se manifesta em meio ao reino dos homens, ou simplesmente que a missão da igreja é inseparável de sua vida. Recuso-me, portanto, a cavar uma vala entre uma tarefa primeira, a proclamação do evangelho, e uma tarefa que no melhor dos casos é secundária e, no pior, é opcional. Se a igreja quer ser obediente a seu Senhor, não deve fazer nada que não seja essencial; conseqüentemente, nada do que a igreja faz em obediência a seu Senhor pode ser qualificado como não essencial. Por quê? Porque o amor a Deus é inseparável do amor ao homem; porque a fé sem obras é morta; porque a esperança cristã inclui a restauração de todas as coisas no Reino de Deus. Não estou confundindo os dois reinos: não espero que a salvação última do homem ou da sociedade resulte das boas obras ou da ação política. A única coisa que peço é que se tome a sério a pertinência do evangelho à totalidade da vida do homem no mundo. A única outra alternativa possível é dizer que Deus tem interesse

em que o chamemos de "Senhor, Senhor", mas não em que obedeçamos à sua vontade em relação a assuntos tão críticos como a injustiça social e a opressão, a fome, a guerra, o racismo, o analfabetismo e problemas similares.

3. "É legítimo dizer que Jesus foi um rei político? Está você definindo a política em seus próprios termos?" Quando digo que ao descrever Jesus como o Cristo de fato estamos definindo-o em termos políticos não quero dizer que ele se envolveu no que hoje se considera a ação política num sentido restrito, mas que Messias (rei) é uma descrição política. Ele não veio para criar uma religião, mas para cumprir o propósito de Deus de colocar todas as coisas sob o seu governo. Aqueles que o reconhecem como Senhor não somente são reconciliados com Deus, mas ademais recebem nele um modelo para a vida no mundo, a vida na pólis. Aqui e agora, neste mundo, seus discípulos são chamados para colocar toda a sua vida pessoal e corporativa em sintonia com a vontade de Deus expressa na ética do Reino, cujo princípio central é o amor de Deus.

4. "Ao colocar ênfase no ético, como se evita o moralismo e o legalismo no ensino?" Ensinando a verdadeira natureza da moralidade cristã: a moralidade não é a conformidade exterior com regras e normas, mas obediência de coração em resposta a Deus. A essência da moralidade cristã é a gratidão. A maneira de evitar o perigo de cair no moralismo ou no legalismo não é eliminar as exigências éticas do evangelho, mas ver que a obediência é um aspecto essencial da resposta da fé ao evangelho e que sempre é obediência pelo poder que opera em nós por meio do Espírito.

5. "O que a igreja pode fazer, já que os problemas são tão grandes?" A igreja não foi chamada para resolver todos os problemas, mas para ser fiel a Deus com aquilo que ela tem. A maior contribuição que a igreja pode fazer ao mundo é ser tudo o que ela deve ser. Entre outras coisas: (a) Uma comunidade de *reconciliação*. Em meio a um mundo fragmentado, esta é a comunidade na qual todas as barreiras que separam os homens desaparecem, e onde os homens aprendem a receber-se mutuamente como Cristo os recebeu, para a glória de Deus. (b) Uma

comunidade de *autenticidade pessoal*. Em meio a um mundo no qual cada indivíduo tem que se ajustar ao molde que a sociedade lhe impõe, esta é a comunidade na qual cada um é aceito como é e recebe alento para desenvolver-se plenamente como homem feito à imagem de Deus. (c) Uma comunidade de *serviço e entrega*. Em meio a um mundo onde o homem vive para ser servido e para receber, esta é a comunidade na qual os homens vivem para servir e para doar-se.

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

1. Ver Mt 24.21; Jo 1.9, 10; 17.5, 24; At 17.24; Ro 1. 20; 1 Co 4.9; 8.4; Ef 1.4; Fp 2.15; Hb 4.3; 9.26.
2. Não deixa de chamar a atenção que o Novo Testamento nunca use o termo *kosmos* para referir-se ao mundo escatológico da esperança cristã; para este recorre-se sempre a outras expressões.
3. Ver Mt 4.8; Jo 8.23; 12.25; 16.33; 1 Co 7.31; 1 Jo 3.17; 1 Tm 6.7.
4. Os textos em que aparece *kosmos* com esta conotação são numerosos nos escritos joaninos e paulinos. O uso do termo com este sentido é peculiar ao Novo Testamento.
5. Ver Mt 5.14; 13.38; 1 Co 1.27-28; 3.22; 4.13; 2 Pe 2.5; 3.6; Hb 11.7,38.
6. Vicent TAYLOR. *Forgiveness and reconciliation: A study in New Testament theology*. Londres: Macmillan, 1941, p. 273.
7. Esta posição é exemplificada pela seguinte afirmação de Oscar Cullmann: "A distinção fundamental (...) entre todos os membros do reino de Cristo e os membros da igreja é que os primeiros não sabem que pertencem a seu reino, enquanto os segundos sim, o sabem" (*The christology of the New Testament*. Londres: SCM, 1959, p. 231).

8. Walter KUNNETH. *The theology of the resurrection*. St. Louis: Concordia, 1966, p. 161-62.
9. A fórmula de René Descartes "penso, logo existo" não toma em conta que o homem não é mente, mas mente/corpo (um ser psicossomático), vivo e ativo no mundo, e que conseqüentemente o aspecto "subjetivo" e o aspecto "objetivo" da realidade são inseparáveis no conhecimento. O erro resultou de uma divisão da realidade em dois níveis: o superior "subjetivo" (os sentimentos e a religião) e o inferior "objetivo" (os fatos concretos e a ciência). Esta divisão está por trás de muito do pensamento moderno nos campos da ciência, da filosofia e da teologia.
10. Robert J. BLAICKIE. *Secular Christianity and the God who acts*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1970.
11. David O. MOBERG. *The great reversal: Evangelism versus Social Concern*. Filadélfia: Lippincott, 1972, p. 42.
12. Jacques ELLUL. *A técnica e o desafio do século*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
13. Burrhus Frederic SKINNER. *Beyond freedom and dignity*. Nova Iorque: Knopf, 1971.
14. Cf. Gustavo GUTIÉRREZ. *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1973, p. 132; em português: *A teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.
15. Carl F. H. HENRY e Stanley W. MOONEYHAM (ed.). *One race, one gospel, one task*. Mineapolis: World Wide Publishers, 1967, v. 2, p. 197.
16. Michael GREEN. *Métodos y estrategia para la evangelización en la iglesia primitiva*. In: *Pensamiento cristiano*, (84), primeiro semestre de 1975.
17. Michael GREEN, *Ibid*.
18. Joachim JEREMIAS. *The central message of the New Testament*. Londres: SCM, 1965, p. 64. Há uma tradução castelhana: *El mensaje central del Nuevo Testamento*. Barcelona: Sígueme, 1967; e em português: *A mensagem central do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1977.
19. Citado por BLOESCH em *The evangelical renaissance*. Londres: Hodder & Stoughton, 1974, p. 22.
20. A referência é a palestra de Samuel Escobar sobre "*La evangelización y la búsqueda humana de la libertad, la justicia y la realización personal*", apresentada pelo autor no Congresso de Lausanne e publicada posteriormente em *Pensamiento Cristiano*, (83), dez. 1974.

Capítulo 2

Conflito Espiritual

Creemos que estamos envolvidos numa constante batalha espiritual contra os principados e potestades do mal, que buscam destruir a igreja e frustrar a sua tarefa de evangelização mundial. Reconhecemos a necessidade de nos equiparmos com toda a armadura de Deus e lutar neste combate com as armas espirituais da verdade e da oração, já que percebemos a atividade de nosso inimigo, não somente nas falsas ideologias fora da igreja, mas também dentro dela, nos falsos evangelhos que tergiversam as Escrituras e colocam o homem no lugar de Deus. A situação demanda vigilância e discernimento para salvaguardar o evangelho bíblico. Reconhecemos que nós mesmos não estamos imunes à mundanidade no pensamento e na ação, isto é, a uma capitulação frente ao secularismo. Por exemplo, ainda que os estudos do crescimento da igreja, tanto numérico como espiritual, sejam importantes e valiosos quando feitos com cuidado, por vezes nós os temos descuidado. Outras vezes, desejosos de assegurar uma resposta ao evangelho, temos acomodado nossa mensagem, manipulado o ouvinte por meio de técnicas de pressão e nos preocupado demais com estatísticas, ou temos até mesmo sido desonestos no uso que delas fizemos. Tudo isto é mundanal. A igreja deve estar no mundo, mas não o mundo na igreja. (Ef 6.12; 2 Co 4.3,4; Ef 6.11,13-18; 2 Co 10.3-5; 1 Jo 2.18-26; 4.1-3; Gl 1.6-9; 2 Co 2.17; 4.2; Jo 17.15)

Pacto de Lausanne, Seção 12

O Congresso de Lausanne poderia ter sido apenas uma enorme (e muito onerosa) plataforma para o lançamento de um vasto programa de evangelização mundial que evadisse os problemas teológicos que a evangelização coloca hoje para a igreja. Há boas razões para crer que a maioria dos participantes compartilhava a perspectiva pragmática refletida num editorial de uma conhecida revista evangélica estadunidense pouco antes do Congresso. O editorial informava que, tomando-se em conta que o *Congresso de Berlim (1966)* tinha estabelecido o marco de

referência teológica para a evangelização (a palavra chave tinha sido *evangelismo*), o Congresso de 1974 concentraria sua atenção nos aspectos práticos desta tarefa (a palavra chave seria *evangelização*). Afortunadamente, durante o desenvolvimento da magna reunião, os problemas teológicos se impuseram nas discussões e deram como resultado o *Pacto de Lausanne*, um documento que questiona várias posições que as igrejas evangélicas tradicionalmente aceitaram sem questionamento.

A seção 12 do *Pacto* adverte contra a mundanidade da igreja, e coloca esta advertência no contexto do conflito espiritual, frequentemente mencionado no Novo Testamento. Ela menciona as maneiras sutis com que o mundo condiciona a igreja até o ponto de afetar sua mensagem e seus métodos de evangelização, e conclui com um eco de João 17.14-16: "A igreja deve estar no mundo, mas não o mundo na igreja". No presente ensaio tomaremos esta seção do Pacto como um desafio à reflexão sobre o mundo em seu sentido negativo (ao qual se refere o Pacto), a influência que o mundo exerce sobre a igreja e o papel que o evangelho deverá desempenhar se a igreja quer ser fiel a Deus ao enfrentar o mundo.

I - O MUNDO DE HOJE

O dado mais marcante do mundo moderno é o crescimento acelerado de um novo tipo de sociedade -a sociedade de consumo-, na qual culminou a revolução tecnológica iniciada no século XVIII. O fenômeno das migrações internas é cúmplice do aumento vertiginoso de uma civilização urbana em todo o mundo, cuja característica mais marcante é a absolutização dos produtos da tecnologia. Praticamente toda a humanidade participa atualmente na vida da cidade. Como assinalou Jacques Ellul, "estamos na cidade, ainda que vivamos no campo, uma vez que hoje o campo (e em breve isto se aplicará inclusive à imensa estepe asiática) é somente um anexo da cidade".¹ Sua afirmação não apenas aponta para um fato verificável estatisticamente, a saber, a enorme expansão demográfica dos centros urbanos.² Ela constitui também uma percepção do caráter global da "mentalidade de consumo" que caracteriza a sociedade urbana, tanto em países desenvolvidos como em países subdesenvolvidos.³

A sociedade de consumo é um fruto da técnica e do capitalismo. Historicamente, ela apareceu no mundo ocidental quando a burguesia ascendeu ao poder político e colocou a técnica a serviço de seu próprio enriquecimento. A propriedade privada, que na sociedade pré-industrial havia servido para dar segurança às pessoas comuns, deixou de cumprir uma função social e se transformou num direito absoluto.⁴ Surgiram as grandes indústrias capitalistas. A palavra de ordem passou a ser o aumento constante da produção, ainda que boa parte dela consistia em trivialidades -"artigos que, ainda que sejam reconhecidos como parte da renda nacional, não deveriam ter sido produzidos até que tivessem sido produzidos outros artigos em quantidade suficiente, ou não deveriam ter sido produzidos jamais".⁵ Toda outra atividade que não incidisse diretamente no desenvolvimento industrial seria relegada a um plano secundário. As relações trabalhistas estariam regidas fundamentalmente pelo princípio da conveniência pessoal dos proprietários da indústria, para os quais a propriedade seria um meio de enriquecimento e não um instrumento de serviço à sociedade. Os meios massivos de comunicação (especialmente o rádio e a televisão) seriam utilizados para condicionar os consumidores a um estilo de vida em que se trabalha para ganhar, se ganha para comprar e se compra para valer. Como demonstrou Jacques Ellul, "o estilo de vida é formado pela publicidade".⁶ A publicidade está controlada por gente cujos interesses econômicos estão ligados ao aumento da produção, e este, por sua vez, depende de um consumo que somente é possível numa sociedade na qual viver é possuir.⁷ A técnica é assim colocada a serviço do capital para impor a ideologia de consumo.

Os analistas da sociedade contemporânea em geral consideram que nos países desenvolvidos se está vivendo a transição entre a primeira e a segunda revolução técnica. Se na primeira a energia do homem foi substituída pela energia mecânica, na segunda o pensamento das máquinas está substituindo o pensamento humano. Está sendo iniciada a era da automação e da cibernética. Como nunca antes, existem os recursos técnicos para pôr fim a um dos problemas mais agudos que afligem as massas em três quartos do mundo: a fome. No entanto, a técnica mantém suas amarras com interesses econômicos de uma minoria que permanece alheia à miséria dos "deserdados da terra". Surgiram grandes empresas multinacionais, cuja expansão econômica seja talvez o fator mais importante na exportação da ideologia do consumo ao Mundo dos Dois Terços.

Os centros urbanos não somente servem como base de operação para as grandes indústrias: a própria existência delas depende da sistematização, da organização de toda a vida em função da produção e do consumo. Por isso a cidade pouco a pouco vai colocando todos os homens num molde materialista, um molde que absolutiza as coisas porque são símbolos de status, um molde que não deixa lugar para questões relativas ao sentido do trabalho nem ao propósito da vida.

O atual sistema industrial está a serviço do capital, não do homem. Por conseguinte, converte este num ser unidimensional -um parafuso de uma grande máquina que funciona segundo as leis da oferta e da procura; ele é a causa principal da contaminação ambiental, e cria um imenso abismo entre os que têm e os que não têm, a nível nacional, e entre os países ricos e os países pobres, a nível internacional. Este abismo cresce continuamente. A despeito dos avanços tecnológicos e de uma expansão industrial que não tem precedentes na história humana, hoje o mundo subdesenvolvido está mais distante do que nunca da solução de seus problemas. A era da técnica, que deu à luz a libertação da energia atômica e iniciou a conquista do espaço, é também, paradoxalmente, a era da fome.⁸ As nações ricas em geral se recusam a reconhecer a relação que há entre seu próprio desenvolvimento econômico e o subdesenvolvimento das nações pobres. E os organismos internacionais, como a FAO, vêm-se de mãos amarradas pela falta de mecanismos para exigir a colaboração dos grandes países industrializados.⁹ Como afirma Josué de Castro, "a doutrina oficial do desenvolvimento das grandes potências ocidentais é muito limitada e está dominada por preocupações egoístas e de inspiração claramente colonialista".¹⁰ A avareza está no próprio fundamento econômico em que se embasa a sociedade de consumo.

Mas a ideologia do consumo se impôs no mundo moderno, inclusive em lugares onde a miséria domina. Os meios massivos de comunicação se encarregam de difundir, tanto nos bairros ricos como nas favelas dos grandes centros urbanos, a imagem de felicidade, o *homo consumens*. O resultado é que o mundo inteiro vai transformando-se numa "aldeia global" que encontra no consumo seu princípio de unidade. Ainda que nos países subdesenvolvidos aquilo que se consome efetivamente seja muito menos do que nos desenvolvidos, predomina a mentalidade que concede aos produtos da indústria um lugar preferencial. A obsessão dos ricos é o que Josué de Castro acertadamente qualificou como "consumo

ostentoso": o "consumo de artigos de luxo, importados, de pouca ou nenhuma utilidade para o desenvolvimento econômico e social da coletividade e que prejudica substancialmente o andamento da própria economia."¹¹

Por outro lado, a ambição dos pobres é a ascensão social para alcançar um nível que lhes permita não somente a satisfação das necessidades mais elementares (alimento, vestuário e habitação), mas a aquisição de produtos propagandeados que se constituem em símbolos de status (especialmente o automóvel e os equipamentos elétricos). Aquilo que se convencionou chamar de "revolução das expectativas crescentes" é um valor ambíguo: expressa a busca de respeito pela dignidade humana por parte dos que vivem na indigência, mas reflete também o condicionamento a que eles estão sujeitos pelos meios massivos de comunicação com seu *homo consumens* como a imagem do homem ideal.

Por trás do materialismo que caracteriza a sociedade de consumo estão os poderes de destruição a que se refere o Novo Testamento. O apóstolo Paulo particularmente discerniu que os principados e potestades do mal estavam entrincheirados em estruturas ideológicas que oprimiam os homens. Aqui não é o lugar para uma elaboração do tema,¹² mas as duas observações seguintes quanto ao conceito paulino da relação entre o "mundo" (em sua acepção negativa) e os poderes demoníacos são pertinentes:

1. O mundo é um sistema no qual o mal está organizado contra Deus. O que lhe dá este caráter, no entanto, é sua conexão com Satanás e suas hostes. Satanás é "o deus deste século" (2 Co 4.4; cf. Jo 12.31; 14.30; 16.11; 1 Jo 5.19); suas hostes são os "poderosos desta época" (1 Co 2.6), "os dominadores deste mundo" (Ef 6.12), os "rudimentos do mundo" (Gl 4.3,9; Cl 2.8,20).¹³ Esta visão apocalíptica do mundo, que permeia o Novo Testamento e aponta para a dimensão cósmica tanto do pecado como da redenção cristã, oferece um pano de fundo sem o qual não se pode entender devidamente a obra de Jesus Cristo.¹⁴

2. Os poderes demoníacos escravizam o homem no mundo por meio de estruturas e sistemas que ele absolutiza. Num importante artigo sobre "A lei e este mundo",¹⁵ Bo Reicke demonstrou que a advertência que o

apóstolo Paulo faz a seus leitores em Gálatas 4.8ss não é meramente contra o legalismo, mas contra o retorno à escravidão a poderes espirituais que exercem domínio sobre os homens por meio da religião organizada, contra o retorno a deuses que em sua natureza essencial são não-deuses. Esta interpretação está de acordo com a melhor leitura de 1 Coríntios 10.20, onde a idéia não é que os sacrifícios pagãos são oferecidos aos demônios "e não a Deus", mas que são oferecidos aos demônios e "o que é não-Deus". Nas palavras do comentarista C. K. Barrett, para Paulo a idolatria "era má principalmente porque roubava do Deus verdadeiro a glória que correspondia somente a ele (...) mas era má também porque significava que o homem, envolto num ato espiritual e dirigindo sua adoração a algo que não era o Deus verdadeiro, era conduzido a uma relação íntima com poderes espirituais, inferiores e maus".¹⁶ A mesma relação estreita entre os poderes demoníacos e a absolutização idolátrica de um sistema de feitura humana aparece de novo em Colossenses 2.16ss e não está distante das referências à "sabedoria deste século" nos dois primeiros capítulos de 1 Coríntios. Falar do mundo é falar de toda uma estrutura de opressão regida pelos poderes de destruição, uma estrutura que submete os homens à escravidão por meio da idolatria.

A vigência destes conceitos paulinos é óbvia quando se compreende o caráter idolátrico e o poder de condicionamento da sociedade de consumo. Traduzido na linguagem da sociologia moderna, o vocabulário do Apóstolo aponta para instituições e ideologias que transcendem ao indivíduo e condicionam seu pensamento e seu estilo de vida. Tanto aqueles que circunscrevem a ação dos poderes do mal ao terreno do ocultismo, da possessão demoníaca e da astrologia, como os que consideram que as referências neotestamentárias a estes poderes são uma mera casca mitológica da qual é necessário extrair a mensagem bíblica, terminam reduzindo o mal a um problema pessoal e a redenção cristã a uma experiência individual. Uma alternativa melhor é aceitar o realismo da descrição bíblica e entender a situação do homem no mundo em termos de escravidão a um mundo espiritual, do qual necessita ser liberto. Como afirma A. M. Hunter, "não há razão metafísica para que o cosmos não contenha espíritos mais altos que o homem, espíritos que fizeram do mal o seu bem, que desprezam a raça humana, e cujas atividades são coordenadas por um estrategista principal."¹⁷ Em sua rebelião contra

Deus, o homem é escravo dos ídolos do mundo, por meio dos quais atuam estes poderes. E os ídolos que hoje escravizam o homem são os ídolos da sociedade de consumo.

Tanto a técnica como o capital podem ser colocados a serviço do bem e do mal. De sua união, que não reconhece nenhum princípio ético, surgiu uma sociedade que absolutiza a prosperidade econômica e o conseqüente bem-estar material do *homo consumens*. A sociedade de consumo é a realidade social, política e econômica que expressa na atualidade a forma assumida por este mundo dominado pelos poderes de destruição. O materialismo - a fé cega na técnica, a indeclinável reverência à propriedade privada como um direito absoluto, o culto ao aumento da produção mediante o saque irresponsável da natureza, o desmedido enriquecimento das grandes empresas às custas do empobrecimento dos "deserdados da terra", a febre do consumo, a ostentação e a moda-, esta é a ideologia que está destruindo a raça humana. A igreja de Jesus Cristo está envolvida num conflito contra os poderes do mal entrincheirados nas estruturas ideológicas que desumanizam o homem, condicionando-o para que relativize o absoluto e absolutize o relativo.

II - A MUNDANALIDADE DA IGREJA

A igreja é uma realidade escatológica: pertence à era do cumprimento inaugurada por Jesus Cristo, é os primeiros frutos da nova humanidade. No entanto, também é uma realidade histórica e, como tal, sujeita, com o resto da humanidade, ao condicionamento que o mundo exerce em relação à vida humana em todos seus aspectos.

No período entre a ressurreição e a segunda vinda de Cristo, a nova era supera a velha e a escatologia opera dentro do próprio desenrolar da história. A tensão escatológica decorrente afeta toda a vida e missão da igreja. O Pacto de Lausanne se refere a um dos aspectos mais importantes desta tensão: "Cremos que estamos empenhados numa constante batalha espiritual com os principados e potestades do mal, que buscam destruir a igreja e frustrar a sua tarefa de evangelização mundial." Mais adiante, na mesma seção, o Pacto afirma que a atividade dos poderes de destruição é percebida não somente em termos das "falsas ideologias fora da igreja", mas também em termos de acomodamento da igreja ao mundo, tanto em pensamento como na ação. Este reconhecimento explícito da vulnerabili-

dade da igreja frente ao mundo constitui uma das notas mais louváveis de todo o documento, tanto mais significativa quanto mais se toma em consideração o triunfalismo que com tanta frequência caracteriza os evangélicos.

Em seu livro *Acción pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos*, Juan Luis Segundo apontou os mecanismos que fazem com que na América Latina a Igreja Católica Romana opte por um acomodamento à sociedade de consumo e não pela mensagem bíblica com suas exigências de convicção pessoal. Em síntese suas teses são as seguintes:

1. *A sociedade urbana exige que não se discutam as questões básicas da vida humana.* Por esta razão, sua unidade não depende de uma participação comum em valores universais ou numa mesma concepção de mundo (como no caso de sociedades tradicionais), mas da participação no consumo. Os valores e cosmovisões são relegados à esfera da vida privada e relativizados.

2. *O cristianismo não pode mais contar com a ajuda que antes recebia nos ambientes fechados.* Sem esta ajuda, a sociedade aberta mantém uma vaga adesão ao cristianismo, relacionada com o desarraigamento do homem na cidade, e esta adesão desarraigada abre espaço para os ritos religiosos. A transmissão do cristianismo de uma geração a outra já não depende do ambiente social.

3. *Na sociedade de consumo, o ser cristão depende de uma convicção pessoal.* Qualquer idéia profunda que desafie a "massificação" do homem é revolucionária, e é mantida somente por uma minoria heróica.

4. *A pastoral, portanto, deve escolher entre uma minoria que aceita as exigências do evangelho ou uma "maioria de consumo" com um falso compromisso cristão.*

5. *A pastoral substituiu o verdadeiro cristianismo pelos valores das maiorias de consumo e reduziu assim as exigências do cristianismo à sua expressão mínima.* A razão principal disto é um medo triplo. Em primeiro lugar, está o medo da liberdade por parte dos sacerdotes, já que "o passo da pressão à liberdade, um passo-chave para uma orientação

nova, não viciosa, da pastoral, deixaria na mais profunda angústia, psicológica e material, a imensa maioria do clero. Proporcionalmente, muito disto vale também para outros agentes da pastoral".¹⁸ Em segundo lugar, está o medo do destino das massas, já que "se a pastoral dá o passo da proteção majoritária à minoria comprometida, a maioria ficaria sem proteção e, seguramente, sem o limite mínimo do cristianismo".¹⁹ Em terceiro lugar, está o medo pelo evangelho: raciocina-se que o evangelho sozinho não pode alcançar o que a igreja alcançaria graças à sua aliança com o sistema; tem-se por sentado que a igreja não está disposta a depender exclusivamente do evangelho.

Esta é uma análise incisiva da situação do cristianismo na sociedade de consumo a partir da perspectiva de um teólogo latino-americano. Considerei útil sintetizá-la ponto por ponto, porque Segundo descreve claramente a motivação por trás de qualquer tipo de cristianismo cujos vínculos com a mentalidade constantiniana sejam mais fortes que seus vínculos com o evangelho de Jesus Cristo. Aquilo que Segundo diz sobre o "cristianismo-cultura" latino-americano pode também ser dito do "cristianismo-cultura" relacionado com o "American way of life", cuja influência se estendeu a todos os países do mundo. Como o catolicismo romano tradicional, ele acomodou-se ao mundo motivado por sua ansiedade de chegar às maiorias para que haja mais cristãos. Como resultado, a igreja, longe de ser um fator de transformação da sociedade, se converte num mero reflexo desta e, o que é pior, em outro instrumento que a sociedade usa para condicionar as pessoas com seus valores materialistas. Podemos ver este acomodamento ao mundo nas duas esferas que o Pacto de Lausanne assinala ao referir-se ao perigo da mundanalidade da igreja em pensamento e ação.

1. *Na esfera do pensamento,* o acomodamento da igreja ao mundo se realiza principalmente por meio da redução do evangelho a uma mensagem puramente espiritual, uma mensagem de reconciliação com Deus e salvação da alma. Coerentemente com isto, define-se a missão da igreja exclusivamente em termos de evangelização, entendida como a proclamação de que, em virtude da morte de Cristo na cruz, a única coisa que se necessita para ser salvo é "aceitar a Jesus como seu suficiente salvador". Isto separa a fé do arrependimento, os elementos "essenciais" do evangelho dos "não-essenciais", o *querigma da didaqué*, a salvação da

santificação. No nível mais básico, separa Cristo como Salvador de Cristo como Senhor. Isto produz um evangelho que permite que as pessoas mantenham valores e atitudes predominantes na sociedade de consumo e, ao mesmo tempo, desfrutem da segurança temporal e eterna que a religião lhes provê; que dividam sua vida entre o compartimento da religião e o de suas atividades seculares. Supõe-se que Deus tem algo a dizer a respeito da religião, mas não a respeito da vida cotidiana; que tem interesse no culto, mas não nos problemas sociais, econômicos e políticos, nos negócios ou nas relações internacionais.

Esta versão do evangelho está feita sob medida para as "maiorias de consumo". É outro produto de venda fácil na sociedade de consumo. Representa um destes "falsos evangelhos que tergiversam as Escrituras e colocam o homem no lugar de Deus", aos quais se refere o Pacto de Lausanne. O erro de adotar este evangelho pode ser corrigido unicamente mediante um retorno ao evangelho bíblico centrado em Jesus Cristo como Senhor do universo e de toda a vida, o evangelho que "Uma resposta a Lausanne" define nos seguintes termos:

O evangelho é a boa nova de Deus em Cristo Jesus. É a boa nova do Reino que ele proclama e encarna; da missão de amor de Deus que traz saúde ao mundo exclusivamente por meio da Cruz de Cristo; de sua vitória sobre os poderes de destruição e morte; de seu senhorio sobre todo o universo. É a boa nova de uma nova criação, uma nova humanidade, um novo nascimento por meio do Espírito que dá vida. É a boa nova dos dons do Reino messiânico contidos em Jesus e mediados por seu Espírito; da comunidade carismática que por seu poder encarna seu Reino de *'shalôm* aqui e agora, ante toda a criação, e torna visível e dá a conhecer suas boas novas. É a boa nova de libertação, de restauração, de saúde e de salvação pessoal, social, global e cósmica.

2. *Na esfera da ação*, o cristianismo-cultura também reflete o condicionamento da sociedade de consumo. Somente assim se pode explicar a obsessão pelos números mencionada no Pacto de Lausanne: "Outras vezes, desejosos de assegurar uma resposta ao evangelho, temos acomodado nossa mensagem, temos manipulado o ouvinte por meio de técnicas de pressão e nos temos preocupado demais com estatísticas, ou até mesmo temos sido desonestos no uso que delas fizemos."²⁰ Isto descreve uma das maneiras mais óbvias em que a igreja se acomodou ao mundo.

Para acompanhar um evangelho truncado, temos uma metodologia de evangelização que mecaniza o ingresso das pessoas à igreja. Se na sociedade de consumo o único interesse é o constante incremento da produção, entende-se que na religião de consumo se dê prioridade ao crescimento numérico da igreja.

Alguns poderiam objetar que esta preocupação pelo crescimento numérico é legítima para qualquer pessoa cujo coração palpita com o anelo de Deus, "o qual deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade" (1 Tm 2.4). Juan Luis Segundo respondeu corretamente a esta objeção:

Existe aqui um fato evidente: há duas maneiras de contar os cristãos. Uma parte, para fins estatísticos, do limite mínimo: batismo, alguma prática sacramental, adesão ao cristianismo expressa em censos e ausência de heresias no sentido de proposições já condenadas no Denzinger. A outra maneira conta aqueles cristãos dispostos a levar a mensagem ao restante da sociedade, a suportar vitoriosamente o contato com outras idéias e concepções da vida, e a comprometer-se com uma transformação global da sociedade de acordo com a revelação de Cristo.²¹

Em última análise, estes dois métodos correspondem a dois conceitos diferentes do evangelho, da missão da igreja e da vida cristã. Se as igrejas evangélicas deram prioridade às contas que tomam como base o mínimo (com a diferença de que o manual denominacional, em lugar de Denzinger, provê os critérios para definir as heresias), isto demonstra que não puderam evadir-se do condicionamento da sociedade de consumo; que, em seu interesse por contar com mais conversos, elas acomodaram sua mensagem a esta sociedade. A reforma necessária exige uma total reconstrução da igreja local, de modo que ela encarne as exigências do evangelho.

III - O EVANGELHO, O MUNDO E A IGREJA

A igreja, em sua confrontação com o mundo, tem somente duas alternativas: ou limitar sua ação ao aspecto religioso da vida, satisfeita com um cristianismo que assimila os valores da cultura e se adapta ao mundo, negando o evangelho; ou concebendo-se como uma comunidade

para a qual não há mais que um só Deus, o Pai, e um só Senhor, Jesus Cristo, e conseqüentemente entrar em conflito com o mundo.

O mundo como sistema do mal organizado contra Deus impõe aos homens um estilo de vida que é uma escravidão aos principados e potestades espirituais. Não pode tolerar a presença de valores e critérios que desafiam seu condicionamento. Sua influência é tão sutil que pode ser percebida mesmo em relação a esta dimensão da vida na qual os homens se acreditam mais livres: a religião.

O evangelho é a boa notícia do triunfo de Jesus Cristo sobre os poderes do mal. O Salvador, cuja morte expiou o pecado, é também o Senhor: "E foi na cruz que Cristo tirou o poder dos governos e das autoridades espirituais. Ele fez desses poderes um espetáculo público, levando-os prisioneiros no seu desfile de vitória." (Cl 2.15, LH) Sua salvação é libertação não somente das conseqüências, mas também do poder do pecado. Ele tem a ver tanto com a reconciliação do homem com Deus como com uma reestruturação total da vida segundo o modelo do novo homem provido em Jesus Cristo. Em outras palavras, o que o evangelho oferece não é somente uma experiência religiosa, mas uma nova criação, um novo estilo de vida sob o domínio de Deus.

A igreja está chamada a encarnar o Reino de Deus em meio aos reinos deste mundo. O evangelho não lhe deixa outra alternativa. A fidelidade ao evangelho tem como concomitante o conflito com o mundo. Como a igreja poderá resistir ao condicionamento do mundo sem que sua resistência a envolva em conflitos com os poderes de destruição? Basta tomar em consideração a origem e a história da igreja para descartar toda possibilidade de que ela possa evitar o caminho da cruz: a igreja deriva seu significado de sua conexão com Jesus Cristo, o Servo sofredor, cuja rejeição do *establishment* de seu tempo o levou à morte. Segundo o apóstolo Paulo, "os governantes deste mundo" - as forças do mal - foram os que crucificaram o Senhor. A partir de então, o caminho da igreja está marcado pela cruz. E Martin Luther King tinha razão quando dizia que "se a igreja de Jesus Cristo quiser recobrar seu poder, sua mensagem e seu tom de autenticidade, ela terá que conformar-se exclusivamente às exigências do evangelho".²²

O conflito é inevitável quando a igreja toma a sério o evangelho. Isto é tão verdadeiro hoje na sociedade de consumo como o foi no primeiro século. Na perspectiva do evangelho, a questão não é que o homem abra

espaço em seu horário - um horário saturado de atividades seculares - para "cumprir o compromisso com Deus", para dedicar umas horas por semana à religião e assim tornar-se merecedor da paz interior e da prosperidade material que a religião provê. A questão é que seja liberto da escravidão dos poderes de destruição e integrado ao propósito de Deus de colocar todas as coisas sob o mando de Jesus Cristo, a uma nova criação que se faz visível na comunidade que modela sua vida no Segundo Adão. Quando, em seu afã por evitar o conflito, a igreja se acomoda ao espírito da época, perde a dimensão profética de sua missão e se converte em guardião do *status quo*. Torna-se sal que perdeu seu sabor. E, conseqüentemente, torna-se merecedora da crítica exemplificada por Pierre Burton, segundo o qual a igreja

esqueceu que o cristianismo começou como uma religião revolucionária, cujos seguidores adotaram valores inteiramente distintos daqueles que prevaleciam na sociedade em geral. Estes valores originais ainda estão em conflito com os da sociedade contemporânea. No entanto, a religião hoje se converteu numa força tão conservadora como a força com a qual os primeiros cristãos estavam em conflito.²³

A sociedade de consumo impôs um estilo de vida que faz da propriedade privada um direito absoluto e coloca o dinheiro acima do homem e a produção acima da natureza. Esta é a forma que hoje toma "este mundo mau", o sistema no qual a vida humana foi organizada pelos poderes de destruição. O perigo da mundanidade é este: o perigo de um acomodamento às formas deste mundo mau com todo o seu materialismo, sua obsessão pelo êxito individual, seu egoísmo cegante.

Jesus Cristo morreu por nossos pecados, para libertar-nos deste sistema de alienação de Deus. Sua encarnação e sua cruz são as normas da vida e da missão da igreja. Sua vitória é a base da esperança em meio ao conflito. A exortação paulina tem tanta vigência hoje como quando foi originalmente feita:

Portanto, meus irmãos, por causa da grande misericórdia divina, peço que vocês se ofereçam completamente a Deus como sacrifício vivo, dedicado ao seu serviço e agradável a ele. Esta é a verdadeira adoração que vocês devem oferecer. Não vivam como vivem as pessoas deste mundo, mas deixem que Deus os transforme por meio de uma

completa mudança das suas mentes. Assim vocês conhecerão a vontade de Deus, que é boa, perfeita e agradável a ele. (Rm 12.1-2, LH)

1. Jacques ELLUL. *The meaning of the city*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1970, p. 147. Há tradução castelhana: *La ciudad*. Buenos Aires: La Aurora, 1972.
2. No começo do século XIX não havia nenhuma cidade de um milhão de habitantes. Em 1945 havia 30; em 1955 havia 60 e em 1970 havia cerca de 90. Calcula-se que no ano dois mil, seis em cada dez habitantes viverão em centros urbanos. Algumas cidades estão crescendo vertiginosamente. São Paulo, por exemplo, registrou um crescimento de meio milhão por ano em meados da década dos setenta. Calcula-se que no final deste século a cidade de México contará com trinta milhões de habitantes.
3. Para entender que a descrição da sociedade urbana como "sociedade de consumo" é apropriada mesmo no caso dos países subdesenvolvidos é de grande ajuda a distinção que faz Juan Luis Segundo (*Acción pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos*, Ediciones Búsqueda, Buenos Aires, 1972, p. 17) entre "sociedade de consumo", que existe em toda concentração urbana, e "sociedade de abundância", própria dos países onde a indústria alcançou seu máximo desenvolvimento.
4. Esta tese foi elaborada detalhadamente por R. H. TAWNEY em *The acquisitive society*. Nova Iorque: Harcourt, Brace and World, Inc., 1948, p. 8-19, 52-83.
5. R. H. TAWNEY, op. cit., p. 37-39.
6. *A técnica e o desafio do século*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 418. Há tradução castelhana: *El siglo XX y la técnica*. Barcelona: Editorial Labor. O mesmo autor discute mais amplamente o lugar que desempenha a publicidade na sociedade contemporânea em *Historia de la propaganda*. Caracas: Monte de Avila, 1970.
7. Se o princípio econômico dominante é que produzamos mais e mais, o consumidor deve estar preparado para querer -isto é, para consumir- mais e mais. A indústria não depende do desejo espontâneo do consumidor de ter mais e mais artigos de comodidade. Mediante a superação constante das modas, ela com freqüência força-o a comprar coisas novas ainda que as velhas pudessem durar muito mais. Mediante a mudança dos estilos dos produtos, a roupa, os bens duráveis e mesmo os alimentos, ela força-o psicologicamente a comprar mais do que poderia necessitar ou desejar. No entanto, sua necessidade não depende das necessidades ou desejos, mas consideravelmente da publicidade, que é a ofensiva mais importante contra o direito que o consumidor tem de saber o que quer." (*The revolution of Hope: Toward a humanized technology*. Nova Iorque: Bantam Books, 1968, p. 38-39.)
8. Calcula-se que atualmente 65 % (quase dois terços) da população mundial passam fome. As zonas de fome coincidem com as zonas subdesenvolvidas que estão sujeitas à exploração econômica das nações ricas. Ver Reginald H. FULLER e Brian K. RICE. *Christianity and the affluent society*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1966,

- especialmente o capítulo 9: "Inanição nos anos 80", p. 150-60.
9. A dificuldade de obter a ajuda dos países ricos para combater a fome é ilustrada pelo fracasso das conferências sobre comércio e desenvolvimento auspiciadas pelas Nações Unidas nos últimos anos. Até o momento não resultaram em nenhuma medida prática para resolver a desesperada situação das multidões famintas.
 10. Josué de CASTRO. *El libro negro del hambre*. Buenos Aires: EUDEBA, 1971, p. 88.
 11. Josué de CASTRO. op. cit., p. 69.
 12. Vários estudiosos do Novo Testamento (entre eles M. Barth, H. Berkhof, G. B. Caird e D. E. H. Whiteley) penetraram no terreno da demonologia paulina e mostraram a sua pertinência para a ética social. Ver John H. YODER. *The politics of Jesus*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1972, p. 135-62. Há uma tradução portuguesa: *A política de Jesus*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.
 13. Sobre o tema, ver meu artigo "La demonología de Colosenses", em *Diálogo teológico*, 2: 37ss, out. 1973.
 14. Ver George Eldon LADD. *The presence of the future: The Eschatology of biblical realism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1974, p. 118-19, 149-54.
 15. Bo REICKE. *La ley y este mundo*. *Journal of Biblical Literature*. 70: 259-76, 1951.
 16. C. K. BARRETT. *The First Epistle to the Corinthians*. Londres: Adam and Charles Black, 1971, in loco.
 17. A. M. HUNTER. *Interpreting Paul's Gospel*. Londres: SCM, 1955, p. 75, n. 1.
 18. Juan Luis SEGUNDO. Op. cit., p. 83.
 19. Ibid., p. 83.
 20. A afirmação que precede à que foi citada acima diz: "Por exemplo, ainda que os estudos do crescimento da igreja, tanto numérico como espiritual, sejam importantes e valiosos quando feitos com cuidado, por vezes nós os temos descuidado." É difícil ver em que sentido o descuido dos estudos de crescimento da igreja pode ser considerado como um exemplo de "mundanidade no pensamento e na ação (...) uma contemporização com o secularismo". Em vista do contexto -a referência à mundanidade da igreja, a manipulação dos ouvintes e a exagerada preocupação com as estatísticas-, esta defesa do uso dos "estudos do crescimento da igreja, tanto numérico como espiritual" evidentemente se deve mais à insistência de um grupo de pressão junto ao comitê de redação do que à lógica.
 21. Juan Luis SEGUNDO. op. cit., p. 67.
 22. Martin Luther KING. *Strength to love*. Londres: Collins, 1974, p. 22.
 23. Pierre BURTON. *The comfortable Pew*. Lippincott: Filadélfia, 1965, p. 80.

Capítulo 3

Que é o Evangelho?

As perguntas mais importantes que hoje se pode fazer com respeito à vida e à missão da igreja não estão relacionadas com a relevância, mas com o conteúdo do evangelho. Obviamente, há lugar para a consideração das maneiras pelas quais o evangelho satisfaz as necessidades do homem no mundo contemporâneo. Muito mais básica, no entanto, é uma consideração da própria *natureza* deste evangelho, do qual se diz que satisfaz as necessidades do homem. O *quê* do evangelho determina o *como* de seus efeitos na vida prática.

À luz do pragmatismo atual quase não se pode esperar que se reconheça facilmente a primazia das perguntas teológicas acerca do evangelho. Com demasiada frequência se tem por evidente que nós cristãos já conhecemos nossa mensagem e que a única coisa que nos falta agora é uma estratégia melhor e métodos mais eficientes para comunicá-la. Em conformidade com isto, mede-se a efetividade da evangelização em termos dos resultados, sem referência alguma (ou com bem pouca referência) à fidelidade ao evangelho. Frente a esta aproximação é necessária uma nova ênfase no evangelho como aquilo que determina a autenticidade da evangelização, devido às seguintes três razões:

1. A primeira condição para uma evangelização efetiva é *a certeza quanto ao conteúdo do evangelho*. Ainda que esta certeza somente seja possível onde houver uma resposta pessoal, uma resposta de fé, a proclamação do evangelho vai muito além de uma descrição da experiência pessoal: ela inclui uma apresentação dos fatos do evangelho como uma realidade objetiva que se insere na situação humana e transcende toda compreensão. Ninguém pode considerar-se pronto para evangelizar a menos que possa narrar "a antiga história" com certeza quanto a seus elementos constitutivos e aos seus significados.

2. A única resposta que uma evangelização bíblica tem direito a esperar é *a resposta ao evangelho*. A genuinidade da conversão de uma

pessoa depende diretamente da genuinidade do evangelho ao qual ela respondeu em arrependimento e fé. Um evangelho espúrio somente pode dar como resultado uma conversão espúria. O cristão que não se preocupa em compreender com clareza a mensagem que está chamado a anunciar provavelmente conseguirá que os homens respondam a ele, mas não ao evangelho.

3. A característica que distingue a experiência cristã é que ela é *uma experiência do evangelho*. A experiência cristã é uma experiência religiosa, mas nem toda experiência religiosa é cristã, exceto aquela que surge do evangelho.

Não há dúvida de que no Novo Testamento o evangelho tem um conteúdo definido. A despeito de todas as variações que se pode achar em sua formulação, ele é algo a que se pode referir como "o evangelho" (*to euangelion*), sem adjetivo.¹ É uma mensagem que se pode pregar (Mt 4.23; 9.35; 24.14; 26.13; Mc 1.14; 13.10; 14.9; 16.15; Gl 2.2; 1 Ts 2.9), "testificar" (At 20.24), proclamar (1 Co 9.18; 2 Co 11.7; Gl 1.11; cf. 1 Co 9.14), dar a conhecer (Ef 6.19), anunciar (1 Ts 2.2), ao mesmo tempo que ouvir (At 15.7; Ef 1.13; Cl 1.23) e crer (Mc 1.15) ou receber (1 Co 15.1; 2 Co 11.4). O seu conteúdo é tão definido que Paulo pode afirmar em termos inequívocos que além do evangelho que ele prega não há outro evangelho (Gl 1.6-9). Se isto é assim, a pergunta que nos devemos colocar com relação a qualquer das fórmulas doutrinárias que hoje estão em circulação e que pretendem ser sínteses do evangelho não é se ela funciona, mas se é fiel ao evangelho bíblico. O propósito do presente trabalho não é tanto oferecer um resumo do evangelho, como prover critérios bíblicos para avaliar os resumos que atualmente são usados com frequência na evangelização.

I - O PANO DE FUNDO HISTÓRICO DE EUANGELION

No Antigo Testamento há vários casos do uso de *euangelion* sem conotações religiosas. O evangelho que Aimaás, filho de Zadoque, traz a Davi é a vitória do rei sobre Absalão (2 Sm 18.20,22,25).² Um grupo de leprosos traz ao rei Jorão um evangelho da libertação de Israel da mão

dos sírios (2 Rs 7.9). Com um sentido secular também se usa o verbo "evangelizar" (*euangelizomai*; em hebraico: *bi's'sar*) para se referir à ação de trazer notícias relativas à coroação de um novo rei, à vitória sobre um inimigo, ao nascimento de um filho (1 Rs 1.42; 1 Sm 31.9). No Salmo 68.11 as "boas novas" que os mensageiros deverão anunciar lhes são dadas pelo Senhor e têm a ver com a derrota dos inimigos de Israel: "Reis de exércitos fogem, e fogem" (v.12). As evangelistas são uma multidão de mulheres que cantam, como Maria e Débora de então. Muito cedo na história de sua interpretação este texto foi aplicado ao Messias.

Mais significativo para a compreensão do evangelho cristão é o que se diz quanto à proclamação das boas notícias (*euangelizomai*, sempre em forma verbal) na segunda parte de Isaías (40-66), uma seção do Antigo Testamento freqüentemente usada por Jesus e pela igreja primitiva. Numa passagem importante o profeta vislumbra o retorno de Israel do exílio babilônico -retorno por meio do qual Deus manifesta sua soberania universal- e exclama: "Que formosos são sobre os montes os pés do que anuncia as boas novas, que faz ouvir a paz, que anuncia coisas boas, que faz ouvir a salvação, que diz a Sião: O teu Deus reina!" (Is 52.7) No Novo Testamento entende-se este anúncio da restauração de Israel -que também é o tema das "boas novas" em Isaías 40.9; 41.9 e 61.1-3- como uma promessa da salvação efetuada por Jesus e proclamada pelos mensageiros cristãos. O evangelho de Isaías é a vinda da era messiânica através do poder de Deus. E nele se antecipa o evangelho cristão.³

Para os gregos, a notícia que o evangelho anuncia é geralmente a notícia de uma vitória. Levantando a mão, exclama: "Alegrem-se, nós vencemos!" Quer se trate da vitória numa competição esportiva ou da vitória numa batalha, a notícia é recebida com gozo e o evangelista recebe uma recompensa, um *euangelion*. Mas *euangelion* também pode conotar idéias religiosas no mundo gentio. Isto acontece quando se usa o termo em conexão com o culto imperial, como acontece na inscrição no monumento de Priene (Ásia Menor, ano 9 AC) que, referindo-se a Augusto, diz: "O nascimento do deus foi para o mundo o começo das novas de gozo que foram anunciadas em seu nome".⁴ Quando, no primeiro século, se anunciou o evangelho de Jesus Cristo, ele foi anunciado no contexto de outros evangelhos que pretendiam trazer salvação a uma humanidade que ansiava por gozo e paz.

II - UMA MENSAGEM ESCATOLÓGICA

Qualquer pessoa que ler o Novo Testamento dificilmente poderá ignorar a importância que o Antigo Testamento teve na proclamação do evangelho desde o começo. É óbvio que para a igreja dos primeiros dias o evangelho derivava seu sentido do fato de que na história de Jesus Cristo se haviam cumprido as profecias do Antigo Testamento (inclusive sua vida, morte, ressurreição e exaltação). A constante referência às Escrituras hebraicas era muito mais que uma técnica literária: ela expressava a compreensão da obra de Jesus como o cumprimento das promessas divinas contidas nestas Escrituras. A história de Jesus era vista como a culminação de seu longo processo de redenção, um processo que se havia iniciado com Abraão, o pai de Israel.

O mundo no qual o evangelho foi proclamado inicialmente era um mundo de expectativas messiânicas. Não importa o que se crê acerca da conexão entre o Novo Testamento e os escritos apocalípticos judeus contemporâneos, o fato é que estes mostram que no ambiente em que aconteceram os eventos do evangelho havia uma viva esperança escatológica. Tomando-se isto em consideração, não é difícil imaginar o impacto que o evangelho deve ter produzido em Israel quando foi anunciado inicialmente. O que os arautos do evangelho proclamavam não era nem mais nem menos que o cumprimento de uma promessa de Deus, longamente esperada: a promessa de visitar seu povo!

A notícia do cumprimento aparece primeiro com João Batista. Sua mensagem é: "Arrependei-vos, porque está próximo o reino dos céus. Porque este é o referido por intermédio do profeta Isaías: Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor, endireitai as suas veredas." (Mt 3.2-3) Com efeito, ele é o precursor messiânico, cujo ministério Marcos descreve como "princípio do evangelho de Jesus Cristo" (Mc 1.1), precisamente porque João Batista é o primeiro a anunciar que Deus está prestes a atuar, para salvação e juízo, por meio de "aquele que vem" (Mt 3.7-12; Lc 3.16-18). Ele está no limite entre a era da promessa e a era do cumprimento: "A lei e os profetas vigoraram até João; desde esse tempo vem sendo anunciado o evangelho do reino de Deus (...)" (Lc 16.16).

Marcos registra que "depois de João ter sido preso, foi Jesus para a Galiléia, pregando o evangelho de Deus, dizendo: O tempo está cumprido

e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho" (Mc 1.14-15). João Batista anunciou a iminência da inserção de Deus na história; agora Jesus proclama que o dia do cumprimento escatológico efetivamente amanheceu. Quando bem entendidas, suas palavras são uma afirmação surpreendente. Colocam em relevo os seguintes fatos relativos ao evangelho:

1. A proclamação do evangelho marca o *kairos*, o tempo determinado por Deus para dar cumprimento a seu propósito. Chegou a hora decisiva da história da salvação! A esperança dos profetas está se realizando!

2. O conteúdo do evangelho não é uma nova teologia ou um novo ensinamento acerca de Deus, mas um evento: a vinda do Reino. A forma verbal (*engiken*) indica que o que Jesus anuncia não é somente a iminência, mas a própria chegada de uma nova realidade que já está presente em meio aos homens.

3. A referência tanto ao Reino de Deus como ao evangelho faz eco a Isaías 52.7. Em outras palavras, Jesus vê a si próprio como o arauto da nova era na qual se cumpre o anúncio de Isaías: "Teu Deus reina!"

4. A proclamação do evangelho é inseparável do chamado ao arrependimento e à fé. Pelo fato de Deus já estar atuando, convida-se os homens a deixar seu pecado e voltarem-se a ele. Sem arrependimento e fé não pode haver participação nas bênçãos da nova era.

O cumprimento é também a ênfase do primeiro sermão de Jesus na sinagoga de Nazaré, segundo o evangelista Lucas. Depois de ler uma passagem de Isaías na qual se faz referência à proclamação das boas novas da salvação messiânica (Is 61.1-2), Jesus fecha o livro, devolve-o ao ministro e senta. Para surpresa de seus ouvintes, então se afirma: "Hoje se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir" (Lc 4.20-21). Ele é o ungido de Deus que veio "para levar a Boa Notícia aos pobres"; foi enviado "para anunciar a liberdade aos presos, dar vista aos cegos, libertar os que estão sendo oprimidos e anunciar que chegou o tempo em que o Senhor salvará o seu povo". Ele é o arauto de uma nova era que se faz presente mediante

sua própria ação em favor dos pobres, cativos, cegos e oprimidos. Seu evangelho é boa notícia de algo que está acontecendo pelo poder do Espírito que atua por meio dele. "Quando os arautos proclamavam o ano do jubileu por toda a terra com o som de uma trombeta, então começava o ano, abriam-se as portas da remissão, as dívidas ficavam quitadas. A pregação de Jesus é este som da trombeta."⁵

A mesma notícia do cumprimento ressoa também em vários outros ditos de Jesus em diferentes situações. Falando sobre o jejum, por exemplo, ele faz uso de uma metáfora - a festa das bodas - que no judaísmo era reservada para se referir à consumação messiânica: "Podem, porventura, jejuar os convidados para o casamento enquanto o noivo está com eles? Durante o tempo em que estiver presente o noivo, não podem jejuar." (Mc 2.19) A idéia é que seus discípulos não jejuam porque em sua própria vinda chegou o tempo do cumprimento. Outra vez, dirigindo-se a seus discípulos, ele diz: "Bem-aventurados os olhos que vêem as coisas que vós vedes. Pois eu vos afirmo que muitos profetas e reis quiseram ver o que vedes, e não viram, e ouvir o que ouvís, e não o ouviram." (Lc 10.23-24) A felicidade dos discípulos consiste em ver a salvação messiânica que foi objeto da esperança de outras gerações. Nesta mesma linha, quando João Batista expressa vacilação acerca da correta identificação do Messias, Jesus replica: "Ide, e anunciai a João o que estais ouvindo e vendo: Os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres está sendo pregado o evangelho." (Mt 11.4-5; cf. Lc 7.22) Sua resposta faz eco a Isaías 35.5-6. O significado é óbvio: o *Escaton* chegou e está manifestando sua presença em meio aos homens, ainda que não da maneira esperada por João. No ministério de Jesus estão cumprindo-se as expectativas messiânicas: seus milagres e sua proclamação das boas novas aos pobres são sinais inequívocos de que Aquele que haveria de vir efetivamente já chegou.

A característica mais distintiva do ensinamento de Jesus quanto ao Reino de Deus é que, em antecipação ao final do tempo, a era do Reino já está em meio aos homens por meio de sua pessoa e seu ministério. Como George E. Ladd afirmou, este é "*o coração de sua proclamação e a chave de toda a sua missão*".⁶ A ênfase de Jesus não está meramente na proximidade do Reino, mas em sua chegada real, por antecipação. Esta é a força do verbo em Mateus 12.28, traduzido corretamente na versão

revista e atualizada: "Se, porém, eu expulso os demônios, pelo Espírito de Deus, certamente é chegado (*efthasen*) o reino de Deus sobre vós." A dinâmica ação de Deus está libertando os homens do poder do mal por meio do Espírito Santo, e isso prova que na pessoa e ministério de Jesus já chegou o Reino de Deus. No entanto, sua presença não é completamente óbvia porque o cumprimento das profecias do Antigo Testamento não é levado a cabo nos termos esperados pelos judeus. Esta é a razão pela qual os fariseus, em sua rejeição a Jesus como Messias, não podem ver que o Reino de Deus está entre eles (Lc 17.21).

O Reino como uma realidade presente não somente é o tema da proclamação de Jesus (Mt 4.23; 9.35; Mc 1.14-15; Lc 4.43; 8.1; 16.16), mas também a mensagem que ele confia primeiro aos Doze (Mt 10.7; Lc 9.2,6) e posteriormente aos Setenta (Lc 10.9,11). Com efeito, segundo as próprias palavras de Jesus em seu Sermão das Oliveiras, o Reino será o tema da pregação cristã até o fim da presente era (Mt 24.14; cf. Mc 13.10). À luz destas afirmações, não deve surpreender a ninguém que, em Atos, Lucas descreva a mensagem que Felipe prega em Samaria "(...) a respeito do reino de Deus e do nome de Jesus Cristo (...)" (At 8.12) e diga que na sinagoga de Éfeso Paulo "falava ousadamente (...) com respeito ao reino de Deus" (At 19.8) e que em Roma ele pregou o Reino de Deus (At 28.23,31). Se estas referências ao conteúdo da mensagem pregada depois de Pentecostes provam algo, provam que a mensagem que se difundiu segundo a promessa que Jesus tinha feito a seus apóstolos, de que eles seriam testemunhas "tanto em Jerusalém, como em toda a Judéia e Samaria, e até aos confins da terra" (At 1.8), foi essencialmente a mesma mensagem que Jesus pregara desde o princípio: que em sua própria pessoa e ministério Deus havia atuado definitivamente para trazer o Reino.

Esta visão da unidade do evangelho como as boas notícias de uma nova realidade escatológica manifesta em Jesus Cristo é confirmada pelo testemunho de todo o Novo Testamento. No dia de Pentecostes, Pedro anuncia que Jesus, que foi crucificado, foi exaltado à destra de Deus e feito Senhor e Cristo (At 2.33,36). As predições do Antigo Testamento relativas ao Santo que não veria corrupção (Sl 16.8-11) e ao rei que se sentaria no trono de Davi (Sl 89.3-4; 132.11) - diz o orador - foram cumpridas. A ênfase de Pedro é clara: Jesus está no trono, chegou a era messiânica. Sua mensagem faz eco à afirmação feita pelo próprio Jesus

como parte da Grande Comissão: "Toda a autoridade me foi dada no céu e na terra" (Mt 28.18). E é uma antecipação da declaração central da pregação apostólica, sintetizada no mais antigo dos credos cristãos: Jesus Cristo é o *Kyrios*, o Messias de Israel é o Senhor de todos (At 10.36; 11.20; Rm 10.9,12). O evangelho que Deus prometeu na antiguidade por meio de seus profetas nas Sagradas Escrituras é a boa nova "(...) com respeito a seu Filho, o qual, segundo a carne, veio da descendência de Davi, e foi poderosamente demonstrado Filho de Deus, segundo o espírito de santidade, pela ressurreição dos mortos (...)" (Rm 1.3-4).⁷ Como foi destacado por Oscar Cullmann,⁸ a confissão de Jesus Cristo como o *Kyrios* resume a fé da igreja primitiva e aponta para o fato de que aquele que foi crucificado no passado e que retornará no futuro *hoje* exerce o governo de todo o universo, sentado "à direita de Deus".

Na perspectiva do Novo Testamento, a ênfase central da mensagem do evangelho é o cumprimento das promessas de Deus dadas no Antigo Testamento. Graças à obra de Jesus Cristo, aqui e agora é possível que os homens provem "os poderes do mundo vindouro" (Hb 6.5). Os cristãos são aqueles "(...) sobre quem os fins dos séculos têm chegado" (1 Co 10.11). Obviamente, eles ainda esperam a futura vinda apocalíptica do Reino: o cumprimento da esperança veterotestamentária que se realizou na pessoa e obra de Jesus Cristo é "um cumprimento sem consumação".⁹ Mas os eventos escatológicos decisivos já foram levados a cabo e, conseqüentemente, é necessário que o Messias "reine (*basileuein*) até que haja posto todos os inimigos debaixo dos seus pés" (1 Co 15.25). O "ainda não" da escatologia futurista está subordinado ao "já" da escatologia realizada.

O evangelho é essencialmente as boas novas de que "(...) vindo, porém, a plenitude do tempo (...)" (Gl 4.4), Deus enviou o seu Filho, em quem e por meio de quem se cumpriu a esperança do Antigo Testamento. Não podemos desprezar esta ênfase no cumprimento escatológico sem ser infiéis ao evangelho.

III - UMA MENSAGEM CRISTOLÓGICA

A seção anterior já mostrou que o evangelho tem seu centro em Jesus Cristo. Em síntese, ele próprio -sua pessoa e sua obra- é o evangelho. O Novo Testamento realça esta identificação referindo-se às vezes a Cristo

(At 5.42; 8.5; 9.20; cf. 22; 19.13; 1 Co 1.23; 2 Co 2.12; 4.5; 9.13; 10.14; 11.4; Fp 1.15), às vezes ao evangelho (At 8.35; 11.20; 14.7; 16.10; 17.18; Rm 15.20; 1 Co 1.17; 2 Co 2.12; Gl 1.8,11; 2.2; Ef 3.8; 1 Ts 2.9; 1 Pe 1.12),¹⁰ como o tema da pregação apostólica.

A chave para a compreensão do evangelho de Jesus está no significado dinâmico de "reino" (*basileia*). O Reino que ele proclama é o poder de Deus em ação entre os homens por meio de sua pessoa e seu ministério. Antes do fim da presente era, Deus irrompeu na história para realizar seu propósito redentor, e isto é o que fez em Jesus Cristo. Quando este anuncia que "o reino de Deus está próximo", não quer dizer que o fim do mundo está à vista, senão que em sua própria missão Deus está visitando o seu povo, cumprindo assim a esperança profética. Ele é (para usar a procedente descrição de Orígenes) o *autobasileia*¹¹ por meio do qual Deus está em ação. Conseqüentemente, sacrificar-se por causa dele é equivalente a sacrificar-se pelo Reino de Deus.¹²

Deve-se tomar em consideração a flexibilidade que caracterizou a apresentação do evangelho na igreja primitiva. Michael Green¹³ está correto ao apontar que o desacordo entre os estudiosos do Novo Testamento quanto aos pontos que a pregação apostólica incluía é por si só uma advertência contra toda tentativa de reduzir a mensagem a uma forma fixa. O evangelho pode ser descrito como "o evangelho da paz por meio de Jesus Cristo" (At 10.36), "o mistério (ou testemunho) de Deus" (1 Co 2.1), "a palavra" (Tg 1.21-23), "a palavra do Senhor" (At 6.7; 12.24; 15.35; 19.10; 1 Ts 1.8; 2 Ts 3.1), "a palavra da cruz" (1 Co 1.18), "a palavra de Deus" (At 4.31; 6.2; 8.14; 11.1; 13.44,46; Rm 10.17; 1 Co 14.36; 2 Co 2.17; Ef 6.17; Cl 1.25; 1 Ts 2.13; 2 Tm 2.9; Hb 4.12; 6.5; 13.7; 1 Pe 1.23, cf. 25), "a palavra de verdade" (Tg 1.18; Ef 1.13), "a palavra de vida" (Fp 2.16), "o testemunho da ressurreição de Jesus" (At 4.33; cf. 17.18; 2 Tm 2.8), "o evangelho de Deus" (Rm 1.1; 2 Co 11.17; cf. 1 Tm 1.11), "o evangelho do reino" (Mt 24.14; cf. Lc 8.1), "o evangelho de Cristo" (Rm 15.19; cf. 1.3; 1 Co 9.12; cf. Ef 3.8), "o evangelho da graça de Deus" (At 20.24) "o evangelho da salvação" (Ef 1.13). A variedade de descrições mostra o caráter multiforme do evangelho, mas também reflete o esforço que os primeiros arautos das boas novas faziam para adaptar sua apresentação da mensagem à situação de seus ouvintes. Por trás de todas as descrições, e dando-lhes unidade, no entanto, está a figura de Jesus como o Messias vindo de Deus no clímax

da história da salvação, a fim de cumprir as promessas do Antigo Testamento. Morto vergonhosamente na cruz, ele foi elevado por Deus dentre os mortos e exaltado como Senhor de todas as coisas. A partir de sua posição de exaltação, ele enviou o Espírito Santo e está derramando sobre sua igreja os dons e bênçãos da nova era. Ao final da história ele voltará para completar sua obra. Todos aqueles que em arrependimento e fé o invocarem como Senhor participarão na vida da ressurreição e serão colaboradores dele em sua missão ao mundo.

Os eventos centrais nos quais se cumpre o propósito redentor de Deus são a morte e ressurreição de Jesus Cristo. Tais eventos foram anunciados nas Escrituras (cf. Mt 26.54,56; Jo 19.28; 20.9), nas pregações messiânicas em geral (cf. Lc 24.25-27,44-45; At 13.27-29; 17.2-3; 18.28; 26.22-23; 28.23; Rm 1.2-4), e em certas profecias em particular.¹⁴ A ênfase que o Novo Testamento coloca neles só pode ser explicada com base no ensino do próprio Jesus, segundo o qual sua messianidade se cumpre nos termos do Servo sofredor de Jeová (*'ebed Iahweh*). A identificação do messias com o Servo sofredor torna-se óbvia nas referências de Jesus à glorificação do Filho do Homem (uma figura messiânica) no contexto de seu sofrimento e morte (Mc 8.31 e paralelos; 9.12 e paralelos; 9.31; 10.32-34 e paralelos; 10.45). Como o diz H. N. Ridderbos, "esta misteriosa dualidade de ser Senhor e Servo, da necessidade de sofrer e no entanto possuir poder divino, é o elemento mais essencial na descrição que todos os quatro evangelhos fazem da vida terrenal de Jesus".¹⁵ Jesus viu que o poder e a autoridade que lhe pertenciam porque era o Filho do Homem mencionado em Daniel 7, ele somente os receberia por meio de sua humilhação como o Servo de Jeová de Isaías 53. E esta "misteriosa dualidade" se constituiu na base da proclamação apostólica de Jesus como o "Santo e Justo" (At 3.14; cf. 7.52), o "autor da vida" (At 3.15), "o santo Filho" de Deus (At 4.27; cf. 8.32ss), que, tendo sido morto "por (*uper*) nossos pecados" (1 Co 15.3)¹⁶ e, tendo sido elevado de entre os mortos, foi exaltado como o *Kyrios* de todo o universo (At 2.36; 10.36; 11.20). Nas palavras de Paulo, Jesus "(...) a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz. Pelo que também Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome (...)" (Fp 2.8-9). O coração do evangelho é Jesus Cristo: aquele que, mesmo sendo o Senhor exaltado, segue sendo um Messias crucificado (*Christos estaurómenos*) e, como tal, "poder de

Deus e sabedoria de Deus" (1 Co 1.23-24; cf. 2.2).¹⁷

IV - UMA MENSAGEM SOTERIOLÓGICA

Os evangelhos apresentam Jesus como o Messias que encarna o cumprimento da esperança veterotestamentária. A ênfase de seu ministério não é a criação de uma nova religião ou o ensino de um sistema filosófico, mas a proclamação da boa notícia relativa a um evento: a chegada da nova era, o advento do Reino de Deus. Seu anúncio é de que Deus está atuando na história por meio da pessoa e da obra de seu filho.

Como o Messias, no entanto, Jesus não cumpre as promessas de Deus em termos da vitória política e nacional de Israel. Sua vitória é de dimensões universais. Seu exorcismo de demônios é um sinal de que, em antecipação à destruição final de Satanás e suas hostes no fogo eterno (Mt 25.41), Deus invadiu a esfera de ação de Satanás, como quem entra na casa do homem forte e o amarra antes de saquear-lhe seus bens (Mt 12.29).¹⁸ Seus milagres de cura são sinais que apontam para a vinda do fim, quando a morte será absorvida pela imortalidade.¹⁹ Como o Filho do Homem que traz consigo o Reino de Deus, ele tem poder para perdoar pecados (Mc 2.10; cf. Lc 7.48). Sua mensagem revela um Deus que tomou a iniciativa na busca dos perdidos, a fim de colocá-los sob seu governo (Mc 2.15-17; Lc 15), numa nova relação na qual Deus é reconhecido como Pai (Mt 6.32-33; Lc 12.30).²⁰ O reino que Jesus traz consigo é um reino de salvação, no qual os homens podem desfrutar antecipadamente as bênçãos da era messiânica -um reino no qual podem começar a viver aqui e agora (cf. Mt 11.11; 21.31; 23.13; Mc 12.34; Lc 16.16). Seu evangelho é boa nova relativa a uma nova ordem soteriológica, uma ordem que irrompeu na história por meio de sua própria pessoa e ministério, uma ordem na qual se cumpre (de maneira inesperada pelos judeus) a esperança do Antigo Testamento. O conteúdo do evangelho já havia sido previamente anunciado pelos profetas: a novidade é que agora Deus mesmo anuncia esta mensagem como um "evangelho de paz (*'s'alôm*), por meio de Jesus Cristo" (At 10.36).²¹ *'S'alôm* indica uma nova ordem criada pelo Ungido de Deus. Chegou o "ano agradável do Senhor" e sua proclamação é, por si só, um sinal de que começou a nova era! (Lc 4.18-19,21)

Com base em Efésios 2 está claro que para o apóstolo Paulo a *'s'alôm*

obedece (1 Pe 4.17-18; cf. Rm 2.8; Gl 3.1; 5.7; 2 Co 9.13; 1 Pe 1.22). Com efeito, a genuinidade da fé se mede pela obediência. As boas obras como expressão do amor não são um apêndice da salvação, de valor secundário, mas são parte essencial da nova criação realizada em Cristo Jesus (Ef 2.10; Tt 2.14).

c) *O dom do Espírito Santo*. Se o evangelho não vem aos homens como uma palavra vazia, mas "em poder", isto se deve à presença do Espírito Santo na proclamação do evangelho (1 Ts 1.5; cf. 1 Co 2.4-5; 1 Pe 1.12). É o Espírito quem comunica vida eterna - a vida da nova era- (Jo 3.5-8), com todas as virtudes éticas que a caracterizam: "amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, domínio próprio" (Gl 5.22-23). Dado como cumprimento de antigas promessas (At 1.4; 2.33; cf. Jl 2.28), ele é denominado "Espírito Santo da promessa" (Ef 1.13; cf. 4.30), porque Deus o constituiu em selo que garante que seus propósitos de redenção cumprir-se-ão plenamente (Ef 1.14; cf. 1 Co 2.9; 1 Pe 1.4). Sua presença aponta para o futuro, mas é um elemento essencial da vida cristã aqui e agora: "E se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse tal não é dele." (Rm 8.9; cf. 8.14). Como o perdão, do qual é inseparável, ele é recebido "pela pregação da fé" (Gl 3.2,5; cf. Lc 11.13). A salvação que o evangelho proclama não se limita à libertação das conseqüências do pecado: ela inclui a libertação do domínio do pecado a fim de que o homem leve uma vida reta por meio do poder do Espírito. O Reino de Deus, cujos recursos foram colocados à disposição do homem por meio de Jesus Cristo, toma forma no presente em termos da ação justa (*dikaiosyné*), da harmonia com os demais (*eiréné*) e o gozo (*chara*) no Espírito Santo (Rm 14.17).²⁵ A salvação que o evangelho proclama implica em uma participação atual nas bênçãos da era messiânica que foram trazidas do final da linha do tempo pelo Agente da "escatologia em processo de realização" - o Espírito de Deus. Assim concebida, a salvação é um processo que começa com este ato no qual os crentes recebem o Espírito como uma marca de propriedade, um "selo" (*sfragis*), e avança em direção à plena redenção da possessão de Deus - sua criação - na era vindoura (Ef 1.13-14; cf. 2 Co 1.22).

3. *Salvação inclui uma completa restauração do homem como a imagem de Deus*, feito para a comunhão com seu criador, a vida em comunidade e para o governo da criação. em toda sua plenitude, isto é

algo que se realizará no futuro, quando "(...) a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus" (Rm 8.21). O Novo Testamento é unânime em sua expressão da esperança na vitória final de Deus em Cristo Jesus. É bem verdade que ele nunca cai na obsessão pela escatologia futurista. Não obstante, provê uma base sólida para a segurança de que o propósito redentor de Deus terá sua realização final no "dia de Cristo" (Fp 1.6), "(...) o dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus, que retribuirá a cada um segundo o seu procedimento: Dará a vida eterna aos que, perseverando em fazer o bem, procuram glória, honra e incorruptibilidade; mas ira e indignação aos facciosos que desobedecem à verdade, e obedecem à injustiça." (Rm 2.5-8; cf. v. 16). A consumação da redenção, bem como de seu reverso - o juízo -, é um elemento essencial do evangelho. E a esperança que chega ao homem por meio da proclamação do evangelho é um poderoso incentivo à fé em Deus e ao amor aos demais aqui e agora (Cl 1.4-5). Ela aguarda "novo céu e nova terra" (Ap 21.1; cf. 2 Pe 3.13), aguarda o reconhecimento universal de Jesus Cristo como Senhor (Fp 2.10-11; cf. Ef 1.10), aguarda a transformação do "corpo de humilhação" em um corpo similar ao corpo glorioso - o corpo da ressurreição - de Cristo (Fp 3.21; cf. Rm 8.23; 1 Co 15.35-50). Ao mesmo tempo, ela projeta as ações éticas realizadas no presente e enche-as de significado escatológico.

A salvação como justificação pode ser distinguida da salvação como santificação e da salvação como glorificação. Esta distinção reflete a apresentação neotestamentária da salvação como um fato realizado (Ef 2.5,8; Rm 8.24; Tt 3.5), como um processo presente (1 Co 1.18; 2 Co 2.15) e como um evento futuro (Rm 5.9; 1 Pe 1.5). Os três tempos da salvação, no entanto, estão num todo orgânico: podem ser distinguidos, mas não separados. A salvação que o evangelho proclama não se limita à reconciliação do homem com Deus: abarca a reconstrução total do homem em todas as dimensões de seu ser; tem a ver com a recuperação de todo o homem para o propósito original de Deus para sua criação.

V - UM CHAMADO AO ARREPENDIMENTO E À FÉ

O evangelho contém um chamado que corre ao longo de todo o Novo Testamento: o chamado ao arrependimento e à fé. Para que nossa evangelização seja fiel ao evangelho, ela também deve incluir esta

mensagem. Como James Packer bem o assinalou: "A evangelização inclui a tentativa de obter uma resposta à verdade que se ensina. É comunicação com vistas à conversão. Não é somente uma questão de informar, mas também de convidar".²⁶ Sem este convite, a apresentação do evangelho não está completa: o convite coloca em relevo que, para ser efetivo, o evangelho requer uma resposta positiva.

Os evangelhos sinóticos sintetizam unanimemente a mensagem de João Batista como uma mensagem de "batismo de arrependimento para remissão de pecados" (Mc 1.4; Lc 3.3; cf. Mt 3.6,11), e Mateus e Marcos indicam que Jesus chamava os homens para que se arrependessem, já que lhes estava sendo oferecido o Reino de Deus como um dom presente, colocado à disposição de todos em antecipação ao fim do tempo (Mc 1.15; Mt 4.17).²⁷ Segundo a versão da Grande Comissão em Lucas, a mensagem que o Senhor encarregou aos seus discípulos para que estes a proclamem em todas as nações foi "o arrependimento e o perdão dos pecados" em seu nome (Lc 24.47, LH). No dia de Pentecostes, Pedro foi fiel a este mandato quando exortou os seus ouvintes dizendo: "Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão dos vossos pecados (...)" (At 2.38; cf. 3.19). Igualmente o foi Paulo, quando anunciou no Areópago que "não levou Deus em conta os tempos da ignorância; agora, porém, notifica aos homens que todos em toda parte se arrependam" (At 17.30), ou quando, segundo seu próprio testemunho aos anciãos da igreja de Éfeso, testifica a judeus e gentios "... o arrependimento para com Deus e a fé em nosso Senhor Jesus" (At 20.21). Com efeito, a afirmação de Paulo, frente ao rei Agripa, de que ele havia anunciado a judeus e gentios "que se arrependessem e se convertessem a Deus praticando obras dignas de arrependimento" (At 26.20), mostra que o arrependimento era uma parte constante da mensagem de Paulo. Mostra também que o arrependimento que ele buscava era a reorientação total da vida: o rompimento com o pecado e a adoção de um novo estilo de vida; em outras palavras, um arrependimento colocado em evidência por meio de obras (*erga*) específicas.

O arrependimento é inseparável da fé. Não há base para a tese, sustentada por alguns, segundo a qual o chamado ao arrependimento foi dirigido aos judeus, e isto em conexão com a antiga dispensação -a de "salvação pelas obras"-, enquanto o único requisito para os gentios, sob a nova dispensação - a da "salvação pela graça" - era crer. Em apoio desta

posição se disse que Paulo, o apóstolo dos gentios, quase nunca usa a palavra arrependimento (*metanoia*) em suas epístolas. Não cabe aqui uma discussão completa do tema. Bastam umas poucas observações:

1. À luz da insistência do Novo Testamento na unidade da história da salvação, não é possível manter uma distinção rígida entre a antiga dispensação e a nova. Já com Abraão é mostrado que a fé é o princípio básico que determina a relação do homem com Deus (Rm 4; Gl 3). Com efeito, Abraão é o pai de todos os que têm fé (Rm 4.11,16).

2. Tal como ficou estabelecido acima, o arrependimento é um dos elementos constitutivos da mensagem que os discípulos de Jesus, segundo sua comissão, deveriam pregar em todas as nações. A história da expansão da fé cristã, segundo a narração de Lucas em Atos, não deixa lugar a dúvidas de que os apóstolos (incluindo Paulo) foram fiéis a esta comissão.

3. O Novo Testamento em sua totalidade mostra que a separação do pecado e da obediência à verdade são inerentes à salvação. Em contraste com "a tristeza do mundo" -a tristeza vazia de disposição para afastar-se do pecado-, "a tristeza segundo Deus produz arrependimento para a salvação (...)" (2 Co 7.10). Tal como o expressa Leon Morris: "O pecador arrependido não somente se entristece por causa de seu pecado, mas pela graça de Deus faz algo a respeito: rompe definitivamente com ele".²⁸ Onde não há um arrependimento concreto tampouco há fé genuína e, conseqüentemente, tampouco há salvação. A concordância intelectual com a soberania de Jesus Cristo é insuficiente para participar das bênçãos do Reino que estão à disposição de todos por meio dele. Foi o que disse Jesus: "Nem todo o que me diz: Senhor, Senhor! entrará no reino dos céus, mas aquele que faz a vontade de meu Pai que está nos céus." (Mt 7.21)

4. A genuinidade tanto do arrependimento como da fé se manifesta em seus frutos: as boas obras. E, no entanto, não cabe a menor dúvida de que a salvação é pela graça. Fora da intervenção divina, o evangelho permanece "encoberto" e não pode ser percebido pelo homem natural (2 Co 4.3); cf. 1 Co 2.14). O arrependimento é um mandamento

(At 17.30), mas somente é possível quando Deus o outorga (At 11.18). É sua benignidade que conduz ao arrependimento (Rm 2.4). Se não fosse pela graça de Deus, de fato o homem preferiria evadir a incômoda experiência de romper com o pecado a fim de seguir um novo estilo de vida. Aquilo que torna possível que ele responda em arrependimento e fé é a doação que Deus faz de si mesmo em Jesus Cristo. O evangelho é "(...) o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê (...)" (Rm 1.16), mas é o próprio evangelho que cria no homem a capacidade de crer.

O evangelho é o dom de Deus e como tal exige "a obediência por fé" (Rm 1.5). "Deus é para nós e nossa libertação, somente para que nós sejamos para ele e seu serviço. É para nós, para nos ajudar, salvar e bendizer, somente para que nós sejamos para ele, para adorá-lo na comunhão do Espírito e servi-lo na majestade de seu propósito para sempre. Primeiro o glorificamos, depois o desfrutamos para sempre." ²⁹

1. O substantivo *euangelion* está ausente em Lucas e João. É usado quatro vezes em Mateus, oito em Marcos, sessenta nas epístolas paulinas, uma em 1 Pedro e uma em Apocalipse. O verbo *euangelizein* ocorre uma vez em Mateus, dez em Lucas, quinze em Atos, vinte e uma nas epístolas paulinas, uma em Hebreus, três em 1 Pedro e duas em Apocalipse.
2. No mesmo contexto em que a palavra é traduzida por "boas notícias" ou "novas" (2 Sm 18.20,25), ela também é traduzida por "recompensa das novas" (v. 22). Cf. 2 Sm 4.10.
3. Várias passagens de Isaías (especialmente 40.9; 41.27; 52.7 e 61.1) ocupam um lugar importante também na literatura rabínica, em conexão com a esperança messiânica. Aquele que traz libertação é o Messias, ou o profeta Elias, ou um mensageiro anônimo. Sua mensagem não é somente para Israel, mas também para os gentios, e tem a ver com uma salvação ou restauração messiânica.
4. G. FRIEDRICH. *Euangelion*. In: G. KITTEL (ed.). *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1964, v. 2, p. 724.
5. G. FRIEDRICH. op. cit., p. 706.
6. George E. LADD. *The presence of the future. The eschatology of biblical Realism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1974, p. 139. O grifo é dele.
7. Outros resumos paulinos do evangelho (p. ex. 1 Co 15.1-3 e 2 Tm 2.8) também mostram a importância do Antigo Testamento como fundamento da mensagem do

Novo Testamento. A ausência de uma referência explícita à morte de Jesus em Rm 1.1-4 e à encarnação em 1 Co 15.1-3 coloca-nos um alerta contra tentativas de encontrar todo o evangelho em qualquer uma de suas sínteses neotestamentárias.

8. Oscar CULLMANN. *Cristología del Nuevo Testamento*. Buenos Aires: Methopress, 1965, p. 237ss.
9. Vd. George E. LADD. op. cit., p. 114-21.
10. Gálatas 1 mostra claramente que pregar o evangelho (v. 8 e 11) é igual a pregar a Cristo (v. 16) ou pregar "a fé" (v. 23).
11. ORIGENES. *Comentario sobre S. Mateo*. livro 14, seção 7.
12. A expressão "por causa do meu nome" (*eneken tou onomatos mou*) em Mt 19.29 (cf. Mc 8.35; 10.29) é substituída pela expressão "por causa do reino de Deus" (*eneken tés basileias tou Theou*) em Lc 18.29.
13. Michael GREEN. *La evangelización en la iglesia primitiva: 2. El evangelio y la conversión*. Buenos Aires: Certeza, 1976, p. 36-49.
14. O Novo Testamento faz referência às seguintes profecias veterotestamentárias: Isaías 53 em At 3.18 (cf. v. 13, 26); 8.32-35; Lc 22.37; Mc 15.28. Salmo 2.7 em At 13.33 (cf. Hb 1.5; 5.5; Rm 1.4). Salmo 16.10 em At 2.24-31; 13.34-37. Salmo 69.9 em Rm 15.3-4.
15. H. N. RIDDERBOS. *Paul and Jesus: Origin and general character of Paul's preaching of Christ*. Filadelfia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1958, p. 31.
16. Por trás da afirmação de que "Cristo morreu por nossos pecados" está a figura do Servo sofredor "que foi entregue por nossos pecados" (Is 53.12, LXX). Santos Sabergal (*Christos: investigación exegetica sobre la cristología joanina*. Barcelona: Editorial Herder, 1972, p. 146) sustenta que "se o contexto paulino da confissão cristológica sublinha a função regia do *Christos* (cf. 15.24-28), a construção *uper tón amartiôn émon*, como as demais fórmulas *uper* paulinas, lhe configura, com toda probabilidade, como a figura messiânica do *Ebed Iahweh* sofredor deuterossaiano". Isaías 53 também está por trás da definição que Jesus faz de sua missão com sendo dar sua vida "em resgate por muitos" em Mc 10.45 (cf. Is 53.10) e por trás da presença de Jesus na pregação primitiva (cf. At 8.32ss). Em outros contextos se descreve a morte de Jesus como a de quem morreu pendurado num madeiro (At 5.30; 10.39; 13.29; Gl 3.13; cf. Dt 21.22ss), como propiciação (Rm 3.25), como o meio através do qual ele tomou sobre si as conseqüências de nosso pecado (2 Co 5.21). "A riqueza do ensino neotestamentário sobre este tema centra-se em Cristo, e uma e outra vez a chave para a compreensão de uma dada maneira de ver a cruz é ver que Cristo ocupou o nosso lugar (...) Havia um preço a pagar? Ele o pagou. Havia uma vitória a obter? Ele a obteve. Havia uma culpa a carregar? Ele a carregou. Havia um juízo a enfrentar? Ele o enfrentou. Qualquer que seja a maneira de ver a situação do homem, o testemunho do Novo Testamento é que Cristo se colocou no lugar em que o homem deve estar e respondeu plenamente às exigências que possam ser feitas ao homem" (Leon MORRIS. *The cross in the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1965, p. 405-06).
17. O tempo do verbo (*estaurómenos*, "crucificado") indica que o propósito da descrição não é destacar o evento histórico da crucificação como tal, mas o estado atual

do Senhor em sua exaltação. Cf. Ap 5.6.

18. Cf. Lc 11.21-22, onde se muda a figura do homem forte que é amarrado pela do homem forte que é despojado de todas as suas armas.

19. Em Mt 11.4-5 e 12.28 os milagres da cura são interpretados como claros sinais da presença do Reino no ministério de Jesus. São, portanto, uma antecipação da imortalidade no Reino eterno (cf. Mt 25.34,46). É importante notar em relação a nosso tema que o verbo "salvar" (*sózein*) é por vezes usado em conexão com a saúde física (cf. Mt 5.34; 10.52; Lc 17.19; At 4.9).

20. A conexão feita nos evangelhos entre a paternidade de Deus e o reino mostra a importância de uma relação pessoal com Deus para a participação nas bênçãos de seu reinado. "Estar no Reino é receber o Evangelho do Reino e experimentar sua salvação" (George E. LADD. op. cit., p. 203).

21. Cf. Ap 10.7, outra passagem na qual o próprio Deus é o evangelista.

22. Sobre a importância do sentido judicial da justificação no ensino de Paulo, ver Leon MORRIS. op. cit., p. 240-47.

23. Michael GREEN. *Método y estrategia de la iglesia primitiva para la evangelización. Pensamiento cristiano*, (84):40, 1975.

24. O próprio Jesus ofereceu sua vida como o modelo para a vida de seus discípulos, conforme se infere de Mc 10.45 e Jo 13.15, para citar somente duas passagens importantes. Cf. 2 Co 8.9; Ef 5.2; Fp 2.5; Gl 6.2.

25. "Esta passagem descreve a vida do homem no reino, e estas palavras não denotam a relação do cristão com Deus, mas sua vida em relação com os demais. *Dikaiosyné*, portanto, não se usa com seu sentido técnico de relação entre Deus e o homem, mas significando retidão ou conduta justa; *eiréné* é o estado de harmonia que deve caracterizar os cristãos; *chara* é o gozo que vem da presença do Espírito Santo na comunidade." (William SANDAY e Arthur C. HEADLAM. *The epistle to the Romans*. Edimburgo: T. e T. Clark, 1902, p. 392).

26. James PACKER. *Evangelism and the sovereignty of God*. Londres: InterVarsity Press, 1963, p. 50.

27. Ladd diz: "Este chamado ao arrependimento não é dirigido ao homem porque Deus fará algo no futuro, seja ele próximo ou remoto: está condicionado pelo fato de que Deus está atuando agora (...) Com efeito, poderíamos dizer que o chamado ao arrependimento é, por si só, a ação do Reino de Deus" (op. cit., p. 178).

28. Leon MORRIS. op. cit., p. 261.

29. P. T. FORSYTH. *The principle of authority in relation to certainty, sanctity and society*. Londres: Independent Press, 1952, p. 13.

Capítulo 4

A Contextualização do Evangelho

O evangelho é a boa notícia de que Deus se colocou ao alcance do homem. Para fazê-lo, ele se inseriu na história humana pela brecha aberta por meio de Jesus Cristo na realidade espaço-temporal. Se bem que Deus tivesse se manifestado de muitas maneiras no passado, na culminação dos tempos ele nos visitou na pessoa de seu próprio Filho - a Palavra feita homem - em um lugar e num momento particulares. Dir-se-ia que Deus se contextualizou em Jesus Cristo.

A encarnação torna óbvia a aproximação de Deus à revelação de si mesmo e de seus propósitos: Deus não proclama sua mensagem aos gritos desde os céus; ele se faz presente como homem em meio aos homens. O clímax da revelação de Deus é Emanuel. E Emanuel é Jesus, um judeu do primeiro século! De maneira definitiva a encarnação mostra que a intenção de Deus é revelar-se a partir de dentro da situação humana. Em virtude da própria natureza do evangelho, somente conhecemos o evangelho como uma mensagem contextualizada na cultura.

A consideração da relação entre o evangelho e o contexto cultural que o envolve toca uma ampla variedade de temas que vão desde o campo da hermenêutica bíblica (que tem a ver com a leitura do evangelho segundo ele é revelado nas Escrituras) até uma "teologia universal" (que tem a ver com a encarnação do evangelho nas múltiplas culturas do mundo). Sem pretender ser exaustivo, no presente estudo nos propomos a enfocar o problema da contextualização do evangelho com o intuito de mostrar a necessidade da reflexão teológica no Terceiro Mundo e a importância que ela tem para a compreensão correta do evangelho. Na primeira seção daremos atenção ao aspecto hermenêutico e suas implicações para a comunicação do evangelho de uma cultura a outra. Na segunda tentaremos uma descrição da situação teológica no Terceiro Mundo, resultante do labor missionário do Ocidente. Na terceira argumentaremos em favor da contextualização do evangelho em termos de

igrejas que o encarnem em suas próprias culturas diferenciadas e sejam a matriz de uma teologia evangélica que supere as barreiras culturais e reflita a multiforme sabedoria de Deus.

Para dissipar mal-entendidos, antes de entrar na matéria cabe advertir que minha intenção neste capítulo não é denegrir o trabalho realizado pelas sociedades missionárias ocidentais, nem negar os benefícios que o Terceiro Mundo recebeu por seu intermédio. Acerco-me ao tema como quem reconhece que suas próprias raízes cristãs guardam relação com o movimento missionário que tem seu centro de operações no Ocidente. Se me refiro a certas deficiências do labor missionário é porque creio que, na medida em que entendermos os fatores que conspiram contra a contextualização do evangelho em cada cultura, estaremos em melhores condições de fazer nossa parte a fim de que todos os cristãos (sem distinção de nacionalidade ou raça) cheguemos "à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, à perfeita varonilidade, à medida da estatura da plenitude de Cristo" (Ef 4.13). Meu propósito é fazer uma contribuição positiva à discussão de assuntos que têm profundas implicações para a vida e a missão da igreja ao redor do mundo.

I - O EVANGELHO E A CULTURA

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

O problema hermenêutico

O cristão comum e corrente normalmente dá por sentado que sua leitura da Bíblia pode prescindir completamente da hermenêutica. Ele se aproxima da Bíblia como se esta tivesse sido escrita por um só autor humano e em circunstâncias históricas iguais às suas próprias. Ele acredita ter acesso direto à mensagem revelada nas Sagradas Escrituras e inclusive suspeita de todo esforço que se faça para entender esta mensagem à luz de seu contexto histórico original. E a esta aproximação simplista à leitura da Bíblia com freqüência se une um esquecimento total

da história da interpretação bíblica, uma falta de perspectiva histórica que torna possível que ele se sinta como se fosse o primeiro que encara a tarefa de entender a Palavra escrita.

Esta maneira de ler a Bíblia reflete um conceito particular da revelação, segundo o qual esta consiste fundamentalmente em afirmações doutrinárias facilmente traduzíveis dos idiomas originais (hebraico e grego) ao idioma do leitor. Supõe-se que, com base na Bíblia traduzida, e sem a necessidade de um estudo histórico, o leitor possa entender sem dificuldade o sentido daquilo que lê e inclusive chegar a uma sistematização da mensagem bíblica, sistematização esta que para ele será equivalente ao próprio cristianismo. Segundo este enfoque, o conhecimento é fundamentalmente racional e se comunica diretamente da mente divina à mente humana por meio do livro sagrado. A percepção da realidade se realiza por meio de conceitos que se expressam em palavras. Se ainda sobrar algum lugar para a teologia, será para uma teologia cuja tarefa básica é a sistematização de afirmações bíblicas quanto a Deus, ao homem e às relações entre os dois.

Quando alguém se propõe a passar da mera leitura ao estudo da Bíblia, imediatamente tem que tomar em conta o problema hermenêutico. Se o tema central das Escrituras é a ação histórica de Deus que culminou na pessoa e obra de Jesus Cristo, então não é possível entender a mensagem bíblica à parte de seu contexto histórico original. Portanto, até o mais elementar dos livros de hermenêutica assinala a importância que tem o pano de fundo dos escritos bíblicos para a compreensão de seu significado. A matéria-prima da teologia não são conceitos abstratos, mas uma mensagem relativa a eventos históricos cuja narração e interpretação levam as marcas das culturas semita e greco-romana em que viveram os autores bíblicos. Sua tarefa inicial é exegética e a exegese requer a construção de uma ponte entre o intérprete e os autores bíblicos mediante o método histórico, cujo pressuposto básico é que a Palavra de Deus não pode ser entendida sem consideração do ambiente cultural e lingüístico em ela que foi originalmente dada.

O problema hermenêutico, no entanto, não é meramente o problema de uma tarefa exegética em que se supõe que tudo é questão de analisar o texto à luz de seu contexto histórico para que o intérprete entenda a Palavra de Deus. Equivocam-se aqueles que pensam que o processo interpretativo é um processo puramente científico, cujo êxito está garan-

tido pelo bom uso das ferramentas exegéticas que fazem possível extrair a mensagem bíblica de sua situação original e trazê-la à atualidade sem maiores complicações.

O fato é que há três fatores que condicionam a compreensão da Palavra de Deus: a atitude do intérprete frente a ele, sua tradição eclesial e sua cultura.

1. A atitude do intérprete frente a Deus é decisiva para a compreensão da Palavra. A revelação bíblica tem a ver com eventos históricos e sua interpretação por parte de autores bíblicos. Portanto, seu estudo inclui a investigação histórica. Mas ela também tem o propósito de convencer os homens de seu pecado e da graça de Deus, a fim de que entrem em uma relação de comunhão pessoal com ele. Conseqüentemente, para compreendê-la não basta que o intérprete se familiarize com a situação histórica original: ele tem que fazer sua a perspectiva dos escritores bíblicos, que é a perspectiva dos homens em comunhão com Deus. Como assinalou Paul Minear,¹ se há uma *Sitz im Leben* (situação vivencial) original, também há uma *Sitz im Leben* (situação de fé) da qual o intérprete tem que tomar plena consciência. O conhecimento religioso, por sua própria natureza, abarca o histórico, o metafísico, o ético e o pessoal - "inclui elementos cognitivos que são objetivamente verdadeiros e também os aspectos subjetivos e emotivos do compromisso pessoal".² Não há conhecimento de Deus que não vá acompanhado do reconhecimento de que se tem sido conhecido por ele.

2. É muito difícil que o intérprete se subtraia à influência de sua própria tradição eclesial em sua compreensão da Palavra. Se o propósito da revelação de Deus não foi a produção de um livro -a Bíblia- mas a formação de um povo -a igreja- que seja portador da Palavra, segue-se que não se pode colocar de lado a história da interpretação bíblica, que é a história das maneiras em que a igreja tem entendido a revelação escrita através dos séculos. Deve-se reconhecer, no entanto, que com demasiada freqüência a tradição se converte (inclusive entre aqueles que professam o princípio de *sola scriptura*) em um fator de controle exegético que impede que o intérprete escute a mensagem das Escrituras. Essa é a origem de muitas das características doutrinárias que dividem os cristãos em "denominações", cada uma das quais se considerando superior às demais.³

3. A compreensão da Palavra está condicionada pela cultura do intérprete. Este não vive num vazio, mas numa situação histórica concreta, em uma cultura da qual deriva não somente seu idioma, mas também seus padrões de pensamento e conduta, seus métodos de aprendizagem, suas reações emocionais, seus valores, interesses e metas. Ou a mensagem de Deus chega em termos de sua própria cultura, ou não lhe chegará. O conhecimento de Deus somente é possível enquanto a Palavra, por dizê-lo assim, se encarna na situação do intérprete. Em palavras de James D. Smart:

A interpretação não começa quando nos sentamos com o texto e com alguns comentários para ponderar a validade de uma variedade de significados sugeridos. Começa antes de que estejamos conscientes de fazer algo mais que ler as palavras. Nós as ouvimos como pessoas que somos, e o sentido que elas têm para nós está determinado não somente pelas palavras, mas pelo caráter do contexto no qual as recebemos. Ninguém tem acesso direto ao conteúdo das Escrituras, seja pela perfeição de sua erudição ou pelo poder de sua inspiração. Cada compreensão do texto e cada afirmação quanto a seu significado é uma interpretação e, independentemente da exatidão com que possa expressar o conteúdo do texto, jamais pode ser igualada ao próprio texto.⁴

O reconhecimento do elemento subjetivo na interpretação das Escrituras acaba sendo demasiadamente incômodo para aqueles que gostariam de equiparar sua própria teologia com a Palavra de Deus. A mentalidade racionalista preferiria conceber o evangelho como um sistema de verdade ao qual se pode chegar diretamente através de uma aproximação "científica", "objetiva", sem um compromisso pessoal. O fato é que a objetividade absoluta não é possível. O intérprete está sempre presente na interpretação do evangelho, e está presente nela como um ser falível. Obviamente que toda interpretação pode ser submetida a um controle que assegure uma aproximação maior à mensagem revelada. Essa é a função da hermenêutica como disciplina científica. Mas não se deve fechar os olhos à distância que há entre o evangelho revelado e sua interpretação. Toda interpretação assume a forma que lhe impõe o intérprete e, por conseguinte, reflete, em maior ou menor grau, o contexto cultural que o condiciona.⁵ Em suma, o conhecimento de Deus que se depreende das Escrituras pela via da exegese é verdadeiro, mas não completo.⁶ Con-

seqüentemente, nenhuma teologia é absoluta. Deus sempre transcende nossa imagem a respeito dele.

Porque a compreensão da Palavra de Deus sempre é relativa à cultura do intérprete, a teologia em qualquer cultura sempre corre o risco de ser em certa medida uma redução do evangelho. Nenhuma cultura se conforma totalmente ao propósito de Deus; em todas as culturas há elementos negativos, desfavoráveis à compreensão do evangelho. Por esta razão, o evangelho nunca se encarna totalmente em nenhuma cultura em particular. Ele sempre vai além de qualquer cultura, ainda quando esta tenha sido influenciada por ele. O que isto significa em termos práticos se poderia ilustrar amplamente se o espaço o permitisse. Aqui basta apontar, como exemplo, a maneira como o individualismo que forma parte da cultura ocidental ofuscou a dimensão social do evangelho aos olhos da maioria de cristãos no mundo ocidental.

Se no processo de interpretação algum dos valores ou premissas da cultura que são incongruentes com o evangelho se integrar a ele de tal maneira que afete seu conteúdo, o resultado é um sincretismo. Em todo sincretismo há um acomodamento do evangelho a algum valor prevalente na cultura, acomodamento este que geralmente tem como propósito tornar o evangelho "relevante". Já no século II os gnósticos tentaram colocar a fé cristã em sintonia com certas ênfases da filosofia grega. Desde então a história da teologia abunda em ilustrações de tentativas similares. Em nossos dias o ajuste do cristianismo a premissas marxistas deu origem a um sincretismo que pretende devolver ao evangelho sua dimensão social e política: a "teologia da libertação".⁷ Que esta teologia tenha encontrado seu laboratório na América Latina -um continente marcado pelo fermento revolucionário-, mostra eloqüentemente até onde a teologia é por vezes um reflexo da situação histórica.

Por outro lado, cada cultura também possui elementos positivos favoráveis à compreensão do evangelho. Com isto não quero dizer que os temas centrais da teologia se derivam da cultura, nem que esta determine a reflexão teológica de maneira absoluta. Minha tese é, antes, que cada cultura torna possível um enfoque do evangelho que traz à luz certas arestas que em outras culturas podem ter permanecido menos visíveis ou mesmo ocultas. Vistas nesta perspectiva, as diferenças culturais que tanto obstaculizam as comunicações interculturais tornam-se uma vantagem para a compreensão da multiforme sabedoria de

Deus: servem como canais de expressão de aspectos da verdade do evangelho que a teologia presa a uma cultura pode sobrepassar com demasiada facilidade. Eugene Rubingh ilustra este fato em seu artigo "*A forma africana do evangelho*"⁸ no qual mostra a "visão primordial"⁹, característica da cultura africana, coloca o africano numa condição privilegiada para entender que "cada um é parte do todo, e o reino abarca toda faceta, todo momento, todo ato".¹⁰

Até agora os textos de hermenêutica bíblica (praticamente todos escritos no Ocidente) têm muito pouco a dizer sobre a relação entre a interpretação da Palavra de Deus e o contexto cultural do intérprete. Com freqüência eles deixam a impressão de que a única cultura com a qual o intérprete tem algo a ver é a dos autores bíblicos; que de alguma maneira ele pode se abstrair de sua própria situação histórica a fim de fazer uma leitura "objetiva" do texto. Dir-se-ia que a própria hermenêutica, como geralmente concebida nos referidos textos, está condicionada pelo divórcio cartesiano entre o sujeito e o objeto que caracteriza a epistemologia no Ocidente e que desembocou no "cristianismo secular".¹¹ Urge uma recuperação da epistemologia do realismo bíblico, recuperação que dê o devido peso aos seguintes fatos relativos ao conhecimento de Deus revelado no evangelho:¹²

1. O conhecimento de Deus é pessoal e portanto inseparável da vida em comunidade. Ninguém conhece a Deus isoladamente do seu próximo. "Aquele que não ama não conhece a Deus, pois Deus é amor." (1 Jo 4.8) O evangelho inclui o propósito de Deus de eliminar a divisão entre os homens -a maldição ilustrada em Babel- e criar um novo homem caracterizado pela "unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus" - a nova humanidade prefigurada pela igreja de Pentecostes, composta por representantes "de todas as nações debaixo do céu" (At 2.5). A plenitude do conhecimento de Jesus Cristo não é propriedade de um setor da igreja numa cultura determinada: ela pertence à totalidade da igreja. Nas palavras de Eugene Ahner, "nossa compreensão do evangelho não será completa até que as pessoas de cada nação e cada cultura dêem expressão a esta fé".¹³

2. Nosso conhecimento de Deus é pessoal e portanto acontece no contexto de nossa existência corporal no mundo. O Deus que o

evangelho proclama é um Deus que entrou na história humana para colocar-se ao alcance dos homens e participar em todas as contingências da vida comum. A encarnação é uma negação de toda tentativa de chegar a Deus por meio do misticismo, do ascetismo ou da especulação racionalista: conhecemos a Deus por meio da Palavra que toma forma concreta em nossa própria cultura.

3. Nosso conhecimento de Deus é pessoal e portanto envolve tanto a emoção como a razão. A emoção também é parte constitutiva do homem feito à imagem de Deus. Por isso, se há lugar para a advertência contra a "fuga da razão", também há lugar para a advertência contra a fuga da paixão. Com demasiada frequência a teologia ocidental se reduz a uma análise fria, científica, desinteressada da verdade de Deus; ela carece de uma nota emotiva que coloque de manifesto que o amor do homem a Deus deve ser também com todo o coração. A contribuição teológica de outras culturas nas quais não se idealizou o cientista desapaixonado poderia ser o corretivo necessário.

Quando se toma devidamente em conta a influência que o contexto cultural do intérprete contemporâneo exerce em sua interpretação do evangelho, torna-se óbvio que mesmo no melhor dos casos esta é somente uma aproximação, mais ou menos exata, à mensagem revelada. O intérprete não tem acesso direto ao evangelho, tampouco pode penetrar no mundo dos autores bíblicos, subtraindo-se de sua própria situação histórica. Não obstante, o conhecimento do Deus que se revela no evangelho não lhe está vedado como um conhecimento pessoal nos termos que temos descrito e que é possível graças ao Espírito Santo, por cuja ação o evangelho se contextualiza.

A Comunicação do Evangelho

Nem a interpretação nem a comunicação do evangelho se realizam no vazio: realizam-se num contexto cultural e são por ele condicionados.

Qualquer pessoa acostumada a falar em público é consciente das dificuldades que coloca a comunicação ainda quando o orador e os ouvintes tenham uma cultura em comum. O fato é que as palavras não transmitem a mesma mensagem a todos os ouvintes. Cada ouvinte lhes

adscreve um significado segundo suas próprias definições, preconceitos, conceitos e experiências prévias. Não é de se surpreender que na comunicação haja tantos mal-entendidos!

O problema se complica na comunicação intercultural. Além dos obstáculos que envolve a mera tradução verbal de qualquer mensagem de um idioma para outro, estão as complexidades da transmissão desta mensagem de uma cultura com seus próprios padrões de pensamento e conduta, seu próprio processo cognitivo e estilo de aprendizagem, a outra cultura onde tudo ou quase tudo é diferente. Obviamente, para que haja comunicação não basta a simples transposição de significados dos termos de um idioma aos termos mais ou menos equivalentes do outro. Como assinalou Eugene A. Nida, para que haja comunicação se requer que o comunicante estabeleça uma relação efetiva entre a mensagem e o contexto cultural total.¹⁴

Se os elementos formais da comunicação - as circunstâncias, as técnicas e meios, e o papel que jogam os participantes - a facilitam ou obstruem, com maior razão a comunicação será afetada a nível de conteúdo pela aproximação epistemológica e pelos símbolos usados para transmitir a mensagem numa situação concreta. Onde não houver uma base conceitual comum entre o comunicante e o receptor, no melhor dos casos a mensagem do primeiro será reinterpretada pelo segundo e integrada à sua própria estrutura ideológica.¹⁵

A tomada de consciência do papel crítico que a cultura joga na comunicação é de particular importância quando se trata da comunicação intercultural do evangelho. Para isso há pelo menos três razões:

1. A encarnação é um elemento constitutivo do evangelho. Desde que a Palavra de Deus se fez homem, a única possibilidade quanto à comunicação do evangelho é aquela em que este se encarna na cultura para colocar-se ao alcance do homem como um ser cultural. Qualquer tentativa de comunicar o evangelho sem uma inserção prévia e profunda por parte do sujeito comunicante na cultura receptora é subcristã. Toda a Bíblia é um testemunho eloquente da intenção de Deus de se encontrar e dialogar com o homem em sua situação histórica concreta. Para isto aponta sua linguagem antropomórfica: Deus passeia no jardim do Éden no frescor do fim do dia; Deus tem olhos, mãos e pés; Deus se arrepende. Para isto aponta a ação do *Logos* que levantou sua tenda num ponto

definido do tempo e do espaço, como membro da nação judia. Para isto aponta a diversidade da ênfase na apresentação da mensagem apostólica, colocada em relevo, por exemplo, pelo estudo comparativo do sermão de Pedro no dia de Pentecostes e o de Paulo no Areópago de Atenas, ou dos evangelhos e das epístolas. Toda comunicação autêntica do evangelho se molda nesta comunicação bíblica que busca o ponto de contato com o homem dentro de sua própria cultura.

2. Sem uma tradução que vá, mais além das palavras, até uma inserção na matéria-prima da vida histórica na cultura receptora, o evangelho é uma fantasia. O evangelho envolve a proclamação de Jesus Cristo como Senhor da totalidade do universo e da existência humana. Se esta proclamação não se dirige a necessidades e problemas específicos dos ouvintes, como podem estes experimentar o senhorio de Jesus Cristo em sua situação concreta? Contextualizar o evangelho é traduzi-lo de tal maneira que o senhorio de Jesus Cristo não seja um princípio abstrato ou uma mera doutrina, mas o fator determinante da vida em todas suas dimensões, o critério fundamental com relação ao qual sejam julgados os valores culturais que estão no próprio cerne do homem. Sem esta contextualização, o evangelho será uma mensagem tangencial e até irrelevante.¹⁶

3. Para que haja uma resposta inteligente frente ao evangelho, seja positiva ou negativa, se requer uma comunicação efetiva, uma comunicação que leve a sério o ponto de contato da mensagem com a cultura dos ouvintes. Sem uma confrontação que encare os valores e modos de pensamento da cultura não há evangelização verdadeira. Nas palavras de David Hesselgrave, "a comunicação intercultural é tão complexa como a soma total das diferenças humanas".¹⁷ Se isto for verdade, a evangelização não pode ser reduzida à repetição de fórmulas doutrinárias traduzidas literalmente, cujo êxito tenha sido comprovado em outras latitudes. Para que a evangelização vá mais além do nível consciente e seu chamado seja mais que um convite ao consentimento intelectual, ela deverá incluir a contextualização do evangelho como um de seus elementos integrantes. Caso contrário, dará base a conversões espúrias ou a respostas negativas que refletirão mais uma comunicação irrelevante do que uma rejeição de Jesus Cristo.

Em conclusão, sem uma contextualização do evangelho não há comunicação real da Palavra de Deus. A comunicação do evangelho somente pode ser levada a cabo com referência à totalidade dos fatores culturais que intervêm na comunicação. Não é assunto de uma mera tradução literal, mas de uma interpretação que requer a direção do Espírito Santo.

II - O EVANGELHO NO TERCEIRO MUNDO

Um dos fatos mais sobressalentes de nosso tempo é que o evangelho de Jesus Cristo foi pregado praticamente em todas as nações da terra. O movimento missionário com base no Ocidente escreveu algumas das páginas mais gloriosas da história cristã. E em boa medida é graças a ele que a igreja hoje é uma comunidade mundial.

Não obstante, cabe perguntar: em que medida a extensão geográfica do evangelho foi acompanhada por sua encarnação nas múltiplas culturas humanas? Pode-se afirmar que os cristãos ao redor do mundo estão demonstrando que o evangelho é uma mensagem universal, cuja relevância não se limita ao mundo ocidental? Qual é a contribuição da igreja no Terceiro Mundo à tarefa de elaborar uma teologia que reflita o propósito de Deus de "que todos cheguemos à unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus"? No que segue, ensaiaremos uma breve resposta a estas perguntas, dando atenção particular à situação na América Latina.

Uma igreja sem teologia

Era durante uma conferência internacional sobre a comunicação do evangelho na América Latina. Na grande reunião estavam presentes várias centenas de líderes, todos eles comprometidos com a difusão da Palavra. Discutia-se, entre outros temas, a relação entre teologia e evangelização. Alguém observou que sem teologia a evangelização se torna proselitismo e a fé, ideologia. A resposta não se fez esperar: um evangelista de renome tomou a palavra para fazer o que ele indubitavelmente via como uma "defesa" da evangelização contra a teologia. "Que sentido tem investir tempo e energia na teologia, quando a demanda agora é pregar o evangelho?" Esta era sua resposta.

Este inesquecível episódio coloca em relevo um fato que não se pode

negar: a igreja na América Latina é uma igreja sem teologia. A afirmação é categórica e mal se pode esperar que seja aceita sem retificações. Em última análise -dirá alguém-, não se está pregando o evangelho, e não é a pregação por si só um discurso teológico? De fato, assim é. Em certo sentido, onde quer que se pregue as boas novas da salvação em Jesus Cristo, ali há teologia. A teologia está implícita na comunicação do evangelho, mesmo no nível mais elementar, e sem a primeira não pode existir a segunda. Se o evangelho não for teológico, então não será evangelho. Neste sentido também se pode dizer que "há teologia sem igreja, mas não pode haver igreja sem teologia".¹⁸ Ademais, não se deve pretender que a única teologia que merece este qualificativo seja a especulativa, escrita por algum teólogo fechado numa torre de marfim. Quem pretender isto fará bem em notar que na própria Bíblia a única teologia que se conhece é a teologia "funcional", a teologia forjada em meio à luta e para a luta. Nenhum dos escritores sagrados foi um teólogo profissional!

Quando afirmamos que a igreja na América Latina é uma igreja sem teologia, então não queremos negar a presença de uma teologia implícita nem lamentar a ausência de uma teologia especulativa. A afirmação somente tem sentido dentro do marco de uma análise mais profunda da função da reflexão teológica em relação com a vida e a missão da igreja. Como escreveu José Míguez, é o reconhecimento de que "a igreja cristã tem uma larga dívida com a América Latina: quatro séculos e meio de Catolicismo Católico Romano e um de Protestantismo produziram o mínimo de pensamento criador que estes povos têm direito a esperar daqueles que sustentam ter recebido a missão de anunciar a Palavra de Deus aos homens."¹⁹ Neste sentido, nossa afirmação sintetiza um fracasso da igreja quanto à sua responsabilidade em relação ao evangelho: a de refletir, na perspectiva da revelação de Deus, acerca do significado que esta tem aqui e agora, e em função da obediência a Jesus Cristo como Senhor nessa situação.

Com mais exatidão, diríamos que a igreja na América Latina é uma igreja sem reflexão teológica própria. Alguém duvida disso? Então que constate quanto de nossa literatura cristã é traduzida do inglês (e, ah, como são pobres muitas de nossas traduções!) e quão pouca é escrita por nós. Que veja quanto de nossa pregação se reduz a uma mera repetição de fórmulas doutrinárias mal-assimiladas, sem inserção em nossa própria

realidade histórica. Que observe como nossas igrejas, sem cerimônia, mantêm a coloração teológica das missões que as fundaram, e concebem o estudo teológico fundamentalmente como o estudo das peculiaridades doutrinárias das igrejas às quais remonta sua origem. Que examine o corpo docente e o programa de nossos seminários e institutos teológicos. Que passe em revista nossa hinologia e nossa "corinhologia". A análise de todos estes aspectos de nossa realidade eclesial mostrará que nossa "dependência teológica" é tão real e tão forte como a dependência econômica que caracteriza os países do Terceiro Mundo.

É bem verdade que os últimos anos viram o surgimento de um movimento teológico na América Latina que transbordou as fronteiras deste continente. Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo e José Miranda (todos eles autores católico-romanos) são nomes já familiares a muitos leitores na Europa e na América do Norte. Sem intenção de menosprezar sua contribuição, cabe no entanto fazer as seguintes observações relativas a eles: (a) Que o volume de sua produção é relativamente pequeno e seu impacto muito limitado para que alterasse de maneira significativa o quadro da igreja que acabamos de delinear. (b) Que mesmo que um setor das igrejas protestantes, na falta de uma teologia própria com a qual encarar a tarefa de contextualizar o evangelho, abraçou sua teologia, é altamente duvidoso que esta chegue a transcender amplamente o reduzido grupo de seus seguidores católico-romanos.²⁰

Se a igreja da América Latina -um continente tradicionalmente "cristão"- sofre de uma inveterada anemia teológica, não surpreende que o mesmo quadro se repita na Ásia e na África. Sem desconhecer o trabalho que alguns poucos pensadores estão realizando com vistas a dar expressão à fé cristã no contexto de sua própria cultura, é preciso dizer que o panorama total da igreja no Terceiro Mundo segue sendo o de uma igreja sem teologia. Wilbert R. Shenk de maneira alguma exagera quando afirma que "apesar de alguns sinais superficiais de êxito, o movimento missionário moderno falhou num nível mais profundo até hoje. A igreja que é o produto deste movimento histórico sofre um sério desarraigamento espiritual e intelectual".²¹

Não há nenhuma possibilidade de que esta situação mude enquanto a tarefa teológica das missões seja concebida em termos de exportação de teologias elaboradas no Ocidente. Especialmente nos campos da educação teológica e da literatura cristã, urge uma tomada de consciência do

dano que causa na igreja no Terceiro Mundo o contínuo bombardeio de formulações doutrinárias e "respostas cristãs pré-digeridas". Esta "mentalização" dos cristãos, freqüentemente apoiada pelo poder econômico,²² no mínimo retardará indefinidamente o desenvolvimento de igrejas autóctones, arraigadas em sua própria cultura e capazes de fazer sua própria contribuição teológica. Enquanto o evangelho não alcançar uma contextualização profunda na cultura local, aos olhos das pessoas desta cultura ele seguirá sendo uma "religião forânea".

Quando se avalia a obra missionária sediada no Ocidente, não na perspectiva das intenções expressas, mas na de seus resultados, a conclusão obrigatória é de que, no que diz respeito à formação de igrejas autóctones no Terceiro Mundo, a prática missionária está muito aquém da teoria. Sem consciência do papel da cultura tanto na interpretação como na comunicação do evangelho, os missionários em geral deram por sentado que sua tarefa é a de extrair a mensagem diretamente do texto bíblico e transmiti-la diretamente a seus ouvintes, sem mais nem menos. Sua atitude ajusta-se a uma aproximação simplista que não corresponde à realidade.

Esta é a atitude simplista por trás da objeção comum em círculos missionários contra qualquer sugestão relativa à necessidade de formular uma teologia evangélica na América Latina, Ásia ou África. "O que há com a teologia bíblica?" - se diz. "Não há necessidade de muitas teologias. Uma teologia é suficiente e satisfatória para todo o mundo". Esta é a aproximação à teologia que manteve a igreja no Terceiro Mundo em completa dependência dos modelos ocidentais de pensamento. É a aproximação que, em nome da ortodoxia, uma vez após outra impôs na igreja jovem as ênfases doutrinárias características dos fundadores das missões e cortou as raízes de uma reflexão criativa que calasse fundo nas culturas nativas. É, enfim, a aproximação que inadvertidamente está expandindo um cristianismo-cultura no qual os elementos bíblicos são combinados com elementos da filosofia grega²³ e da herança cultural europeu-americana.²⁴

A igreja do Terceiro Mundo carece de uma teologia que responda a suas próprias necessidades. Das missões ocidentais ela recebeu o evangelho reduzido e envolto numa roupagem cultural que oculta muito de seu poder transformador.²⁵ Esta é sua maior tragédia e seu maior desafio.

Causas desta situação

Seria muita pretensão querer explicar as razões que provocaram o déficit teológico que assola a igreja na América Latina. Temos que limitar-nos a sugerir duas que saltam aos olhos.

1. A contraposição entre evangelização e teologia. Já transcorreu quase um quarto de século desde que, durante a celebração da Primeira Conferência Evangélica Latino-Americana, o Dr. Gutiérrez Marín e o Dr. Marc Boegner, destacados representantes das igrejas latinas na Europa, apontaram para a ausência de teologia que caracterizava as declarações emanadas da assembléia. Mais de uma década depois, recordando o incidente, um escritor evangélico saía em defesa da "posição teológica dos evangélicos latino-americanos".²⁶ Ele esgrimia para tanto uma série de argumentos tendentes a mostrar que em nosso continente o essencial para a igreja é obter a conversão de homens e mulheres ao evangelho e que esta tradição é pelo menos tão válida como a do protestantismo europeu. Somos filhos -dizia- não da Reforma, mas do avivamento evangélico do século XVIII e de movimentos derivados dele. Nossa marca, conseqüentemente, é a evangelização, não a teologia nem a liturgia. Nossa origem explica nossa legítima ênfase na experiência versus a crença, na ação evangelizadora dos leigos versus a indiferença missionária das "igrejas históricas", nas "igrejas multitudinárias" versus as "igrejas segregadas". Os mesmos argumentos poderiam ter sido usados na Ásia ou na África.

Desde este episódio muita água passou por baixo da ponte. As mudanças que aconteceram no mundo são de conhecimento geral. O crescimento numérico do povo evangélico no Terceiro Mundo chamou a atenção dos técnicos em "crescimento da igreja". E, não obstante, essa defesa de "nossa tradição" feita pelo mencionado escritor ainda é, para muitos líderes evangélicos, tão válida hoje como quando foi redigida. Segundo eles, ainda estamos na "etapa da fé e da paixão evangelística". Seu desejo segue sendo o de continuar esta etapa "por muito tempo". Cabe perguntar se a ênfase unilateral na evangelização faz justiça tanto à Palavra de Deus como à situação da igreja de Cristo. Bem poderia ser que a manutenção de "nossa tradição" de origem "avivamentista" seja precisamente o maior obstáculo para o cumprimento da missão da igreja

DIRIGENTE

neste momento crítico da vida de nossos povos! Porque, no final das contas, que evangelho é este que pregamos, se nossa pregação não se nutre do estudo consciencioso da Palavra de Deus e da reflexão sobre seu significado em nossa situação concreta? Teremos tornado a fé cristã realmente algo nosso enquanto nos limitamos a repeti-la segundo fórmulas doutrinárias elaboradas em outras latitudes? Poderá haver uma evangelização realmente bíblica -uma apresentação de todo o conselho de Deus- sem reflexão teológica que busque a compreensão da pertinência do evangelho à totalidade da vida humana num contexto histórico definido?

A redução do evangelho que caracteriza o povo evangélico latino-americano é um reflexo da tradição que foi imposta pelo movimento missionário que lhe deu origem. E eu temo que haja pouca esperança de mudança enquanto a estratégia para o crescimento da igreja seguir sendo assunto de missionários "especialistas" na matéria, cujas teorias perpetuam o divórcio entre a evangelização e a teologia.

2. A concentração da obra evangélica no crescimento numérico. Em teoria, ninguém nega que o crescimento qualitativo da igreja é importante. A análise da situação, no entanto, mostra uma inegável concentração da obra evangélica na multiplicação do número de igrejas e de membros de igrejas como critério final para medir o crescimento da igreja. O dano que esta ênfase (esta "numerolatria", como a temos denominado em outro escrito) causou no Terceiro Mundo é incalculável. Além do execrável espírito de competição, que tem mais a ver com o sistema capitalista do que com a Palavra de Deus, ela fez com que quase todo o esforço de evangelização em nosso continente se transformasse na difusão de uma versão simplista do evangelho, de uma mensagem que exclui perenemente as dimensões mais amplas da fé, de um cristianismo-cultura que não percebe a necessidade de que a Palavra de Deus fale a partir de dentro da situação humana. O que interessa é multiplicar o número de "crentes", ainda que para isso seja necessário deixar de lado tudo o que não couber dentro de um esquema completamente individualista e ultramundano! A evangelização se transforma em técnica de "ganhar almas", para o que a reflexão teológica é desnecessária: basta o uso de métodos enlatados e fórmulas importadas de salvação.

Ademais, se o que importa é o crescimento numérico, a estratégia missionária terá que dar prioridade àqueles setores da população que

sejam mais "produtivos" em termos de conversões. Não haverá tempo para aquela gente que exige respostas elaboradas e mais ajustadas à situação histórica, respostas que pressupõem uma reflexão teológica. Não será esta uma das razões pelas quais se fez relativamente tão pouco entre os universitários e os intelectuais na América Latina?

Conseqüências do déficit teológico no Terceiro Mundo

Leopoldo Zea assinalou que na América Latina não há tempo para criar sistemas filosóficos, mas nem por isso se pode afirmar que não haja filosofia. "A filosofia, uma filosofia surgida frente à urgência das circunstâncias -diz ele-, é feita na vida pública, nos campos de batalha, nos destierros ou nos cárceres."²⁷ Seria desejável que um comentário similar pudesse ser feito a respeito da teologia na América Latina: que a teologia está sendo feita em resposta a situações concretas que a igreja encara no exercício de sua missão. Obviamente que, como já assinalai, a existência de uma "teologia implícita" é um fato que ninguém pode negar. Mas é igualmente inegável que, mesmo no nível elementar, a teologia que domina no "campo missionário" é geralmente um produto herdado de uma reflexão alheia à nossa própria situação, uma coleção de conteúdos mentais que guardam pouca relação com os problemas que o mundo subdesenvolvido coloca para a fé cristã. Quais são as conseqüências deste lamentável déficit teológico? Sugerimos três.

1. A falta de contextualização do evangelho nas culturas do Terceiro Mundo. Tanto na Ásia como na África, o cristianismo é uma religião étnica: a religião do homem branco. Na América Latina, por outro lado, ela cumpre a função de adorno cultural, do qual se pode prescindir sem maiores conseqüências. Tal como expressa Míguez Bonino: "Nem o Catolicismo Romano nem o Protestantismo, como igrejas, tiveram o arraigamento necessário na realidade humana latino-americana para iluminar um pensamento criativo. Em outros termos, ambas as igrejas permaneceram marginais à história de nossos povos."²⁸ Obviamente não se trata de que a mensagem do evangelho seja uma coisa aqui e outra acolá. Ela foi dada "de uma vez por todas" e sua proclamação será fiel na medida em que manifeste a permanência do dado revelado, seja aqui ou acolá.²⁹ Tampouco se trata da falta de uma "teologia

autóctone" caracterizada pelo folclórico e totalmente condicionada por nossa situação histórica. Menos ainda quiséramos uma teologia que em nome da contextualização do evangelho passasse por alto dos resultados de longos anos de investigação no campo das ciências bíblicas realizada por teólogos europeus ou norte-americanos. Seria ridículo pensar que no Terceiro Mundo necessitamos começar do zero, eliminando com uma só tacada a contribuição de outros para a nossa própria reflexão. O que é necessário, ao contrário, é uma teologia que, aproveitando os valores que há em qualquer estudo, seja qual for sua procedência, mostre a pertinência da revelação bíblica para nossa cultura, a relação entre o evangelho e os problemas que a igreja encara em nosso meio ambiente. Enquanto isso não acontecer, a Palavra de Deus será um *logos asarkos* (verbo desencarnado), uma mensagem que apenas tocará nossa vida tangencialmente. Esta é precisamente uma das mais trágicas conseqüências da carência de reflexão teológica entre nós: que o evangelho tem ainda um som estranho, ou não tem som algum, em relação com muitas das aspirações ou preocupações, problemas e inquietações, valores e costumes no Terceiro Mundo. É por isso que o protestante latino-americano de classe média (e suspeitamos que o mesmo se dê na Ásia e na África), em meio às urgentes necessidades materiais da maioria da população, pode adotar um estilo de vida que destoa totalmente da situação, sem perder a tranquilidade.³⁰ É por isso que por baixo de toda uma estrutura doutrinal, aceita a nível consciente, o africano pode manter incólumes suas tradições e costumes, ajustem-se eles à fé bíblica ou não.³¹

Aqueles que se opõem à contextualização do evangelho por temor ao sincretismo³² deveriam levar em consideração que é precisamente ali, onde não há uma reflexão consciente sobre a forma que a obediência ao Senhor Jesus Cristo deve assumir na situação concreta, que se possibilita que a conduta seja determinada pela cultura ao invés de ser regida pelo evangelho. Quando a atenção se concentra em formulações verbais ou nos aspectos externos da vida cristã com o propósito de fechar a porta de frente ao sincretismo, quase inevitavelmente ele se introduz pela porta dos fundos e produz um cristianismo-cultura que simplesmente assimila os valores do meio ambiente. Em cada esforço para comunicar o evangelho fazendo justiça ao contexto cultural, o perigo do sincretismo está presente. A alternativa, no entanto, não é o que Charles Kraft³³ denominou "extracionismo", onde o missionário trata de comunicar a

mensagem segundo seu próprio marco de referência, mas uma nova leitura do evangelho a partir de dentro da situação histórica concreta e sob a direção do Espírito Santo. Além do mais, não se pode esquecer que a aproximação "extracionista" que caracterizou o movimento missionário baseado nos Estados Unidos e na Europa não pôde evitar a persistência de elementos pagãos nas igrejas do Terceiro Mundo. Não há maneira de evitar os perigos inerentes à comunicação intercultural quando o ensino se reduz ao endoutrinação e sequer há consciência de que tais perigos existem.

2. A incapacidade da igreja para fazer frente às ideologias da moda. A igreja que não alimenta sua fé mediante a reflexão facilmente se torna vítima das ideologias. Ela carece de critérios para julgar respostas que são propostas em seu meio ambiente. O resultado é que ela se ajusta às circunstâncias do momento, e se converte em mantenedora do *status quo*, ou, ao contrário, está condicionada pela propaganda de uma ideologia de mudança e se deixa instrumentalizar, se deixa usar, inconscientemente. Creio que é precisamente nesta área onde reside o maior perigo de uma "igreja de massas" sem orientação teológica, como o é a da América Latina nesta conjuntura da história: o perigo de se deixar arrastar pelo vento que sopra, sem critérios para discernir o que o evangelho exige dela. Isto é particularmente válido para países (como Chile e Brasil) nos quais os políticos poderiam ver na igreja, dado o número de seus membros, uma força "a ser explorada" para seus próprios interesses. Sem teologia -sem um ponto de referência em relação ao qual se possa criticar as ideologias- a igreja acaba sendo absorvida pelo mundo.³⁴ Não é isto o que se vê, por exemplo, no caso de jovens criados sob o evangelho que, quando começam a pensar no significado concreto do discipulado cristão, se acham incapazes de responder à leitura da realidade que seus amigos marxistas lhes propõem? (Faço alusão ao marxismo porque neste momento ele é a ideologia com maior alcance "missionário" na maior parte dos países latino-americanos.) É urgentemente necessário que tenhamos um arcabouço teológico que nos ajude a avaliar os vários modos de interpretar nossa situação (ou de mudá-la) sem cair na sacralização de nenhuma ideologia, seja de direita ou de esquerda.

3. A perda da segunda e terceira gerações "evangélicas". O

fenômeno é comum. Eu o constatei em toda a América Latina. Acontece especialmente com os estudantes. Gente que foi formada em lares evangélicos, mas que hoje não tem nada a ver nem com o evangelho nem com a igreja. Por quê? Dizer que "o mundo os absorveu porque amavam mais as trevas que a luz" não é suficiente. Uma contribuição valiosa que alguns dos muitos "sociólogos" que hoje se dedicam a estudar o "fabuloso crescimento da igreja no Terceiro Mundo" poderiam fazer à missiologia seria a inclusão, em seus estudos, de uma investigação não somente dos que entram, mas também dos muitos que saem da igreja. Com base na simples observação, suspeitamos que o estudo mostraria pelo menos dois dados: (a) que o número dos "evangélicos" de segunda e terceira gerações que se afastaram nos últimos dez ou quinze anos sobe a várias centenas; (b) que em muitíssimos casos (seria temeroso sugerir um percentual) a razão da separação foi uma crise de fé devida à ausência de base teológica e da vivência de Cristo que a teologia busca. Aquele jovem cujos conhecimentos bíblicos não superam o nível da escola dominical, cedo ou tarde perceberá que seu esquema de cristianismo se rompe, que sua fé não tem fundamento para suportar o peso de toda a problemática que a vida em sociedade lhe coloca. Não deve surpreender que vários dos líderes jovens que participam nas guerrilhas em alguns de nossos países procedam de lares evangélicos. O que a igreja não deu a eles em termos de propósito para a vida e de uma perspectiva para entender a história, eles encontraram em um ideal secular que acaba por devorar sua fé "ambiental". Já o disse Juan A. Mackay: "Necessitamos educar os cristãos teologicamente, explicando-lhes a dimensão total da fé cristã da forma que lhes seja mais inteligível. E, se não fizermos isto, corremos o risco de que, sobretudo a juventude, se apaixonem por outras filosofias de vida."³⁵

III - RUMO A UM EVANGELHO CONTEXTUALIZADO

Uma fotocópia de alguma teologia elaborada na Europa ou na América do Norte jamais poderá satisfazer as necessidades teológicas da igreja no Terceiro Mundo. Agora que a igreja se transformou numa comunidade mundial, chegou o momento de que a universalidade do evangelho se manifeste em termos de uma teologia que não esteja atada a nenhuma cultura em particular, mas que mostre a multiforme sabedoria

de Deus. Se se reconhece amplamente que "os apêndices culturais europeus e norte-americanos do evangelho se converteram numa carga cada vez mais pesada para aqueles que se sentem chamados a levar a mensagem de Cristo a povos de tradições não européias",³⁶ então está na hora de fazer algo a respeito. A tarefa teológica já não pode ser considerada como tarefa de um setor da igreja: deve ser concebida como a tarefa de toda a igreja em busca da "unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus".

Pautas para uma teologia evangélica renovada

O presente momento histórico coloca um desafio aos cristãos em todo o mundo: o desafio de calar fundo nas Escrituras a fim de extrair a luz com que elas podem iluminar os problemas de hoje, pela ação do Espírito Santo. Para que o evangelho não seja somente aceito intelectualmente, mas também vivido, ele necessariamente deverá tomar forma dentro de nosso próprio contexto cultural. O papel da teologia é interpretar e esclarecer a Palavra de Deus com vistas à obediência a Jesus Cristo na situação histórica. Em outras palavras, a teologia é um instrumento para a contextualização do evangelho. E, para que ela cumpra sua função, deve ter como base a revelação bíblica, deve ser elaborada num contexto histórico definido e deve ter como meta a obediência ao Senhor Jesus Cristo hoje. Conseqüentemente, ela deve levar em consideração as seguintes pautas:

1. A base da teologia é a Palavra de Deus. Deus falou em Jesus Cristo e o que ele disse através dele (incluindo sua pessoa e sua obra) é o tema central das Sagradas Escrituras. A Palavra de Deus foi "escriturada" e como tal exerce, pela ação do Espírito Santo, uma função normativa, absolutamente imprescindível, com relação à reflexão teológica. Sem esse controle da Palavra e do Espírito que opera por meio da Palavra, a teologia se torna sabedoria humana. Uma simples projeção do homem. Antropologia.

A normatividade da Palavra, para ser mais que uma simples teoria, implica em seriedade na tarefa exegética. É absurdo ter a pretensão de poder prescindir na exegese, em nome do "autóctone", das ferramentas básicas que a erudição bíblica desenvolvida na Europa ou na América do

Norte tenha colocado a nosso alcance.

2. O contexto da teologia é a situação histórica concreta. A "teologia pura", produzida numa torre de marfim, está aparentada mais com o escolasticismo do que com a Bíblia. A reflexão teológica não é basicamente um exercício intelectual, mas uma descoberta da vontade de Deus, relacionada com a prática da verdade em uma situação histórica específica. O estudo bíblico não é tanto uma questão de assimilação de informação como de discernimento do propósito de Deus numa situação de compromisso concreto. Jesus disse: "Se alguém quiser fazer a vontade dele, conhecerá a respeito da doutrina, se ela é de Deus ou se eu falo por mim mesmo." (Jo 7.17)

3. O propósito da teologia é a obediência ao Senhor Jesus Cristo. Já o dissemos antes e repetimos agora: a única teologia que a Bíblia conhece é uma teologia "funcional", é teologia que se faz em função da realização do propósito de Deus por meio de seu povo. E a teologia evangélica nunca poderá, portanto, prescindir de uma nota pastoral. Em certo sentido, ela é uma homilia ou uma pastoral na qual Deus se comunica a nós como o Deus que nos usa como luz no mundo e sal da terra. Isso implica que a teologia não pode ficar com o indivíduo e sua problemática, mas necessita ir mais além, e discernir a vontade de Deus com relação ao mundo no qual a igreja está chamada a viver o evangelho.

A igreja e a contextualização do evangelho

Em última análise, a contextualização do evangelho é possível pela ação do Espírito Santo no povo de Deus. Na medida em que a Palavra de Deus se encarna na igreja, o evangelho toma forma na cultura. E isto reflete o propósito de Deus: a intenção de Deus não é que o evangelho se reduza a uma mensagem verbal, mas que se encarne na igreja e, através dela, na história. Aquele Deus que sempre falou aos homens a partir de dentro da situação histórica designou a igreja como o instrumento para a manifestação de Jesus Cristo em meio aos homens. A contextualização do evangelho jamais pode ser levada a cabo independentemente da contextualização da igreja na história.

Não obstante, para que a igreja revele Jesus Cristo no plano da

história, ela primeiro deve experimentar a realidade da morte de Cristo com referência à cultura humana. Com palavras de Hans Bürki, "a primeira operação decisiva do evangelho ao colocar o homem-cultura frente a Deus é libertá-lo do cordão umbilical de sua cultura".³⁷ Em termos práticos isto significa que a totalidade da vida humana (inclusive os modelos de pensamento e conduta, os valores, hábitos e papéis) deve ser submetida ao juízo da Palavra de Deus, de maneira que somente o que for digno de Cristo permaneça e alcance sua plenitude. Morrer com Cristo é morrer para nossa própria cultura e, conseqüentemente, reconhecer mais objetivamente os condicionamentos que ela exerce sobre nós, a fim de aprender a apreciar os valores de outras culturas alheias à nossa. Somente assim podemos ver a relevância do evangelho para a vida humana em qualquer cultura e, por extensão, a glória do Cristo ressurreto que transforma a cultura.

A igreja realmente autóctone é aquela que, em virtude da morte e ressurreição de Cristo, encarna o evangelho dentro de sua própria cultura. Adota um estilo de vida, pensamento e ação em que seus próprios padrões culturais sejam transformados e realizados plenamente pelo evangelho. Em certo sentido, o meio através do qual Cristo toma forma numa cultura dada é a personificação cultural de Cristo. A tarefa da igreja não é a extensão de um cristianismo-cultura por todo o mundo, mas a encarnação do evangelho em cada cultura. A obra missionária, portanto, deve estar orientada para a formação daquilo que Charles H. Kraft³⁸ denominou "igrejas de equivalência dinâmica", comparáveis -segundo ele- às traduções dinâmicas da Bíblia (como a Versão Popular em castelhano e a Bíblia na Linguagem de Hoje em português). As igrejas do Terceiro Mundo que permanecem presas à cultura ocidental são "traduções literais", alienadas de sua própria cultura. Elas reduzem a fé cristã a uma conformidade exterior com palavras e categorias transferidas de outras culturas. A igreja autóctone é uma "tradução dinâmica" que produz em seu próprio meio ambiente o mesmo tipo de impacto que a igreja primitiva produziu no mundo greco-romano. Ela usa as formas da cultura local, mas transforma-as em meios de expressão da fé cristã.

O evangelho pode ser contextualizado somente por meio de "igrejas de equivalência dinâmica". E tais igrejas são as que podem gerar uma teologia evangélica que reflita a multiforme sabedoria de Deus.

A contextualização do evangelho não consistirá numa adaptação de

uma teologia já existente a uma cultura dada. Não será meramente o resultado de um processo intelectual. Não será auspiciada por um benevolente paternalismo missionário, cuja intenção seja ajudar a igreja jovem a selecionar os elementos culturais de sinal positivo. A contextualização do evangelho somente poderá ser um dom da graça de Deus, concedido a uma igreja que se esforça para colocar a totalidade de sua vida sob a soberania de Jesus Cristo em sua situação histórica. Mais do que um milagre natural, a encarnação é um milagre da graça de Deus.

1. Paul MINEAR. *Eyes of faith*. Londres: Lutterworth, 1948, p. 181. Para uma ampliação do tema, ver o artigo "A Bíblia hoje" na revista *Certeza*, (42):56-59, jan.-mar. 1971.
2. HOLMES. *Faith seeks understanding: A Christian approach to knowledge*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1971, p. 135.
3. Sobre o problema da tradição como uma forma de mundanidade da igreja, ver F. F. BRUCE. *Tradition old and new*. Exeter: Paternoster, 1970, p. 163-74. Apesar da afirmação feita acima, não se deve esquecer o argumento de Richard Niebuhr de que no desenvolvimento do denominacionalismo os fatores teológicos são secundários aos fatores étnicos, sociais, econômicos e culturais. Cf. *The social sources of denominationalism*. Hamden: The Shoe String Press, 1954.
4. James D. SMART. *The strange silence of the Bible in the Church: A study in Hermeneutics*. Londres: SCM Press, 1970, p. 53-54.
5. Inclusive o uso das ferramentas "científicas" para a exegese está condicionado pelo contexto cultural do intérprete. Assim, por exemplo, a voz média do grego pode ser traduzida diretamente ao espanhol, mas não ao inglês.
6. Cf. MICKELSEN. *Interpreting the Bible*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1963, p. 65s.
7. Este juízo não pode ser aplicado a toda a teologia da libertação globalmente. Cf. meu artigo "Una nueva manera de hacer teología". *Misión*, (1):20-23, jan.-mar. 1982, e "La teología de la liberación: una evaluación crítica". *Misión*, (2):16-21, abr.-jun. 1982.
8. Eugene RUBINGH. *The African shape of the Gospel*. In: *His*, (33): 9ss, out. 1972.
9. A expressão pertence a John V. Taylor e serve como título de seu livro *The primal vision: Christian presence amid African religion*. Filadélfia: Fortress Press, 1963, no qual o autor mostra que para o africano o universo e a vida humana formam um todo cuja harmonia deve ser preservada a todo custo.
10. John V. TAYLOR. Op. cit., p. 13.

11. Sobre este ponto, ver BLAIKIE. *Secular Christianity and the God who acts*. Londres: Hodder and Stoughton, 1970.
12. As teses que seguem derivam-se da discussão de Holmes sobre a natureza do conhecimento pessoal em *Faith seeks understanding*, p. 125-31.
13. Reação à palestra de R. Pierce BEAVER. *La imagen misionera de hoy*. In: John T. BOBERG e James A. SCHERER. *Mission in the 70's*. Chicago: Chicago Cluster of Theological Schools, 1972, p. 47.
14. Eugene A. NIDA. *Message and mission: The communication of the Christian faith*. Nova Iorque: Harper, 1960, p. 171-88. David J. Hesselgrave enumera sete aspectos da cultura no contexto dos quais cada mensagem é "codificada" e interpretada: o conceito do mundo, o processo cognitivo, a forma lingüística, o padrão de conduta, os meios de comunicação, a estrutura social e as motivações (*Dimensiones de la comunicación intercultural*. In: *Practical Anthropology*, (19): 1ss, jan.-fev. 1972).
15. Cf. Charles KRAFT. *Factores ideológicos en la comunicación intercultural*. In: *Missiology: An international review*. (2):295-312, jul. 1974.}
16. Jacob A. Loewen concorda que, para que a mensagem seja relevante, ela deve dirigir-se a necessidades específicas na cultura, mas observa corretamente que "a mensagem realmente relevante não somente fala à necessidade imediata, mas a uma variedade de problemas práticos. Como a verdadeira mensagem de Deus, ela proverá uma nova e renovada razão de ser tanto para o indivíduo como para a sociedade." (*La iglesia: autóctona y ecuménica*. In: *Practical Anthropology*. (11): 244, nov.-dez. 1964).
17. David HESSELGRAVE, Op. cit., p. 1.
18. Lamberto SCHUURMAN. *El cristiano, la iglesia y la revolución*. Buenos Aires: La Aurora, 1970, p. 87.
19. José MIGUEZ BONINO. Prólogo. In: Rubem ALVES. *Religión: opio o instrumento de liberación*. Montevideo: Tierra Nueva, 1968, p. I.
20. Deve-se esclarecer aqui que, antes da teologia da libertação, germinou no campo protestante uma teologia aparentada com ela, da qual seria possível afirmar que foi a primeira tentativa de teologizar a partir da situação latino-americana. Sua influência foi muito limitada e praticamente desapareceu nos últimos anos. Para uma crítica desta teologia, ver meu ensaio "Iglesia y Sociedad en América Latina" (René PADILLA (ed.). *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*. Buenos Aires: Certeza, 1974, p. 119-47). Desde que escrevi este ensaio, em 1975, houve uma surpreendente explosão teológica em círculos católico-romanos na América Latina, especialmente no Brasil. A influência dos teólogos da libertação se fez sentir amplamente nas comunidades de base, cuja multiplicação é um dos desenvolvimentos mais significativos na Igreja Católica Romana atualmente. Os evangélicos conservadores nesta região do mundo, ao contrário, continuam dependendo quase totalmente de teologias importadas. Calculo que menos de 3% de todos os livros publicados por editoras evangélicas em castelhano e português são escritos por autores latino-americanos.
21. Wilbert R. SHENK. *La teología y la tarea misionera*. In: *Missiology: An international review*. (1): 296, jul. 1973.
22. A vinculação do movimento missionário com o poder do Ocidente é um tema que ultrapassa os limites deste estudo. Basta aqui mencionar que com demasiada frequência

as missões usaram seu poder econômico para impor seus programas de educação teológica e literatura e, conseqüentemente, sua teologia. Enquanto o poder de decisão estiver nas mãos de missionários ou (o que é pior) dos executivos das missões, não há nenhuma possibilidade de que as igrejas no Mundo dos Dois Terços se desenvolvam como igrejas realmente autóctones. Suas necessidades seguirão sendo definidas a partir de fora de sua situação e o labor missionário seguirá sendo conduzido tal qual nas grandes empresas. Obviamente, o problema teológico é inseparável do problema do poder. Sobre a relação entre as missões e o domínio colonial ocidental, ver o artigo escrito por Jacó Loewen "Evangelización y cultura" (*Certeza*, (58): 42-46, abr. jun. 1975).

23. Sobre a questão da imortalidade da alma, como um exemplo dos elementos da filosofia grega que ingressaram na teologia cristã ocidental na época inicial da história da igreja, ver Oscar CULLMANN. *Immortality of the soul or resurrection of the dead? The witness of the New Testament*. Londres: The Epworth Press, 1955. Outro exemplo é o dualismo entre a matéria e o espírito que se dá por sentado na doutrina da imortalidade da alma. É um fato que a própria metodologia teológica que o missionário ocidental levou consigo ao resto do mundo não é derivada da própria estrutura da fé cristã, estreitamente vinculada com a tradição hebréia, mas da filosofia grega.

24. A epistemologia racionalista, o individualismo, o pragmatismo, o materialismo e a atomização da realidade são características que freqüentemente estão refletidas na teologia e no labor missionário baseados no mundo ocidental.

25. Cf. Samuel ESCOBAR. *Una teología evangélica para Iberoamérica*. In: Pero SAVAGE (ed.). *El debate contemporáneo sobre la Biblia*. Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1972, p. 17ss.

26. Adam F. SOSA. *Algunas consideraciones sobre la posición teológica de los evangélicos latinoamericanos*. In: *Pensamiento Cristiano*, (8):232-41, mar. 1961. O mesmo divórcio entre a evangelização e a teologia que se detecta neste artigo subjaz à observação de que nos "assuntos cruciais" que preocupam a igreja na América Latina se relacionam com "a comunicação efetiva do evangelho" e não com "as ênfases teológicas européias e norte-americanas acerca do cristianismo secularizado", na obra de W. R. READ et alii. *Latin American Church Growth*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1969, p. 351. É paradoxal que esta observação não apareça num estudo teológico da comunicação do evangelho escrito numa perspectiva latino-americana, mas num tratado pragmático representativo da missiologia norte-americana.

27. Leopoldo ZEA. *Sentido de la filosofía en Latinoamérica*. In: *Revista de Occidente*, (38):208, maio 1966.

28. José MIGUEZ BONINO. Op. cit., p. I-II. Sobre a natureza forânea do cristianismo na África, depois de muitos anos de trabalho missionário, ver o artigo de Dean S. Gilliland, "El concepto autóctono en África" (*Missiology: an international review* (1): 343-56, jul. 1973).

29. No ensaio "Que é o evangelho?" (ver acima), tratei de estabelecer o conteúdo do evangelho a partir da revelação bíblica. A normatividade das Escrituras é um fator de controle sem o qual o evangelho perde toda a especificidade. Para uma ampliação do tema, ver meu ensaio "La autoridad de la Biblia en la teología latinoamericana" (Pero

SAVAGE (ed.). *El debate contemporáneo sobre la Biblia*. Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1972, p. 123ss).

30. Cf. Charles DENTON. *La mentalidad protestante: un enfoque sociológico*. In: René Padilla (ed.). *Fe cristiana y latinoamérica hoy*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1974, p. 67-79. O problema da falta de assimilação do evangelho na vida, obviamente, não se limita à classe média. Em seu estudo das atitudes características da comunidade protestante na cidade do México, William L. Wonderly e Jorge Lara-Braud consideram que uma de suas descobertas mais notáveis foi que "as diferenças quanto a atitudes morais e sociais básicas entre evangélicos e não-evangélicos não são tão notáveis como geralmente os primeiros aceitam como um fato." (*Los evangélicos somos así? México*: Casa Unida de Publicaciones, 1964, p. 53).

31. O mesmo fenômeno se registra entre os indígenas na América Latina, como assinalou Samuel Ruiz García em "La encarnación de la iglesia en culturas indígenas" (*Missiology: An international review* (1):21-27, jul. 1973). Ruiz García afirma que "a religião sanduíche", com seu conteúdo pagão e sua aparência cristã, é resultado de um trabalho missionário que falhou quanto à apresentação do evangelho em termos que falem às verdadeiras ansiedades e inquietações das pessoas em seu ambiente cultural (p. 21).

32. Sobre a distinção entre contextualização e sincretismo, ver Eugene A. NIDA. Op. cit., p. 185-86.

33. Cf. Charles KRAFT. *Factores ideológicos en la comunicación intercultural*. In: *Missiology: An international Review*. (2):304, jul. 1974.

34. Uma ilustração eloqüente do lugar que a teologia desempenha na resistência da igreja ao condicionamento social é dado pela "Igreja Confessante" em sua luta contra o nacional-socialismo na Alemanha de Hitler. Em palavras de E. H. Robertson, a resistência cristã a Hitler "requeria uma compreensão da fé cristã, uma cuidadosa discriminação entre o importante e o trivial. Aqueles que resistiam tinham que saber que valia a pena morrer." (*Christians against Hitler*. Londres: SCM Press, 1962, p. 9).

35. John A. MACKAY. *Realidad e idolatría del cristianismo contemporáneo*. Buenos Aires: La Aurora, 1970, p. 25.

36. Warren J. ROTH. *La edificación de la iglesia universal sobre fundamentos culturales locales*. In: John T. BOBERG e James A. SCHERRER (ed.). *Mission in the 70's*. Chicago: Chicago Cluster of Theological Schools, 1972, p. 86.

37. Hans BÜRKI. *El evangelio y la cultura*. The Gospel today. Londres: IFES, 1975.

38. Charles H. KRAFT. *La iglesia como equivalencia dinámica*. In: *Missiology: An international review*. (1):39-57, jul. 1973.

Capítulo 5

Cristo e Anticristo na Proclamação do Evangelho*

A simples menção do anticristo coloca-nos frente a um difícil problema de interpretação bíblica. Quem (ou quê) é o anticristo? Desde os primeiros séculos da história da igreja, muitos conceberam-no como um personagem apocalíptico, cuja aparição na história precederá à segunda vinda de Cristo. Atualmente circulam na América Latina várias versões modernas desta interpretação, cada uma delas pretendendo ser a única sustentável. Já é passado (ou está sendo) o tempo em que o anticristo era identificado ou como o Papa¹ ou como Lutero ou como outros reformadores. Hoje, o anticristo encontra o seu lugar em certos esquemas de interpretação literal em termos de um futuro ditador mundial que, junto com os seus exércitos, fará frente a Cristo na batalha do Armagedon, ou é uma figura representativa de um apocalipsismo judeu totalmente obsoleto.

No presente estudo não pretendemos possuir a chave para compreender todas as afirmações que o Novo Testamento faz a respeito do anticristo. Preferimos deixar em suspenso a resposta às perguntas que faz a escatologia futurista, não porque creiamos que sejam destituídas de importância, mas porque (além de duvidar de nossa competência para respondê-las) as consideramos alheias ao tema proposto. Deixando de lado estas perguntas, concentraremos a atenção no sentido que a proclamação do evangelho tem com relação ao conflito representado pelo binômio Cristo-anticristo. Na primeira parte, resumiremos o ensinamento do Novo Testamento sobre o anticristo, destacando aquilo que, a nosso parecer, é claro em vista do estudo dos textos. Na segunda parte, nos esforçaremos para discernir os sinais dos tempos na situação latino-americana. Na terceira parte, finalmente, sugeriremos algumas con-

*N.T. Este capítulo apareceu em *O presente, o futuro e a esperança cristã* (Principais palestras do CLADE II). São Paulo: ABU Editora, s.d., de onde nos foi gentilmente autorizado reproduzi-lo.

seqüências de toda reflexão prévia para a evangelização em nossa situação.

I - O ANTICRISTO NO NOVO TESTAMENTO

Para explicar a origem da figura do anticristo geralmente se recorre à literatura apocalíptica e pseudoepigráfica do período intertestamentário e do primeiro século da nossa era. Não podemos nos deter aqui para analisar esta questão de interesse particular dos estudiosos das origens das religiões. Limitamo-nos a observar que as coincidências entre o anticristo do Novo Testamento e certas figuras míticas, que aparecem em livros como *IV Esdras*, *o Testamento dos Doze Patriarcas*, *o Livro dos Jubileus*, *a Assunção de Isaias* e *os Oráculos Sibilinos*, mostram que a figura neotestamentária germinou num terreno no qual a expectativa do fim do mundo, enraizada nas profecias do Antigo Testamento, mesclava-se com uma apreciação negativa dos acontecimentos históricos contemporâneos.

Muito mais óbvia é a conexão do anticristo no Novo Testamento com a profecia de Daniel, a qual será colocada em evidência ao examinarmos as várias passagens neotestamentárias relacionadas com o tema (Mc 13; 2 Ts 2.1-12; Ap 13; 1 Jo 2.18-29; 4.1-6; 2 Jo 7).²

Marcos 13

O "pequeno apocalipse" de Marcos 13 (par. Mt 24 e Lc 21) faz referência ao "abominável da desolação" (v. 14), cuja aparição coincidirá com um período de sofrimento sem paralelo na história. Trata-se da descrição de uma pessoa que encarna a mais repugnante idolatria. A terminologia deriva-se diretamente de Daniel 9.27, 11.31 e 12.11, textos que têm como pano de fundo a profanação do templo de Jerusalém, cometida por Antíoco Epífanes, que o transformou em um centro de adoração a Zeus olímpico, de quem o tirano pretendia ser uma manifestação terrena (ano 167 a.C.). No contexto de Marcos 13, a referência ao "abominável da desolação" poderia estar vinculada à queda de Jerusalém (70 d.C.) quando as legiões romanas rodearam a cidade com os seus estandartes adornados com a águia imperial tão abominada pelos nacio-

nalistas judeus.³ Um curioso dado gramatical, porém,⁴ sugere que a abominação é uma pessoa, de quem se diz que ocupa o lugar onde não deve estar (*estékota opou ou dei*, v. 14), isto é, o lugar que pertence a Deus. Esta última qualificação coincide com a do anticristo em 2 Tessalonicenses 2.4, que chega "a ponto de assentar-se no santuário de Deus, ostentando-se como se fosse o próprio Deus".

Outro elemento importante em relação à vinda do anticristo em Marcos 13 é a referência aos falsos profetas (*pseudoprofétaí*) e aos falsos cristos (*pseudocristoi*), que farão sinais e milagres "para enganar, se possível, os próprios eleitos" (v. 22; cf. v. 6). Até que ponto a ação destes mestres do engano é inspirada diretamente pelo anticristo não é explicado na passagem. Porém, é óbvio que faz parte de um complexo quadro de rebelião contra Deus e de apostasia geral que precederão a vinda de Cristo e que terão a sua expressão máxima no anticristo.

2 Tessalonicenses 2.1-12

Não é difícil comprovar que a imagem paulina do anticristo é derivada do perfil das visões apocalípticas do profeta Daniel. Notemos os seguintes conceitos paralelos:

2 Tessalonicenses 2.1-12	Daniel
- "a apostasia" (v. 3); "(...) e com todo engano de injustiça aos que perecem (...)" (v. 10).	- "Por sua astúcia nos seus empreendimentos fará prosperar o engano (...)" (8.25); "Aos violadores da aliança ele com lisonjas perverterá (...)" (11.32); "(...) e aos que o reconhecerem multiplicar-lhes-á a honra (...)" (11.39);
- "homem da iniquidade" (<i>anomias</i> , sem lei) (v. 3);	- "(...) e cuidará em mudar os tempos e a lei" (7.25).
- "(...) o qual se opõe e se levanta contra tudo que se chama Deus, ou objeto de culto, a ponto de assentar-se no santuário de Deus, ostentando-se como se fosse o próprio Deus." (v. 4)	- "(...) daquele chifre que tinha olhos, e uma boca que falava com insolência (...)" (7.20); "Proferirá palavras contra o Altíssimo (...)" (7.25); "O bode se engrandeceu sobremaneira (...)" (8.8); "Este rei fará segundo a sua vontade, e se levantará e se engrandecerá sobre todo deus (...)" (11.36).

- "o filho da perdição" (v. 3); "(...) a quem o Senhor Jesus matará com o sopro de sua boca, e o destruirá pela manifestação de sua vinda." (v. 8)

- "(...) mas será quebrado sem esforço de mãos humanas." (8.25)

No contexto de 2 Tessalonicenses 2, o anticristo é uma figura escatológica, cuja manifestação (seu *apocalypsis*, v. 3,6) precederá a segunda vinda de Cristo.

A sua própria vinda (*parusia*, v. 9) é um sinal da *parusia* (a segunda vinda de Cristo). Ela não aconteceu ainda, segundo o apóstolo, e, conseqüentemente, seus leitores não devem deixar-se enganar com a idéia de que "o dia do Senhor" venha a acontecer de imediato ou, ainda, quem sabe já tenha acontecido (v. 3). Porém, "o mistério da iniquidade já opera" (v. 7), já há sinais que antecipam o apocalipse do antimesias. É óbvio que o fim se aproxima.

Das várias descrições do anticristo nesta passagem surge o retrato de um personagem sinistro. Não se trata de uma encarnação de Satanás, mas de um homem investido de poderes satânicos que o capacitam a realizar obras sobrenaturais. Seus sinais e prodígios são "da mentira" (v. 9), não porque careçam de realidade, mas porque servem para enganar (v. 10-11). Eles são a contrapartida dos milagres realizados pelo poder de Jesus Cristo; são os antimilagres que acompanham a difusão do erro, como os milagres de Cristo acompanham a difusão do evangelho. Toda a obra do anticristo é uma paródia da obra de Jesus Cristo, com a qual o "homem da iniquidade" (o "sem-lei") fomenta a mentira. A intenção do anticristo, porém, vai além de ser um pseudomesias, suplantando a Cristo; sua intenção é ocupar o lugar que corresponde a Deus, "como se fosse o próprio Deus" (v. 4). Sua ação projeta, assim, a pretensão mais abominável que se possa conceber: a pretensão ao culto universal. Por isso ele "se opõe e se levanta contra tudo que se chama Deus, ou objeto de culto" (v. 4). "Os plágios adotados são, em essência, somente ferramentas para estabelecer confessadamente um programa abertamente não-messiânico, um programa que não somente carece objetivamente, mas que quer prescindir de todo reconhecimento e aspiração cristãs. O homem da iniquidade é um indivíduo irreligioso, anti-religioso e antimesiânico por excelência".⁵ O anticristo é, assim, a manifestação suprema da rebeldia humana contra Deus, manifestação com a qual culminará a história do pecado iniciada no Éden.

Certos dados relativos ao anticristo contidos nesta passagem sugerem, à primeira vista, que a sua oposição a Cristo se dá fundamentalmente no plano moral e religioso: faz-se passar por Deus e seduz os seus seguidores com seus sinais e prodígios mentirosos. A sua vinda é a causa da "apostasia" (v. 3), do abandono em massa da fé cristã que, por sua vez, culmina com a aceitação da "mentira" (v. 11) por parte daqueles que estão no caminho da perdição (v. 10). Mas está claro que o cenário no qual o transgressor (o homem sem lei) atua é tão amplo e que sua pretensão é tão absoluta, que nenhum aspecto da vida humana pode ficar fora de suas exigências. Trata-se de um poder totalitário disposto a organizar o mundo e a vida sob um governo que é a própria negação do reino de Deus. Trata-se de um falso deus que estabelece uma ordem política, um império, baseado na mentira.

A exegese de 2 Tessalonicenses é incapaz de responder várias questões que poderiam ser feitas a respeito do anticristo. Nada se diz, por exemplo, sobre onde o tétrico personagem fará a sua aparição. É evidente que os leitores originais haviam recebido de Paulo, anteriormente à carta, certa informação que os ajudaria a entender o que o apóstolo dizia, mas que nós desconhecemos. "Não vos recordeis de que, ainda convosco, eu costumava dizer-vos estas coisas?" (v. 5), pergunta-lhes o apóstolo. E acrescenta: "E, agora, sabeis o que o detém (*to katecon*)" (v. 6); "(...) e aguarda somente que seja afastado aquele que agora o detém (*ho katecón*)" (v. 7). Dada a nossa distância cronológica e geográfica, ignoramos o quê e quem detém o anticristo. Entendemos somente que para Paulo há algo e alguém que está dilatando o advento do Homem de Pecado, alguém que terá de ser afastado a fim de que logo, de imediato (*tote*), aquele se manifeste e seja destruído por Jesus Cristo "com o sopro de sua boca" (v. 8). Com o juízo de Deus, que cairá sobre "o filho da perdição" (v. 3) e sobre aqueles "(...)" que perecem, porque não acolheram o amor da verdade para serem salvos" (v. 10), o drama da história terá chegado ao seu ato final.

1 João 2.18,22; 4.3; 2 João 7

Em contraste com os leitores de Paulo, os de João não enfrentam o problema de discernir o cumprimento de expectativas relativas à vinda de Cristo. Porém eles enfrentam o problema de heresias na igreja, que

atentam contra o evangelho. O enfoque se desloca do futuro para o presente, de um personagem apocalíptico a um ensinamento falso. O contexto, sem dúvida, continua sendo escatológico, já que João entende que "já é a última hora" e que isto se evidencia pelo surgimento de "muitos anticristos" (2.18), precursores do anticristo.

Os anticristos que têm surgido não são pessoas que querem se fazer passar por Cristo; não são os pseudocristos da pregação de Jesus (cf. Mc 13.22), mas adversários de Cristo, que negam o Pai e o Filho (2.22). São mestres humanos que deixaram a igreja à qual o apóstolo se dirige (2.19) e estão difundindo uma mentira que se define como uma negação de que "Jesus é Cristo" (2.22), uma negação do Filho (e conseqüentemente do Pai) (2.23) e uma negação de que "Jesus Cristo veio em carne" (ou que "Jesus é o Cristo vindo na carne" (4.2; cf. 4.3; 2 Jo 7). Aquele que nega que o homem Jesus é o filho eterno de Deus, diz o apóstolo, é "o mentiroso" (2.22), "o enganador e o anticristo" (2 Jo 7). A verdade da encarnação é a verdade central da fé cristã; sua negação é, portanto, a mentira por antonomásia e o que a mantém e propaga está indiscutivelmente possuído pelo espírito do anticristo (4.3).

É evidente que, quando João escreve suas cartas, os hereges já tinham saído da igreja, demonstrando assim que não pertenciam ao povo de Deus (2.19). No entanto, o perigo da sedução por parte da heresia ainda está presente (2.26). Daí a advertência a seus leitores, em primeiro lugar, para que permaneçam no que ouviram "desde o princípio" (ou seja, no ensinamento apostólico), o que equivale a permanecer em Deus (2.24); em segundo lugar, para que permaneçam no Espírito, na unção que têm recebido (2.27-28); e, em terceiro lugar, para que não creiam em todo espírito, mas que provem os espíritos, baseados na confissão destes de que Jesus é o Cristo vindo em carne (4.1-3).

Assim como para Paulo "o mistério da iniquidade" que precede à manifestação final do anticristo já está em ação (2 Ts 2.7), para João já está presente o espírito do anticristo (1 Jo 4.3). O futuro advento do anticristo não será um acontecimento único, isolado e repentino; será, antes, a culminação de todo um processo no qual o mal irá aumentando até que todas as suas forças se libertem na grande apostasia e logo se concentrem na tétrica figura do anticristo. O anticristo será o paradigma da oposição que o evangelho precisa enfrentar ao longo da história, no período entre a ressurreição e a segunda vinda. Será a revelação final da

rebelião contra Deus, que caracteriza a vida humana separada da redenção em Cristo. Será o clímax da negação de Cristo com a qual o mundo faz frente à proclamação das Boas Novas. Será a antítese de Cristo, protótipo de todas as antíteses que o evangelho encontra quando e onde quer que seja anunciado com integridade.

Apocalipse 13

A besta que sobe do mar e a besta que sobe da terra, segundo Apocalipse 13 (v. 1-10 e 11-18), respectivamente, completam o quadro do anticristo no Novo Testamento. Outra vez domina a nota apocalíptica: soou a sétima trombeta, a trombeta que anuncia o ato final do drama da história.

A besta que sobe do mar é concebida segundo a visão de Daniel 7, onde aparecem quatro bestas que sobem do mar. A quarta delas, um animal "terrível, espantoso e sobremodo forte" (v. 7), tinha dez chifres, entre os quais surgiu outro chifre pequeno, o mesmo que em Apocalipse 13 provê os traços gerais da primeira besta. Em Daniel, a besta cujo poder se concentra posteriormente no chifre pequeno tem dez chifres e sai do mar (v. 1,7; cf. Ap 13.1). O paralelismo se prolonga nos seguintes dados:

Apocalipse 13

Daniel 7

- "Foi-lhe dada uma boca que proferia arrogâncias e blasfêmias (...)" (v. 5);

- "(...) e eis que neste chifre havia (...) uma boca que falava com insolência." (v. 8; cf. v. 11,20);

- "Foi-lhe dada (...) autoridade para agir quarenta e dois meses (...)" (v. 5);

- "(...) e os santos serão entregues nas mãos, por um tempo, dois tempos e metade dum tempo." (v. 25)

- "(...) e abriu sua boca em blasfêmias contra Deus, para lhe difamar o nome (...)" (v. 6);

- "Proferirá palavras contra o Altíssimo (...)" (v. 25);

- "Foi-lhe dado também que pelejasse contra os santos e os vencesse." (v. 7)

- "(...) e eis que este chifre fazia guerra contra os santos, e prevalecia contra eles (...)" (v. 21).

Trata-se de um poder totalitário que atua com a autoridade do dragão (v. 2) do mesmo modo que o "homem da iniquidade" da concepção paulina vem "segundo a eficácia de Satanás" (2 Ts 2.9). É, de fato, um ser demoníaco e leva sobre suas sete cabeças -símbolo de poder absoluto- um nome blasfemo (v. 1). Não se explica que nome blasfemo é este, mas é óbvio que ele reflete a pretensão mais audaz que se pode conceber: a de ser deus e, como tal, merecedor da adoração universal (v. 3-4). Os únicos que se negam a render-lhe culto são os cristãos, contra os quais o monstro desata sua implacável perseguição (v. 7-8). Esta besta que sobe do mar é a própria encarnação da "abominável desolação" predita por Jesus Cristo para o final dos tempos (Mc 13.14). Seus traços de leopardo, urso e leão (v. 2) combinam os traços das quatro bestas da visão de Daniel (cap. 7), representativas de quatro impérios mundiais sucessivos (Babilônia, Pérsia, Grécia e Roma). E esta combinação mostra claramente que a besta não se identifica com um governo em particular, mas simboliza o Estado que exige de seus súditos a lealdade devida somente a Deus e que se opõe a Jesus Cristo e à sua igreja.

A besta que sobe da terra, por outro lado, tem a aparência de um cordeiro, mas fala como um dragão (v. 11). É, portanto, uma paródia do Cordeiro de Deus. Sua autoridade procede da primeira, à qual serve, fazendo que os moradores da terra lhe rendam o culto que aquela exige (v. 12). Para tanto, realiza sinais milagrosos, que evocam os "sinais e prodígios da mentira" do iníquo segundo 2 Tessalonicenses 2.9 (v. 13). Sua ação contra aqueles que se negam a adorar a primeira besta é decisiva: são condenados à morte (v. 15) e excluídos das atividades econômicas, seja qual for a sua posição social (v. 16-17). Esta segunda besta, chamada também de "falso profeta" (Ap 19.20; 20.10), é o símbolo da religião posta a serviço do Estado e, junto com a primeira, representa qualquer sistema de governo que pretende controlar a vida de seus cidadãos de maneira absoluta e faz da religião um instrumento de submissão a seu regime totalitário.

Conclusões

Ainda que o quadro do anticristo nas passagens que analisamos brevemente não seja claro em todos os detalhes, as seguintes conclusões são possíveis com base na exegese:

1. O tema do anticristo fazia parte do ensinamento oral dos apóstolos na igreja do século primeiro (2 Ts 2.5; 1 Jo 2.18).

2. Os escritores do Novo Testamento concebem o anticristo como uma figura apocalíptica, cuja manifestação final precederá à Parusia, mas de maneira alguma limitam a sua ação ao futuro. Ao contrário, detectam-na em eventos e personagens contemporâneos que afetam a vida e a missão da igreja, e que apontam para a encarnação futura do mal. Nem a interpretação futurista, nem a interpretação preterista do anticristo fazem justiça aos dados bíblicos, segundo os quais no presente há uma tensão escatológica entre o "já" e o "ainda não" que condiciona a história humana no período entre a ressurreição e a segunda vinda de Cristo. A aparição do anticristo pertence ao fim, mas "já é a última hora" (1 Jo 2.18) e o anticristo se faz presente em seus anticristos que antecipam sua rebelião final. Nenhum tirano do passado, nem sequer os imperadores romanos que impuseram o culto imperial e se fizeram chamar *Dominus et Deus* (Senhor e Deus) ou *Dominus et Soter* (Senhor e Salvador), esgotam o horrível sacrilégio do anti-rei do ato final da história. Nenhum falso mestre do passado -nem sequer os hereges que negam a encarnação- esgotam a mentira do falso profeta, autor da grande apostasia. Mas o mistério da iniquidade já está em ação e prefigura a oposição final ao evangelho e se faz visível aqui e agora em todo governo totalitário e em toda religião que nega a Jesus Cristo.

3. A pretensão central do anticristo é ocupar o lugar que pertence a Deus e receber o culto que só Deus merece. Sua exigência é absoluta e, portanto, coloca toda a humanidade e cada indivíduo frente a uma alternativa entre o culto a Deus e o culto à negação de Deus e, conseqüentemente, entre a Vida e a Morte.

4. O anticristo está construindo seu reino na base do erro, do engano, da mentira. Ele tem o poder de fazer sinais e prodígios que são uma paródia dos milagres de Jesus Cristo e conseguem persuadir aos que não têm recebido o amor da verdade para serem salvos.

5. A intenção do anticristo é destruir a igreja, seja mediante a perseguição vinda de fora dela, por parte do governo anticristão, seja

mediante a sedução ao erro a partir de dentro, por parte da religião anticristã. A realidade de sua ação presente nos impede de pensar que haja um caminho pelo qual a humanidade possa transitar diretamente da história para o reino de Deus. A peregrinação até o reino se realiza em meio a um conflito em que os poderes das trevas se opõem constantemente ao cumprimento do propósito de Deus em Jesus Cristo. Daí não haver missão sem sofrimento.

6. A ação de anticristo não pode ir além dos limites determinados por Deus, a fonte de todo poder, em cuja mão está o juízo final (Ap 20.10). Ela jamais poderá frustrar a realização última do propósito de Deus. Enquanto isso, a igreja é chamada a ser fiel à verdade de Jesus Cristo, tanto no que ela faz, como no que proclama, ainda que até o martírio. "Aqui está a perseverança e a fidelidade dos santos" (Ap 13.10).

II - SINAIS DOS TEMPOS NA AMÉRICA LATINA HOJE

A história da interpretação do anticristo, desde Justino Mártir e Irineu até Hall Lindsey e Tim La Haye, é por si só uma advertência contra o perigo do dogmatismo no tocante ao intento de relacionar o ensinamento bíblico sobre essa figura apocalíptica com os acontecimentos contemporâneos. No entanto, não se pode jogar fora o apocalipsismo do Novo Testamento sem perder um importante elemento da mensagem do evangelho. Os símbolos apocalípticos dos escritores neotestamentários, entre eles a figura do anticristo, encerram uma visão da ação de Deus na história, da dimensão cósmica da obra de Jesus Cristo e do significado transcendente da missão da Igreja, sem a qual a fé cristã sofreria uma perda irreparável.⁶ Vale a pena, portanto, correr o risco de nos equivocarmos e tentar uma leitura dos sinais dos tempos em nosso contexto histórico.

Em 1969, na *Declaração Evangélica de Bogotá*, reconhecíamos que "o processo de evangelização se dá em situações humanas concretas", e falávamos da necessidade de encarar o exemplo de Jesus Cristo "na crítica à realidade de subdesenvolvimento, de injustiça, de fome, de violência e de desespero" (parágrafo 6). Desde então, a nossa realidade tem se tornado muito mais complexa e cada uma das características com

que a qualificávamos tem assumido formas de tragédia. Qualquer observador pode comprovar que, enquanto a população aumentou de 200 para 300 milhões nesta última década, nosso continente esteve se movendo maciçamente para regimes que estão dispostos a impor um modelo bem definido de crescimento econômico a qualquer preço. São governos que se concebem como motores da modernização⁷ a que hoje aspiram as nações "subdesenvolvidas", ou em vias de desenvolvimento. Eles partem da premissa do mito do progresso -versão secularizada da escatologia bíblica- e aceitam como modelo para a mudança social o modelo de crescimento econômico exemplificado principalmente pelos Estados Unidos. Valem-se para isso de uma elite, na qual os fenômenos próprios da modernização, como são a produção tecnológica e a burocracia, vão criando uma nova consciência caracterizada entre outras coisas pela "atitude racional", a separação dos fins e dos meios, a segregação entre a vida privada e a vida pública, o anonimato nas relações sociais.⁸ E usam os meios de comunicação social para difundir no nível das massas uma visão da realidade que concorda com os seus propósitos econômicos.

Aos planos governamentais que se tenta implementar a todo custo corresponde uma sociedade que adota progressivamente os valores típicos das "sociedades avançadas": o aumento ilimitado da produção, o conforto, a eficácia, o êxito. Se se reconhece, entretanto, que "no nível social e econômico todos os países de todas as latitudes e origens raciais expressam as mesmas aspirações baseadas em valores basicamente iguais"⁹ é óbvio que a sociedade que vai tomando forma na América Latina hoje (e que está em vários estágios de desenvolvimento nos vários países do continente) é somente uma versão da moderna sociedade industrial que, pouco a pouco, vai se impondo a nível planetário, sem respeitar fronteiras ideológicas.¹⁰ Com palavras de Raymond Aron: "A sociedade industrial está longe de ser universal, porém o é potencialmente, no sentido de que hoje já se tem convertido em uma condição *sine qua non* de poder e de prosperidade".¹¹

Já em 1974, no Congresso Internacional sobre Evangelização Mundial, assinala a importância de se recuperar o conceito bíblico de pecado e ver que o homem é vítima de uma ordem que o transcende e lhe impõe um estilo de vida que lhe é contraproducente. Assinala, também, que no mundo moderno essa ordem está marcada pelo materialismo, isto é,

"a absolutização da era presente no que ela oferece: os bens de consumo, o dinheiro, o poder político, a filosofia, a ciência, a classe social, a raça, a nação, o sexo, a religião, a tradição...; o 'egoísmo coletivo' (para usar a expressão de Niebuhr) que condiciona o homem para que busque sua realização nas 'coisas desejáveis' da vida: a Grande Mentira de que o homem deriva seu sentido de ser como Deus, em autonomia frente a Deus."¹² Posteriormente, num ensaio sobre o parágrafo 12 do *Pacto de Lausanne*, voltei ao tema e disse que todo o mundo está se transformando numa "aldeia global", unida pela ideologia do consumismo.¹³ Hoje eu acrescentaria que, para mim, o "mistério da iniquidade" está em ação em nossa época, nesse gigantesco esforço de todas as nações para converterem-se em "sociedades avançadas", segundo a imagem proposta na sociedade de consumo e por meio da racionalidade científica, tecnológica e administrativa.

Ao fazer tal afirmação não estou advogando um utópico "retorno à natureza" ou uma identificação da fé cristã com a sociedade rural. Estou simplesmente assinalando que o modelo de sociedade no mundo moderno é o de uma sociedade dedicada à conquista do conforto físico, como se a vida consistisse na quantidade de bens que alguém possua. E estou propondo que por trás do materialismo dessa sociedade de consumo está o espírito do anticristo. Para ligar esta tese à exegese da seção anterior, permito-me fazer as seguintes observações.

O período entre a ressurreição e a segunda vinda está caracterizado pela oposição à boa nova, oposição na qual se antecipa a manifestação final do anticristo. Mas nem sempre a oposição se dá em termos de perseguição. Ela também pode tomar a forma de sedução. Daí a importância desta advertência que consta no *Pacto de Lausanne*: "A situação demanda vigilância e discernimento para salvaguardar o evangelho bíblico. Reconhecemos que nós mesmos não estamos imunes à mundanidade no pensamento e na ação, isto é, a uma capitulação frente ao secularismo." (parágrafo 12) O espírito do anticristo se mostra presente atualmente em qualquer esforço que a igreja faz para cumprir o seu encargo, usando para isso as regras do jogo e os valores da sociedade que a rodeia. Isto acontece, por exemplo, quando na evangelização se substitui o evangelho bíblico, centrado em Jesus Cristo, Senhor e Salvador, por uma mensagem sem as exigências do discipulado cristão, adaptada ao consumo em massa. Referi-me a este perigo no Congresso

de Lausanne ao falar do cristianismo-cultura. A advertência segue válida, tanto mais necessária quanto mais condicionados estamos hoje pela aproximação racionalista à vida humana, característica do secularismo da sociedade moderna.¹⁴

Por algum tempo parecia que 1984, a novela de George Orwell, deixara de ser ficção para converter-se em realidade, especialmente em sua descrição do caráter totalitário da sociedade. Também aqui se faz visível o anticristo, e mais ainda quando se observa o papel que o Estado desempenha, com a sua opressora concentração de poder político e econômico em quase todos os países latino-americanos. Bem diz Octavio Paz, referindo-se ao Estado:

Sua realidade é enorme. É-o tanto, que parece irreal: está em todas as partes e não tem rosto. Não sabemos o que é nem quem é. Como os budistas dos primeiros séculos, que só podiam representar o iluminado por seus atributos, nós conhecemos o Estado somente pela imensidão de suas devastações. É o desencarnado; não é uma presença, mas uma dominação. Ele é a Impessoa.¹⁵

O materialismo contemporâneo, com a sua visão unidimensional da realidade, impõe os seus valores e oferece uma salvação que é uma negação da salvação em Cristo, uma anti-salvação. Ele é, em essência, a mentira de que o homem pode ser como Deus, independente de Deus. Por isso não se apresenta diretamente como uma negação da fé cristã, mas como um plano de salvação individual e social. É uma religião secularista, que domina todo aspecto da vida dos que a ela aderem e constantemente faz uso dos meios de comunicação social para difundir a sua mensagem e oferecer esperança, seja em termos de crescimento econômico ou em termos de revolução. Ela vem acompanhada por sinais e prodígios da técnica moderna, apoiada por governos que fazem dela o elo que mantém a sociedade unida. Como afirma Jacques Ellul, "um estado está inseguro, a menos que exista uma religião estatal. A política necessita da religião como aliada".¹⁶ Para os governos de nossos países, chamem-se ou não de cristãos, o materialismo cumpre o papel da religião.

Os últimos anos deram-nos eloqüentes exemplos, em nosso próprio contexto histórico, da maneira como o Estado pode erigir-se em deus e avassalar os seus cidadãos, sem nenhum respeito pelo mais elementar dos

direitos humanos. Os assassinatos políticos, as torturas, tudo em nome da segurança nacional,¹⁷ são sinais do anticristo na América Latina.

III - A PROCLAMAÇÃO NO CONTEXTO LATINO-AMERICANO

Detivemo-nos na reflexão sobre o ensinamento neotestamentário a respeito do anticristo e sobre os sinais dos tempos em nossa situação porque quisemos ver com maior clareza o que significa proclamar Jesus Cristo no contexto latino-americano. O ensino escatológico do Novo Testamento não tem como propósito satisfazer nossa curiosidade quanto ao futuro, nem nos concede material para a elaboração de uma futurologia imaginativa. Seu propósito é convidar-nos a discernir os tempos em função da fidelidade a Jesus Cristo na vida e na missão da igreja na situação atual.

O reconhecimento da ação do anticristo destaca a importância de manter uma atitude vigilante para não sermos enganados pelo inimigo. *A Declaração de Bogotá* diz: "As estruturas sociais influem sobre a igreja e sobre os receptores do evangelho. Se desconhecemos esta realidade, desfiguramos o evangelho e empobrecemos a vida cristã" (parágrafo 6). O *Pacto de Lausanne* vai mais além: conforme já indicamos anteriormente, ele adverte que "não estamos imunes à mundanidade no pensamento e na ação, isto é, a uma capitulação frente ao secularismo", e detecta esta capitulação na maneira em que, "desejosos de assegurar uma resposta ao evangelho, temos acomodado nossa mensagem, manipulado o ouvinte por meio de técnicas de pressão e nos preocupado demais com estatísticas, ou temos até mesmo sido desonestos no uso que delas fizemos" (seção 12). Por trás de todas estas formas de mundanidade, que assumem valores da sociedade secular, está o espírito do anticristo. Em contraste, a fidelidade ao evangelho requer a proclamação de Cristo como Senhor da totalidade da vida. Como acertadamente diz o *Pacto de Lausanne*, "ao fazer o convite do evangelho não temos a liberdade de ocultar ou minimizar o custo do discipulado" (seção 4).

No intervalo entre a ressurreição e a segunda vinda de Cristo, a proclamação é levada a termo num contexto de conflito espiritual em que o poder do anticristo se organiza para impedir a realização do propósito de Deus. Como disse Lesslie Newbigin, "a partir do ponto de vista da

revelação do fim e do significado da história em Jesus Cristo, podemos entender que, precisamente porque só em Cristo a história pode ter significado, os últimos e maiores esforços dos poderes deste mundo devem ser a tentativa de organizar a história humana em sua totalidade à parte da obediência a Cristo, isto é, em termos do reino do anticristo".¹⁸

Se na América Latina o reino do anticristo toma a forma de uma sociedade que absolutiza os bens materiais com governos dispostos a pagar um elevado custo social para obter seus propósitos de desenvolvimento econômico, a proclamação do evangelho precisa incluir o anúncio das boas novas da salvação em Jesus Cristo, assim como a denúncia de tudo aquilo que nessa sociedade atenta contra a plenitude da vida humana. A exigência atual não é criticar os governos em linguagem religiosa, mas confrontar os valores e atitudes que fazem possível que nossos povos sejam domesticados pela propaganda; não é opor os mitos oficiais com outros mitos seculares, mas ressaltar o juízo de Deus em relação a todo intento de construir o reino de Deus. Desde a vinda de Cristo, a chave da história encontra-se em sua morte e ressurreição e a proclamação do evangelho coloca a humanidade frente a uma só alternativa: Cristo ou anticristo.

O reconhecimento da ação do anticristo na presente etapa da história da salvação impede que adotemos uma atitude triunfante a respeito da missão cristã. A vinda de Cristo levou os poderes das trevas a um esforço para contrabalançar os efeitos de sua presença e sua ação redentora. O conflito culminou na crucificação do Rei da glória. Esse não foi o fim do conflito, mas estabeleceu um modelo para a missão da igreja através dos séculos. No futuro, a missão estaria indubitavelmente marcada pelo sofrimento. Por isso Pedro escreve: "Amados, não estranheis o fogo ardente que surge no meio de vós, destinado a provar-vos, como se alguma coisa extraordinária vos estivesse acontecendo; pelo contrário, alegrai-vos na medida em que sois co-participantes dos sofrimentos de Cristo, para que também na revelação de sua glória vos alegreis exultando." (1 Pe 4.12-13) Como o *Pacto de Lausanne* assinala, segundo a advertência de Cristo, a perseguição é inevitável.

Como seguidores do Cristo crucificado, não pode surpreender-nos que com demasiada frequência a reação do mundo frente à proclamação do evangelho seja hostil. No entanto, nossa fé repousa sobre a ressurreição de Jesus Cristo e, portanto, sabemos que Deus tem a última palavra

no confronto entre Cristo e o anticristo. A vitória final pertence àquele que venceu o mundo pelo poder de seu sacrifício. Conseqüentemente, podemos viver esperando o cumprimento do propósito de Deus de colocar todas as coisas, no céu e na terra, sob o mando de Cristo (Ef 1.10). A respeito do dia e da hora deste triunfo final ninguém sabe, exceto o Pai (Mt 24.36). Mas enquanto o aguardamos, não ficaremos de braços cruzados, mas ocupados com a vivência e o anúncio do evangelho em fidelidade a Jesus Cristo.

Há sinais que indicam que o fim se aproxima. Não podemos deixar de perceber que as forças do mal estão ajuntando-se para a rebelião final contra Deus e seu Ungido. E, no entanto, porque Cristo ressuscitou nós nos atrevemos a crer que a causa do evangelho é a única causa que tem futuro. Jesus Cristo diz: "Certamente venho logo!" E nós respondemos: "Que assim seja. Vem, Senhor Jesus!" (Ap 22.20, LH).

1. Esta identificação aparece com freqüência nos escritos de Lutero. Nos Artigos de Esmalcalda, por exemplo, ele diz que "assim como não podemos adorar ao próprio diabo como um senhor e deus, tampouco podemos admitir como cabeça ou senhor no seu governo a seu apóstolo, o papa ou anticristo. Pois seu governo papal consiste propriamente em mentiras e assassinatos, em corromper eternamente as almas e os corpos, como já temos demonstrado em muitos livros" (*Obras de Martín Lutero*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1971, v. V, p. 176). No entendimento de George Milligan, "pode-se dizer que a equação 'o papa, ou o papado, é o anticristo' foi a posição dominante dos exegetas protestantes, por um período de mais ou menos duzentos anos" (*St. Paul's epistles to the Thessalonians*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1952, p. 169).
2. O termo *Anticristo* é usado unicamente nas cartas de João (cinco vezes), porém é evidente que o conceito está presente também nas demais passagens mencionadas.
3. Cf. R. A. COLE. *The gospel according to St. Mark: An introduction and commentary*. Londres: The Tyndale Press, 1961, p. 202. Em Lucas 21.20 a referência aos exércitos romanos é clara.
4. O substantivo *abominação* (*to bdelugma*), de gênero neutro, é modificado por um particípio masculino (*estékota*). N.T. Na versão espanhola usual, a Reina Valera, consta "abominação desoladora"; Almeida foi mais literal.

5. Gerhardus VOS. *The pauline eschatology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1961, p. 118.
6. Leon Morris tem razão quando afirma: "É muito melhor ver o apocalíptico somente como um aspecto da mensagem da igreja. Ele expressa bem algumas coisas, especialmente a ansiosa expectativa do fim." (*Apocalyptic*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1972, p. 86). Depois de admitir a verdade de sua afirmação, no entanto, é necessário recobrar o valor do apocalíptico com relação às implicações presentes da obra de Jesus Cristo, que olha simultaneamente para o passado e o futuro.
7. Para nosso propósito aceitamos a definição de modernização segundo a qual esta "consiste no crescimento e na difusão de uma série de instituições enraizadas na transformação da economia por meio da tecnologia" (Peter BERGER e outros. *The homeless mind*. Nova Iorque, Vintage Books, 1973, p. 9).
8. Idem, *ibidem*.
9. Raymond ARON. *La era tecnológica*. Montevideo, Editorial Alfa, 1968, p. 59.
10. O que tem acontecido na China, a partir da morte de Mao, ilustra bem a "convergência dos sistemas" que está ocorrendo em nossos dias. Não se trata aqui de negar a diferença radical entre o modelo capitalista e o modelo socialista no nível ideológico. Na prática, no entanto, ambos perseguem valores materialistas e definem o "nível de vida" basicamente em termos econômicos. O que Octavio Paz diz acerca da situação do México aplica-se igualmente a muitos outros países latino-americanos: "No México contemporâneo, salvo alguns de nós, excêntricos, que desconfiamos do 'desenvolvimento' e que desejamos uma mudança de orientação de nossa sociedade, tanto as facções de direita como as de esquerda, ainda que irreconciliáveis, coincidem no mesmo culto suicida ao progresso" (*El ogro filantrópico*. México: Joaquín Mortiz, 1979, p. 65.)
11. Raymond ARON, *op. cit.*, p. 65.
12. Ver acima, "*O evangelho e a evangelização*", cap. 1.
13. Ver acima, "*Conflito espiritual*", cap. 2.
14. Uma das características principais da sociedade dominada pelo secularismo é sua fé na razão. A partir deste ponto de vista, pode-se afirmar que a sociedade moderna não é irreligiosa, mas entregue à fé na razão. Nas palavras de Eduard Heimann, "o conceito fundamental da sociedade moderna branca é o da razão. Porque faz da razão e das ciências criadas por ela os guias na construção da sociedade, a era moderna distingue-se das eras anteriores e da sociedade não-ocidental contemporânea. E é fundamentalmente o reconhecimento da razão científica como a guia na vida social o que une o Oriente e o Ocidente, o ramo libertador e o ramo igualitário da sociedade moderna." (*Reason and faith in modern society*. Middletown: Wesleyan University Press, 1961, p. 20).
15. Octavio PAZ, *op. cit.*, p. 10.
16. Jacques ELLUL. *The politics of God and the politics of men*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1972, p. 126.
17. A mesma ideologia adquiriu força em outros países do mundo. Referindo-se aos Estados Unidos, por exemplo, Richard J. Barnett escreve: "A segurança nacional é um feitiço moderno. Como qualquer outro feitiço, as palavras possuem poder e mistério. Em nome da segurança nacional pode-se atentar contra todas as coisas, pode-se assumir

todos os riscos, pode-se demandar todos os sacrifícios. Invasão em reuniões, interferência em linhas telefônicas, enganos no Congresso (...), tudo em nome da segurança nacional" (*Desafio a los mitos de la seguridad nacional*. In: *The New York Times Magazine*, 1. de abril de 1979). Com a doutrina da segurança nacional vinculam-se os gastos militares. Em 1977 os gastos mundiais a este título alcançaram o nível recorde de 533 bilhões de dólares. E isto apesar dos Estados Unidos já terem bombas nucleares suficientes para destruir o mundo doze vezes.

18. Lesslie NEWBIGIN. *A faith for this one world?* Londres: SCM Press, 1961, p. 112-13.

Capítulo 6

Missão Integral

A expansão do cristianismo no Mundo dos Dois Terços depois da Segunda Guerra Mundial é realmente impressionante. Jamais antes na história houve uma religião que tivesse sido tão ampla e rapidamente difundido como o cristianismo nas últimas décadas. Como resultado, a igreja converteu-se num movimento mundial. E se é verdade que, como expressou Emil Brunner, a igreja existe para a missão como o fogo existe para queimar, segue-se que já não cabe a tradicional distinção entre "igrejas que enviam" e "igrejas que recebem". Em palavras de Stephen Neill, "a era das missões chegou a seu fim, começou a era da missão".¹

É possível usar as estatísticas do crescimento da igreja para pintar um quadro luminoso da igreja nos últimos anos. Isto é, com efeito, o que se tem feito em círculos onde o crescimento quantitativo da igreja é considerado como "a tarefa principal" da missão. O quadro será mais sóbrio se juntamente com os avanços numéricos forem colocados os problemas que afetam a igreja e que colocam em dúvida o futuro do cristianismo em certas regiões do mundo. Nesta perspectiva, o maior desafio que a igreja enfrenta é o desafio de uma missão integral.

I. O DESAFIO DA EVANGELIZAÇÃO E DO DISCIPULADO

Uma avaliação honesta dos avanços numéricos da igreja depois da Segunda Guerra Mundial não deve desconhecer o fato de que os maiores avanços se deram entre povos animistas e classes menos privilegiadas nas cidades. Como evitar a suspeita de que sejam parte do avivamento religioso que se constata atualmente em todo o mundo? O florescimento do ocultismo e das religiões asiáticas no Ocidente; o ressurgimento do Islã em algumas áreas da África, Malásia e Paquistão, do budismo na Tailândia, Vietnam, Cambodja, Birmânia e Sri Lanka, do induísmo na Índia e do xintoísmo no Japão; da vitalidade do espiritismo (especialmente da *umbanda*) no Brasil e do *sokka gakkai* no Japão - todos

fenômenos que não estão desconectados do surgimento de "peoples's movements" (movimentos de gentes) nos quais os otimistas estrategistas norte-americanos da missão baseiam suas teorias sobre o crescimento da igreja. O quadro geral do avivamento religioso num momento em que o mundo se está unificando sob o impacto da tecnologia ocidental mostra que no ser humano há um "vazio metafísico" que a tecnologia moderna não pode preencher. Os movimentos massivos em direção ao cristianismo, assim como outros movimentos religiosos que estão crescendo num ritmo fantástico no Terceiro Mundo, parecem ser simultaneamente o resultado do impacto da civilização ocidental e uma reação a ela.

Quando se toma em consideração que o surpreendente crescimento da igreja em várias áreas do mundo hoje tem seu paralelo num avivamento religioso fora do contexto do cristianismo, fica evidente que este tipo de crescimento deve ser avaliado à luz do propósito de Deus para a vida e a missão da igreja. Mais cedo ou mais tarde será necessário se fazer a pergunta sobre *o que é* aquilo que está crescendo, a fim de ver se as igrejas que se multiplicam são expressões genuínas do evangelho. Quando se faz isto, fica claro que o crescimento numérico da igreja no Terceiro Mundo é somente o lado luminoso de um quadro que também tem um lado obscuro, representado pelos problemas que colocam a igreja frente a um grande desafio.

Em primeiro lugar, alguns dos movimentos massivos com um alto índice de crescimento não são mais que um "paganismo batizado". No século XVI, a Igreja Católica Romana tratou de cristianizar todo um continente (a América Latina) com base numa aproximação massiva. O resultado desta aventura pode ser visto agora em suas verdadeiras cores, inclusive dentro do próprio catolicismo. Como um escritor identificado com esta tradição afirma, "na realidade, a América Latina é um continente de batizados, não de evangelizados".² A possibilidade de que hoje se repita o mesmo tipo de problema em conexão com movimentos massivos rumo ao cristianismo é muito real. Obviamente, para muita gente no Terceiro Mundo o cristianismo converteu-se em símbolo de modernidade, junto ao qual se permite que sobrevivam conceitos e costumes totalmente não-cristãos. Um exemplo desta atitude são os "cargo cults" (cultos de carga) associados com Papua, Nova Guiné e outras áreas, onde os novos cristãos construíram instalações sobre a praia com a esperança de que Deus (o "alto poder" que, em sua opinião, tinha enviado os brancos

com muitos objetos materiais, por ar e por mar) os faria ricos. Em algumas áreas da América Latina a adesão ao cristianismo não significa necessariamente um rompimento com o espiritismo. O sincretismo é uma ameaça real que freqüentemente acompanha os movimentos massivos e coloca a pergunta: até que ponto o cristianismo efetivamente foi recebido pelas pessoas que o professam? Talvez a necessidade mais urgente relacionada com o rápido crescimento da igreja seja uma nova ênfase num discipulado cristão que inclua a submissão de toda a vida ao senhorio de Jesus Cristo.

Em segundo lugar, mesmo depois de tomar em consideração a expansão do cristianismo nas últimas décadas, fica o fato de existirem muitas áreas que ainda não foram evangelizadas, particularmente os países muçulmanos e a China, a nação mais populosa do mundo, onde a igreja foi reduzida a um movimento "subterrâneo" de células.³ Na Ásia, um continente com mais de dois bilhões de pessoas, não há mais que cinquenta milhões de cristãos, o que parece ratificar a afirmação de K. M. Panikkar em seu livro *Ásia and Western Dominance* (1953), segundo a qual a tentativa de converter a Ásia num continente cristão fracassou totalmente. Ainda que a Ásia seja o continente menos evangelizado, o fato é que em quase todos os países do mundo os cristãos são ainda uma pequena minoria.

Finalmente, não devemos esquecer que a Europa, o continente que serviu como a primeira base do movimento missionário moderno, se converteu num novo "campo missionário". Em sua avaliação da situação e das perspectivas atuais do cristianismo no mundo, Stephen Neill assevera que "o olhar do observador cai sobre a Europa com a mais grave ansiedade. Parece que estamos vendo uma diminuição constante do capital espiritual da Europa, o desaparecimento da velha síntese européia da religião e da cultura, e um rompimento do espírito humano, cujo resultado leva a que as pessoas não somente sejam areligiosas, mas tampouco vejam alguma razão para se preocupar com algo que esteja para além do mundo dos sentidos."⁴ A evangelização e o discipulado são pois um desafio que a igreja deve encarar hoje em todas as partes, e encará-lo em contraposição à visão secularista derivada da civilização ocidental. O crescimento impressionante da igreja em algumas áreas do mundo é certamente pequeno em comparação com a expansão do materialismo moderno que erigiu o *homo consumens* como o modelo da vida ideal.⁵

Uma das necessidades mais urgentes na igreja atualmente é a fé no poder do evangelho como uma mensagem de libertação do mundo visto como um sistema sob o domínio dos deuses da sociedade de consumo criada pela tecnologia ocidental. Não há maior contribuição que a igreja possa dar para a humanidade que o evangelho de Jesus Cristo e seu poder libertador.

Um conceito um tanto romântico da obra missionária impulsionou as missões a concentrarem seu esforço em pequenas tribos nas selvas, esquecendo-se das cidades.⁶ Como David Sheppard afirma, "a missão urbana é uma das prioridades da tarefa missionária atualmente. Se falharmos aqui, se nos esquecermos da cidade e de suas pressões, não há evangelho que possamos pregar com integridade em outra parte qualquer".⁷ A afirmação de Sheppard é tão válida na América Latina, Ásia e África como o é na Inglaterra. A "explosão urbana" é um fenômeno mundial. A missão urbana, portanto, é uma prioridade em todas as partes.⁸ Lá, na cidade, com todo seu poder desumanizante, vê-se com clareza a necessidade de um evangelho com poder para transformar a totalidade da vida. Num mundo que está se urbanizando rapidamente, a cidade é, sem dúvida, o símbolo do desafio que a evangelização e o discipulado colocam para a igreja.

II. O DESAFIO DA COLABORAÇÃO E DA UNIDADE

Numa reunião ampliada do Conselho Missionário Internacional, realizada em Whitby (Ontário), em 1947, a igreja encarou de maneira singular a necessidade de depor a distinção entre "igrejas antigas e igrejas novas" e encarar sua responsabilidade global. A ênfase em Whitby, de que os missionários são "agentes da igreja universal", cuja responsabilidade está no mesmo nível que o de seus colegas nacionais, foi uma característica do pensamento missionário do momento.

Hoje não muitos refutariam abertamente a afirmação de A. J. Boyd: "As igrejas antigas e as igrejas novas já não podem ser vistas como protetoras e beneficiárias respectivamente, ou mesmo como as que enviam e as que recebem. Devem ser vistas como colaboradoras não meramente num sentido contratual, mas como colocadas por Deus nesta relação. Elas unem-se pela vontade de Deus, para fazer a vontade de

Deus; são colaboradoras *na obediência*".⁹ A realidade, no entanto, é que o chamado de Whitby à colaboração na obediência ainda mantém tanta vigência como quando foi originalmente feito. Suas recomendações não foram levadas ao campo prático por muitas das agências envolvidas na tarefa missionária. Basta ver o crescente poderio numérico das missões protestantes norte-americanas (quase totalmente dependentes de pessoal, liderança e finanças provenientes dos Estados Unidos) depois da Segunda Guerra Mundial¹⁰ e a persistente separação dentre as "missões estrangeiras" e as "igrejas locais" ao redor do mundo. Basta ver a prevalência de políticas e padrões da obra missionária que pressupõem que a liderança da missão cristã está nas mãos de estrategistas e especialistas ocidentais. Basta ver as escolas de "missão mundial" sediadas no Ocidente, sem participação de professores do Terceiro Mundo. Basta ver, finalmente, a frequência com que uma igreja estabelecida (ou, mais frequentemente, uma sociedade missionária) no Ocidente mantém uma relação unilateral com uma igreja jovem (independente ou não). Enquanto esta situação prevalecer, a colaboração não passa de um mito.

Em muitos casos a obra missionária continua sendo realizada a partir de uma posição de poder político e econômico e dando por descontada a superioridade do mundo ocidental em assuntos de cultura e de raça. Muitas igrejas, instituições e movimentos cristãos no Terceiro Mundo continuam funcionando numa situação "colonial", muito dependentes de pessoal forâneo e sujeitos a um controle externo. Apesar do progresso que se fez em direção a uma independência genuína, os cristãos nos "países em desenvolvimento" estão presos a uma situação na qual o imperialismo econômico e cultural persiste, ainda que sua aparência externa tenha mudado. Por outro lado, a mentalidade da dependência colonial continua em muitas "igrejas jovens" até o ponto de um observador africano (John Mbiti) sentir-se na liberdade de dizer que "a igreja na África tem tido uma atitude missionária, mas somente em termos de receber missionários e depender deles." O movimento missionário tem sido muito lento em reconhecer a importância de uma colaboração real na obediência e fomentou entre as "igrejas jovens" uma atitude que dificilmente poderá ser mudada. Como resultado, mesmo depois da era colonial, o cristianismo no Terceiro Mundo é visto geralmente como uma religião ocidental e a missão cristã é identificada com a raça branca.

A grande renúncia das sociedades missionárias para aceitar o

chamado à cooperação, em que pese a nova situação que hoje existe no mundo, é suficiente para explicar a "convocatória para uma moratória" feita pela Comissão de Missão Mundial e Evangelização do Conselho Mundial de Igrejas em sua assembléia realizada em Bangkok, em janeiro de 1973. A recomendação era de que as agências missionárias considerassem a possibilidade de suspender por um tempo o envio de recursos e pessoal a certas igrejas, como "uma possível estratégia missionária em certas situações." O debate que seguiu esteve mais caracterizado pelo calor que pela luz. A Conferência Panafricana de Igrejas aumentou o calor ao adotar a moratória em sua reunião de Lusaka, em maio de 1974, com a seguinte observação: "Se a moratória fizer com que as agências missionárias implodam, a igreja africana poderá ter realizado um serviço redimindo o povo de Deus do hemisfério norte de um conceito distorcido da missão da igreja no mundo."

Por outro lado, o Congresso Internacional sobre Evangelização Mundial, realizado em Lausanne, em julho de 1974, acrescentou luz ao reconhecer que "a redução do número de missionários e de recursos procedentes do exterior para um país já evangelizado pode às vezes ser necessária para facilitar o crescimento da igreja nacional em autoconfiança e para liberar recursos para outras áreas não-evangelizadas", conforme é afirmado no Pacto de Lausanne, seção 9. Depois do Congresso de Lausanne, no qual vários oradores do Terceiro Mundo colocaram sobre a mesa um conjunto de assuntos críticos, é cada vez mais óbvio que mesmo as agências missionárias mais tradicionais já não podem evadir o tema de uma colaboração na missão em nível mundial. Lentamente a convicção expressa de que se iniciou "uma nova era missionária" e de que na medida em que cresça a colaboração entre as igrejas "manifestar-se-á com maior claridade o caráter universal da igreja de Cristo", (Pacto de Lausanne, seção 8), está ganhando terreno.

O fim da era colonial introduziu a igreja numa etapa na qual é possível discernir com clareza os verdadeiros problemas da missão cristã. Já não se pode pressupor que as pessoas no Terceiro Mundo aceitarão o cristianismo por causa de sua associação com o poder político, econômico e cultural do Ocidente. Ao contrário, muitos interpretarão esta associação como um grande estorvo. Conseqüentemente, a missão cristã hoje deve ser realizada a partir de uma posição de debilidade. Criou-se uma nova possibilidade de que o evangelho seja apresentado como uma mensagem

centrada em Jesus Cristo e não como a ideologia do Ocidente. Livre de seus enredos com a Europa e a América do Norte, a missão cristã pode ser vista agora como uma tarefa motivada pelo desejo de que Jesus Cristo seja reconhecido como o Senhor do universo e o Salvador de todas as nações.

Um evangelho universal exige uma igreja universal, na qual todos os cristãos participem efetivamente na missão mundial como membros iguais do corpo de Cristo. A colaboração na missão não é meramente uma questão de conveniência prática, mas a conseqüência necessária do propósito de Deus para a igreja e para toda a humanidade, revelado em Cristo Jesus. Quando os cristãos fracassam como colaboradores na missão, também fracassam na manifestação concreta da nova realidade que o evangelho proclama. Porque há um mundo, uma igreja e um evangelho, a missão cristã não pode ser outra coisa que missão realizada em colaboração mútua. O cumprimento da oração de Jesus de que seus seguidores sejam um a fim de que o mundo creia requer hoje uma comunidade cristã supranacional que leve, ao mundo unificado pela tecnologia, um evangelho centrado em Jesus Cristo, o Senhor de todos. A missão é inseparável da unidade, e esta é muito mais que uma questão de estruturas. Ela tem a ver com a vontade de se alegrar com os que se alegram e chorar com os que choram; tem a ver (com palavras de Tillich) com "escutar, dar e perdoar".

Como os cristãos poderão se unir na missão quando muitos deles (especialmente no Ocidente) adotam um estilo de vida ostentoso, enquanto a grande maioria deles (especialmente nos países subdesenvolvidos) está incapacitada para satisfazer as necessidades humanas básicas? A pobreza do Terceiro Mundo coloca um ponto de interrogação sobre o estilo de vida da pessoas (e especialmente dos cristãos) no mundo ocidental. E a resposta apropriada a este é, para começar, um estilo de vida simples e uma reestruturação radical das relações econômicas entre cristãos em todas as partes, baseada no conceito cristão da mordomia. Como Ronald Sider disse: "Se tão somente uma parte dos cristãos europeus e norte-americanos comessem a aplicar princípios bíblicos sobre a prática de compartilhar economicamente entre o povo de Deus em nível mundial, o mundo se surpreenderia muito."¹¹ É hora de os cristãos ricos tomarem a sério a "pobreza evangélica", isto é, a pobreza inspirada por nosso Senhor Jesus Cristo, que, sendo rico, se fez pobre por nós (2 Co 8.9).

Não obstante, a vida em comunidade não pode ser concebida em termos de uma situação na qual uma seção da igreja sempre está na posição de doadora, enquanto a outra sempre recebe. Ao contrário, ela deve ser entendida como uma situação na qual todos os cristãos em todos os lugares estão dispostos a compartilhar com os demais *aquilo que têm*, reconhecendo que o propósito de dar não é que alguns tenham abundância e outros escassez, mas para que, "com igualdade", a abundância daqueles que tenham mais supra a escassez daqueles que tenham menos, "para que haja igualdade" (2 Co 8.12-13). A possibilidade da partilha recíproca entre as igrejas é uma premissa básica sem a qual não será possível uma relação saudável entre as igrejas ricas e as pobres. Como David Auletta afirma: "Todas as igrejas, de um modo ou de outro, são pobres. Todas se encontram em estado de missão e são responsáveis pela missão. Todas deveriam levar em si a solicitude de umas para com as outras, ajudar-se, enriquecer-se com suas riquezas recíprocas. Todas as igrejas deveriam dar e receber."¹²

Não se pode manter o dar e o receber a menos que entre as igrejas haja uma relação madura, baseada no evangelho. Se a igreja deixa de ser uma comunidade na qual as pessoas compartilham uma visão comum da vida derivada do evangelho, cedo ou tarde haverá um retorno às velhas sendas do paternalismo e da dependência. O paternalismo não se corrige com independência, mas com interdependência, e a interdependência vem com uma compreensão mais profunda da natureza da unidade em Cristo e da situação em que vivem outros membros do corpo de Cristo. Se os cristãos haverão de tomar a sério sua interdependência, eles terão que tomar consciência de que compartilham uma vida comum - a vida da ressurreição - e terão que criar canais de comunicação que lhes permitam ver as pessoas de outras culturas sob uma luz diferente.

Em seu esforço para fomentar um mútuo dar e receber entre as igrejas, nada será tão efetivo como conseguir que alguns cristãos de outras nações venham e interpretem, para o bem de seus colaboradores do outro lado do mundo, as necessidades e lutas de suas próprias igrejas. Com demasiada frequência o conhecimento que as igrejas do Ocidente têm da situação das igrejas em outras partes do mundo se limita aos relatórios que recebem de seus missionários. Estes, por sua vez, são a única fonte de informação que as "igrejas jovens" têm a respeito da situação das igrejas no Ocidente. Chegou o momento de encontrar

maneiras de reduzir a distância entre as igrejas no Ocidente e no Terceiro Mundo. Já há experiências úteis que estão sendo levadas a cabo com este propósito, mas é necessário fazer muito mais para desenvolver modelos de solidariedade acima das barreiras políticas, econômicas, sociais e culturais, e para estimular a colaboração mútua entre as igrejas.

Particularmente importantes com relação a este propósito são aqueles projetos que tornam possível que jovens do mundo ocidental vivam, pelo menos por um período limitado, em estreito contato com as necessidades humanas num país pobre. Talvez nada contribua mais para despertar a consciência da nova geração com respeito às desigualdades no mundo moderno e à urgência da colaboração na missão que uma experiência de primeira mão entre as pessoas menos privilegiadas. Não surpreende que a melhor sugestão que um professor norte-americano de filosofia tenha podido fazer a seus amigos cristãos, com respeito ao que poderia ser feito frente aos problemas que havia visto na América Latina, fosse a seguinte:

Possivelmente a melhor coisa que os jovens poderiam fazer é simplesmente ir lá. Não para ensinar-lhes o que pensamos que devem saber, mas para aprender deles o que deve ser feito, e ser então simplesmente o recurso humano, muscular e cerebral necessário para fazê-lo. E fazê-lo sem remuneração; somente em troca de casa, água e algo para comer. E se então sobrar energia, escutar, animar, consolar, levantar e amar de muitas maneiras. E com base em tudo isto, finalmente dizer que a verdadeira *shalom* vem do Senhor Jesus Cristo.¹³

Há mais de 20 anos Max Warren afirmou que "a colaboração é uma idéia que ainda não encontrou seu momento em plenitude".¹⁴ A pergunta hoje é se a colaboração terá que sobreviver outros vinte anos como idéia, ou se a igreja está pronta para colocá-la em prática por causa do evangelho, finalmente agora.

III. O DESAFIO DO DESENVOLVIMENTO E DA JUSTIÇA

Segundo um relatório das Nações Unidas emitido em 1974, mais de 460 milhões de pessoas no mundo padecem de fome crônica. A FAO calculou que, se a definição de fome for ampliada para incluir aqueles que não ingerem proteínas em suficiência para operarem com toda sua

capacidade, o número de pessoas famintas no mundo oscilaria entre um e dois bilhões.

A crise alimentícia vem piorando desde 1971, quando a produção de alimentos caiu 1% nos países pobres. Por outro lado, na década dos setenta, os países ricos (especialmente Estados Unidos, Canadá, os países europeus, a União Soviética e Japão) experimentaram uma "explosão de afluência" que incrementou o índice de consumo a níveis sem precedentes. Se algo é evidente com base na crise alimentícia, é que os pobres não podem esperar que os ricos façam a sua parte para solucionar o problema, a menos que a atitude e os valores dos ricos mudem radicalmente. Como o senador Mark Hatfield disse na Convenção Batista Conservadora, em 1974:

Como americanos já não devemos pressupor que nossa grande abundância possa alimentar os famintos do mundo. Nossas reservas não são suficientes. Ao contrário, o mundo será alimentado somente mediante a partilha de recursos que os ricos consideram posse inquestionavelmente sua, e esta partilha envolve uma mudança de valores e de práticas alimentares que os ricos quase não têm questionado.¹⁵

O desafio do Terceiro Mundo é um desafio aos ricos, a seus valores e ideais, a suas ambições e normas, seus pressupostos e seu estilo de vida. E a resposta a este desafio não pode ser dada somente em termos de atividades caritativas e programas de ajuda; ela tem que acontecer em termos de uma redistribuição das riquezas que responda às exigências da justiça social. Os países pobres da Ásia, África e América Latina têm em comum um sistema econômico baseado no intercâmbio de produtos industriais por produtos agrícolas, um sistema que lhes foi imposto pela Europa durante os séculos XVIII e XIX e que os deixou abandonados. Para eles não há saída, a menos que as nações ricas vejam que o crescimento econômico não é um fim em si mesmo, que a vida econômica somente tem sentido no contexto da solidariedade, a mordomia e a responsabilidade humanas.

Esta mudança poderia acontecer se a igreja estivesse disposta a seguir o caminho do arrependimento e da autodisciplina. Como Alexandre Soljenitsin argumentou eloqüentemente num ensaio,¹⁶ é duvidoso que o mundo sobreviva sem arrependimento. Seu chamado à Rússia para

que se arrependa e não "pereça e (...) arraste consigo todo o mundo",¹⁷ é mais pertinente aos Estados Unidos que para qualquer outra nação do mundo. Igualmente o é seu chamado para que se limite através de uma prudente restrição auto-imposta. "Tal mudança -diz ele- não será fácil para a livre economia do Ocidente. É uma demolição revolucionária e uma reconstrução total de todas as nossas idéias e objetivos. Devemos passar de um progresso ininterrupto a uma *economia estável*, com *crescimento nulo* em território, parâmetros e ritmo, com um desenvolvimento obtido unicamente por meio de tecnologia aprimorada."¹⁸

O arrependimento genuíno deve se expressar em ações, e a ação principal que se requer da igreja no mundo rico é que dê prioridade ao crescimento interno ao invés do externo. Então, e somente então, a igreja poderá contribuir positivamente para a solução dos problemas do desenvolvimento sem cair na cilada de uma "benevolência agressiva".

O que o Terceiro Mundo necessita não é um desenvolvimento modelado no do mundo ocidental rico, como se o desenvolvimento equivalesse à imposição de uma sociedade de consumo em todas as nações da terra. Não há recursos econômicos suficientes para satisfazer as demandas do mercado com o nível de consumo ao qual se acostumaram as pessoas no Ocidente. Ademais, nenhum desenvolvimento é verdadeiro se estiver concentrado no econômico e não der atenção adequada às questões mais profundas que afetam a humanidade e que têm a ver com o significado último da vida humana. A missão cristã se orienta para o desenvolvimento de toda a pessoa e de todas as pessoas. Portanto, inclusive a formação de um novo estilo de vida -"um estilo de vida feito para permanecer"¹⁹ - baseado em novos métodos de produção e novos padrões de consumo. Inclui também a criação de uma nova tecnologia subordinada ao ser humano e que respeite a natureza. Chegou o momento de dar atenção às palavras de Ernesto Sábato: "Será necessário, agora, recuperar aquele sentido humano da técnica e da ciência, fixar seus limites, concluir sua religião."²⁰

O desafio que a igreja encara no campo de desenvolvimento hoje é fundamentalmente o desafio de um desenvolvimento *humano*, no contexto da justiça. Fazem falta modelos de missão plenamente adaptados a uma situação marcada por uma distância abismal entre ricos e pobres. Os modelos de missão baseados na riqueza do Ocidente solidarizam-se com esta situação de injustiça e condenam as igrejas do mundo pobre a uma

permanente dependência. No final das contas, portanto, são contraproducentes para a missão.

O desafio tanto para os cristãos no Ocidente como para os cristãos nos países subdesenvolvidos é criar modelos de missão centrados num estilo de vida profético, modelos que apontem para Jesus Cristo como o Senhor da totalidade da vida, à universalidade da igreja e à interdependência dos seres humanos no mundo.

-
1. Stephen NEILL. *A history of Christian missions*. Harmondsworth: Penguin, 1964, p. 572.
 2. David AULETTA et alii. *Misión nueva en un mundo nuevo*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974, p. 34.
 3. Calcula-se que em 1947 a Igreja Católica Romana, por exemplo, contava com três milhões de membros na China. Havia 5441 missionários estrangeiros, 2798 sacerdotes chineses, 5112 irmãs chinesas, 257 orfanatos, 29 editoras, 20 bispos e 1 cardeal. Sobre a situação atual do cristianismo na China, ver *El cristianismo llega a China*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1983, p. 202-05. Segundo Leslie T. Lyall, "a China tem a distinção nada invejável de ser o único país comunista no mundo, junto com a Albânia, que reduziu toda a igreja cristã a um movimento subterrâneo (*New spring in China*. Grand Rapids: Zondervan, 1980, p. 178). Mas permanece o fato de que o cristianismo sobreviveu na China rural e urbana, apesar da perseguição.
 4. Stephen NEILL. Op. cit., p. 564-65.
 5. Sobre este tema, ver o capítulo "*Conflito espiritual*" deste livro.
 6. Esta afirmação não deve ser interpretada como se sugerisse que não seja importante evangelizar os selvagens. O que se quer é simplesmente destacar a desproporção que há quando os missionários concentram seu esforço para alcançar pequenas tribos isoladas e esquecem-se dos milhões de pessoas nas cidades, como parece ser o caso no Brasil.
 7. David SHEPPARD. *Built as a city: God and the urban world today*. Londres: Hodder and Stoughton, 1974, p. 16.
 8. Sobre o crescimento nas cidades, ver acima, capítulo 2, nota 2, deste livro.
 9. A. J. BOYD. *Christian encounter*. Edimburgo: Saint Andrews Press, 1961, p. 19.
 10. O crescimento extraordinário do número de missionários estrangeiros nas últimas décadas deve se em grande parte ao crescimento no número de missionários norte-americanos, como comprovam as várias edições do *Mission Handbook: North American Protestant Ministries Overseas*, publicado por MARC, Monrovia, Califórnia.
 11. Ronald J. SIDER. *Rich Christians in an age of hunger: A biblical study*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1984, p. 99. Tradução portuguesa: *Cristãos ricos em tempos de fome*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

12. David AULETTA. Op. cit., p. 87.
13. Hendrik Hart, numa carta circular, datada de 20 de julho de 1975, e intitulada "*Latinoamérica: informe de una visita*".
14. Max WARREN. *Partnership: The study of an idea*. Londres, SCM Press, 1956, p. 11.
15. Mark HATFIELD, em *Eternity*, (25):38, nov. 1974.
16. Alexandre SOLJENITSIN. *Arrepentimiento y autolimitación en la vida de las naciones*. In: *From under the rubble*. Boston: Little, Brown, 1975, p. 105-43.
17. Alexandre SOLJENITSIN. Op. cit., p. 121.
18. Idem, *Ibid.*, p. 138. O grifo é dele.
19. E. F. SCHUMACHER. *Small is beautiful*. Londres: Abacus, 1975, p. 16. O título português é: *O negócio é ser pequeno*.
20. Ernesto SÁBATO. *Hombres y engranajes: obras y ensayos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974, p. 269.

Capítulo 7

A Unidade da Igreja e o Princípio das Unidades Homogêneas

Todo o Novo Testamento pressupõe que a unidade do povo de Deus transcende todas as distinções externas. A idéia é de que com a vinda de Jesus Cristo foram derrubadas as barreiras que dividem a humanidade e foi desencadeado um processo pelo qual *na* igreja e *por meio* da igreja uma nova humanidade está tomando forma. O propósito de Deus em Cristo Jesus inclui a unidade da raça humana, e esta unidade se torna visível na igreja. Na primeira parte deste artigo examinaremos o ensinamento do Novo Testamento acerca desta unidade da igreja, na qual se expressa o propósito de Deus de unir todas as coisas em Cristo Jesus. Na segunda parte examinaremos a realização histórica do propósito unitário de Deus nos tempos apostólicos. Finalmente, na última parte avaliaremos o princípio de unidades homogêneas formulado por Donald McGavran, segundo o qual "as pessoas querem tornar-se cristãs sem cruzar barreiras raciais, lingüísticas ou de classe",¹ à luz da análise do ensinamento bíblico e da prática apostólica feita anteriormente.

I. O PROPÓSITO UNITÁRIO DE DEUS EM CRISTO JESUS

A Bíblia nunca olha para o ser humano como um indivíduo isolado: ela olha-o como um ser em sociedade, uma pessoa em relação com outras pessoas. Muito do ensinamento bíblico está marcado pelo conceito hebraico da solidariedade humana, para o qual H. Wheeler Robinson cunhou a expressão "personalidade corporativa". A partir deste ponto de vista, no Novo Testamento a igreja é uma solidariedade criada em Cristo Jesus e contrastável com a velha humanidade representada por Adão. A

solidariedade de Adão é a humanidade sob o juízo de Deus, unida no pecado e na morte. Mas onde abundou o pecado, superabundou a graça. Conseqüentemente, a solidariedade de Adão já não pode ser considerada separadamente da obra de Cristo, com base na qual Deus justificou os pecadores. Em oposição à obscuridade da morte na qual a humanidade sucumbiu por causa do primeiro Adão, a luz da vida irrompeu no mundo por meio do último Adão (cf. Rm 5.12-21). O reino da morte se estabeleceu na humanidade por meio do primeiro Adão; toda a humanidade caiu no abismo de uma existência sem sentido, separada de Deus e sob seu juízo. Por meio do último Adão, foi criada uma nova humanidade na qual os resultados da queda são anulados e o propósito original de Deus para a humanidade é restaurado.

A carta aos Efésios reúne vários conceitos relativos à nova humanidade criada por meio de Jesus Cristo. Ela começa com uma doxologia (1.3-14), na qual se contempla a unidade de judeus e gentios na igreja à luz do propósito eterno de Deus, que inclui a criação de uma nova ordem com Cristo como o cabeça. Afirma-se que, segundo a intenção de Deus, todo o universo será "resumido" ou "recapitulado" em Cristo: está avançando em direção a uma *anacefalaiosis*, uma harmonia na qual "todas as partes encontrarão seu centro e seu laço de união em Cristo".² Neste contexto, a unidade de judeus e gentios (v. 13-14) pode ser entendida somente como um cumprimento antecipado daquilo que Deus realizará "no tempo certo" (v. 10, LH).

Tanto judeus como gentios podem agora receber, pela fé, o selo do Espírito. A circuncisão, que antes era o sinal de participação no pacto abraâmico, torna-se irrelevante na nova ordem: ela é um mero sinal externo e foi superado "com a circuncisão do próprio Cristo, que é a nossa libertação do poder da natureza pecadora" (Cl 2.11, LH). Com a vinda de Cristo, "(...) nem a circuncisão é coisa alguma, nem a incircuncisão, mas o ser nova criatura." (Gl 6.15; cf. 5.6) Deus formou uma nova humanidade na qual foram derrubadas as paredes que separavam judeus e gentios (Ef 2.11ss). Das duas grandes unidades homogêneas, cuja inimizade era proverbial no mundo antigo, Deus criou algo novo; os dois inimigos foram reconciliados em "um só corpo" (v. 16). Por meio de sua morte, Jesus Cristo removeu a parede que separava os dois sistemas nos quais "o povo" (*'am*) e as nações (*gôyim*) tinham vivido antes. Agora judeus e gentios são iguais diante de Deus (v. 18); são membros de uma

comunidade que pode ser descrita como um povo (v. 14), um só e novo homem (v. 15), um só corpo (v. 16), uma cidade (v. 19), uma família (v. 19), um edifício (v. 20). Assim, a unidade que Deus deseja para todo o universo, segundo o primeiro capítulo de Efésios, torna-se historicamente visível numa comunidade onde a reconciliação de judeus e gentios com Deus e a reconciliação dos povos entre si é possível com base na obra de Cristo.

Mais adiante, no capítulo 3, Paulo afirma que o propósito unitário de Deus em Cristo Jesus lhe foi dado a conhecer "segundo uma revelação" (v. 3). Ele é o administrador ou mordomo de um "mistério" -um "plano secreto"- que até aquele momento apenas havia sido vagamente conhecido, mas que agora foi revelado, a saber, que em Cristo "as nações" participam das bênçãos do evangelho junto com "o povo", sobre uma base comum que é a graça de Deus. De maneira inequívoca afirma-se aqui que esta unidade de judeus e gentios é o *evangelho*; não meramente um resultado que deve tornar-se presente quando a igreja seja "aperfeiçoada", mas um aspecto essencial da mensagem que o Apóstolo proclamava com base nas Escrituras (v. 8-9). A igreja, portanto, é uma lição objetiva da multiforme sabedoria de Deus, exibida com o propósito de instruir os habitantes das esferas celestiais, tanto bons como maus (v. 10).

A unidade que resulta da obra de Cristo não é uma unidade abstrata, mas uma nova comunidade na qual a *vida em Cristo* é o fator decisivo. O único "vínculo racial" que tem validade na nova ordem é aquele que tem a ver com a igreja como "raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus" (1 Pe 2.9). Ainda que esteja formada por judeus e gentios, a igreja forma um terceiro grupo distinto, uma "terceira raça" (1 Co 10.32). É a "descendência de Abraão", na qual, uma vez que a pertinência a ela não tem outra condição senão a fé em Jesus Cristo, "não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher", porque todos são "um em Cristo Jesus" (Gl 3.28). Ninguém, com base nesta passagem, sugeriria que os gentios devem tornar-se judeus, as mulheres devem tornar-se homens e os escravos devem tornar-se livres a fim de participarem das bênçãos do evangelho. Mas não se faz justiça à passagem se ela não for interpretada como uma afirmação de que em Cristo Jesus apareceu uma nova realidade: uma unidade baseada na fé nele, uma comunidade à qual a Pessoa se vincula sem que se tome em consideração sua raça, posição

social ou sexo. Não é meramente uma unidade "espiritual", mas uma comunidade concreta, formada por judeus e gentios, escravos e livres, homens e mulheres, todos eles membros da solidariedade em Cristo. Esta é a ênfase da passagem. E, como diz Donald Guthrie, "Paulo não está expressando uma esperança, mas um fato".³

Há uma idéia similar em Colossenses 3.11, onde Paulo afirma que, para aqueles que foram incorporados na nova humanidade criada em Cristo Jesus, as divisões que dizem respeito à velha humanidade foram superadas: "(...) onde não pode haver grego nem judeu, circuncisão nem incircuncisão, bárbaro, cita, escravo, livre; porém Cristo é tudo e em todos." A raça perde sua importância porque todos os crentes, judeus ou gentios, pertencem ao "Israel de Deus" (Gl 6.16). O pano de fundo religioso é irrelevante porque "a circuncisão" (Fp. 3.3) está composta por judeus "no Espírito", cuja circuncisão é do coração e não depende das regras escritas, mas do espírito (Rm 2.28-29). A estratificação social não tem razão de ser, uma vez que na nova humanidade o escravo se converte em "irmão caríssimo" para seu amo (Fm 16); o escravo está chamado a servir ao Senhor, não ao homem (Cl 3.22), e aquele que é livre deve viver como quem tem Amo no céu (Cl 4.1). Aqui, na nova humanidade, na nova unidade homogênea que foi formada por meio de Jesus Cristo, a única coisa que interessa é que "Cristo é tudo em todos". Aqueles que foram batizados para formar um só corpo (cf. 1 Co 12.13) são membros de uma comunidade na qual as diferenças que separam as pessoas no mundo perderam sua vigência. Pode ser correto que "as pessoas querem tornar-se cristãs sem cruzar barreiras raciais, lingüísticas ou de classe", mas isto é irrelevante: a pertinência ao corpo de Cristo não é assunto de gostos, mas de incorporação à nova humanidade, sob a soberania de Jesus Cristo. Gostemos ou não, o mesmo ato pelo qual a pessoa é reconciliada com Deus *simultaneamente* a introduz numa comunidade onde as pessoas encontram sua identidade na identificação com Jesus Cristo, não em sua raça, cultura, classe social ou sexo e, conseqüentemente, experimentam uma reconciliação mútua. "O agente da unidade é Cristo Jesus e o princípio de união é o 'evangelho'".⁴

O propósito de Deus é "(...) unir no tempo certo, debaixo da autoridade de Cristo, tudo o que há no céu e na terra." (Ef 1.10) Esse propósito está ainda por ser consumado. Não obstante, já, em antecipação ao fim, tem sido criada uma nova humanidade em Cristo Jesus e os que

são incorporados nele formam uma unidade na qual desaparecem todas as divisões que separam as pessoas na velha humanidade. Assim, a unidade original da raça humana é restaurada e o propósito unitário de Deus em Cristo Jesus torna-se historicamente visível.

II. A UNIDADE DA IGREJA E A PRÁTICA APOSTÓLICA

Uma breve análise do Novo Testamento põe às claras a maneira como os apóstolos colocaram em prática seu próprio ensinamento sobre a unidade da igreja. Mostra, ademais, as dificuldades que a igreja do primeiro século teve que enfrentar ao tentar viver à luz do propósito unitário de Deus em Cristo Jesus. A superação das barreiras entre judeus e gentios, entre escravos e livres e entre homens e mulheres no primeiro século não foi mais fácil que a superação das barreiras entre negros e brancos, entre ricos e pobres e entre homens e mulheres no presente século. No entanto, toda a evidência neotestamentária aponta para uma prática apostólica perfeitamente conseqüente com o objetivo de formar igrejas nas quais o propósito de Deus fosse uma realidade concreta.

1. O exemplo de Jesus

Os apóstolos não precisaram especular quanto à maneira como seria uma comunidade na qual a lealdade a Jesus Cristo relativizasse todas as diferenças existentes entre seus membros: para sabê-lo bastava-lhes recordar a comunidade que Jesus havia reunido ao seu redor durante seu ministério terreno. Obviamente ele não tinha exigido uma uniformidade rigidamente estruturada, mas tinha conseguido formar uma comunidade unida por uma entrega comum a ele, na qual tinham sido superadas todas as diferenças que poderiam ter separado os seus seguidores. Membros do partido revolucionário (como "Simão chamado Zelote", Lc 6.15) haviam se juntado com publicanos, encarregados de cobrar os impostos para o governo da nação invasora (como Levi, Mt 9.9-13; cf. Lc 19.1-10). Mulheres humildes, de reputação duvidosa (cf. Lc 7.36-39), haviam se mesclado com mulheres ricas cujos bens facilitaram todo o ministério itinerante de Jesus e de seus discípulos (cf. Lc 8.1-3). As mulheres foram aceitas em pé de igualdade com os homens, em que pese à idéia comum,

expressa por Josefo, de que a mulher "é em todos os aspectos de menor valor que o homem".⁵

É verdade que Jesus limitou sua missão aos judeus e impôs a mesma limitação a seus apóstolos, antes da ressurreição. No entanto, como demonstrou Jeremias, ele tinha previsto que os gentios participariam da revelação dada a Israel e seriam incorporados ao povo de Deus.⁶ De acordo com isto, ele mandou seus discípulos proclamarem o evangelho a "todas as nações": a missão aos gentios seria o meio pelo qual estes seriam aceitos como hóspedes na mesa de Deus (Mt 8.11; cf. Is 25.6-8).

2. A igreja em Jerusalém

No dia de Pentecostes, o evangelho foi proclamado a uma grande multidão de peregrinos que tinham vindo a Jerusalém para uma grande festa judia: a Festa das Semanas (At 2.1-3). Na narração é enfatizada a natureza heterogênea da multidão, fazendo referência à variedade de idiomas (v. 6-8) e de países e culturas (v. 9-11) ali representados. Os "homens piedosos" mencionados no versículo 5 provavelmente eram judeus procedentes da Diáspora, antes que gentios prosélitos, como às vezes tem sido sugerido. De qualquer modo, o que Lucas quer destacar é que "todas as nações debaixo do céu" estavam representadas, e que "as grandezas de Deus" foram proclamadas nos idiomas e dialetos de muitos países. Este evento, no qual foram rompidas milagrosamente inclusive as barreiras idiomáticas, a fim de tornar possível a comunicação do evangelho, antecipa a proclamação das boas novas de Jesus Cristo -proclamação da qual se ocupam os capítulos seguintes do livro de Atos- até "os confins da terra" (At 1.8). Em Pentecostes, muitos dos que se convertem a Cristo são pessoas de "todas as nações debaixo dos céus", incluindo "romanos que aqui residem", tanto judeus como prosélitos, isto é, gentios convertidos aos judaísmo (2. 10). Conseqüentemente, Pedro entendeu Pentecostes -o dom do Espírito Santo- como o meio pelo qual a promessa do evangelho (de que em Abraão seriam benditas "todas as nações da terra" -Gn 12.3) se fazia extensiva não somente aos presentes, mas também a seus descendentes e a "todos os que ainda estão longe" (v. 39).

Obviamente, a comunidade que surgiu de Pentecostes estava formada em sua maioria por cristãos de origem judia. Que outra coisa se poderia esperar antes da missão aos gentios? Seria no entanto um grande

equivoco concluir que esta comunidade encontrou sua identidade no judeu. A base de sua unidade não foi a homogeneidade racial, mas o Pentecostes. Somente à luz do derramamento do Espírito é possível entender como foi possível que entre os membros da igreja primitiva em Jerusalém houvesse "homens iletrados e incultos" (*agrammatoi (...) kai idiótai* - At 4.13; *am-há'áres*, "gente da terra", segundo a terminologia rabínica), sacerdotes educados (6.7) e inclusive (mais tarde) fariseus (15.5; cf. 11.2); gente pobre, carente de ajuda, proprietários de terra (2.44-45; 4.32-37), possivelmente membros de uma pujante comunidade estrangeira;⁷ judeus (de fala aramaica, em sua maioria nativos da Palestina), "gregos" (judeus de fala grega, procedentes da Diáspora - 6.1ss), e pelo menos um gentio de Antioquia da Síria (v. 5).

É óbvio que a unidade eclesial básica tanto para a pregação como para a comunhão e o ensino era a igreja domiciliar (At 2.46; 5.42; cf. 12.12,17; 21.18). No entanto não há nada em Atos que sugerisse que "a igreja mista em Jerusalém se dividiu segundo unidades homogêneas"⁸ ou que nos conduza a pensar que havia igrejas domésticas para os educados e para os ignorantes, para os ricos e para os pobres, para os judeus palestinos e para os judeus da Diáspora. Toda a evidência aponta na direção contrária. Uma das ênfases principais de Lucas em sua descrição da igreja que surgiu no dia de Pentecostes é, com efeito, que os crentes estavam "juntos" ou "muito unidos" (*epi to auto*, com um sentido quase técnico; 2.44); que "repartiam uns com os outros o que tinham" (2.44, LH; 4.32); que "pensavam e sentiam do mesmo modo" (4.32, LH). Que provas podem ser acrescentadas em favor da tese segundo a qual a igreja de Jerusalém se organizou de acordo com certas "unidades homogêneas"?

Um problema que surgiu na igreja de Jerusalém pouco depois de Pentecostes se deveu precisamente à natureza heterogênea da comunidade: os "gregos" se queixaram dos "hebreus" porque suas viúvas não estavam recebendo o suficiente do fundo comum que havia sido constituído (At 6.1). A solução encontrada pelos apóstolos ilustra bem a maneira como eram encarados os problemas de divisão na igreja da época. Um especialista no crescimento da igreja na atualidade talvez tivesse sugerido a criação de duas denominações distintas: uma para os judeus palestinos, outra para os judeus de fala grega. Certamente esta teria sido uma solução *prática* para as tensões que existiam entre as duas unidades homogêneas. No entanto, é-nos dito que os apóstolos reuniram a

comunidade e pediram a eleição dos sete homens que se encarregaram da distribuição diária da ajuda (v. 2-6). A unidade da igreja deveria ser preservada a despeito das barreiras culturais.

3. A igreja em Antioquia da Síria

Por causa do martírio de Estevão desencadeou-se uma grande perseguição contra a igreja em Jerusalém -ao que parece, principalmente contra os crentes helenistas com os quais Estevão se havia identificado (At 8.1). No entanto, um dos resultados inesperados da perseguição foi o lançamento de uma evangelização em grande escala -a primeira fora da Palestina- por parte de crentes exilados que fugiram para a Fenícia, Chipre e Antioquia da Síria (11.19).

Segundo Lucas, estes exilados, exceto uns poucos, anunciavam o evangelho aos judeus, mas não aos demais (v. 19). Por quê? Na narrativa não se menciona razão alguma. Apesar disto, Donald McGavran usa a afirmação de Lucas para apoiar sua tese de que nos anos posteriores a Pentecostes a igreja fez "ajustes" que favoreceram a difusão do evangelho e deram como resultado "congregações de uma só raça", que "surgiram às dezenas, talvez às centenas".⁹ Os dados apresentados por Lucas de maneira alguma fundamentam a idéia de que os apóstolos tenham fomentado deliberadamente a formação de "congregações de uma só raça" e tenham tolerado preconceitos judeus contra os gentios com vistas ao crescimento numérico da igreja. Para encontrar base em Atos para uma idéia tão peregrina se requer que previamente seja aceito: (a) que os apóstolos compartilhavam da moderna teoria de que o preconceito racial "pode ser compreendido e deve ser usado como ajuda na cristianização",¹⁰ e (b) que a multiplicação de cristãos invariavelmente requer um ajuste ao princípio das unidades homogêneas. Sem estes pressupostos, para os quais não existe evidência alguma, não se pode passar por cima da insistência de Atos que a extensão do evangelho aos gentios foi um passo tão difícil para a igreja de Jerusalém que somente foi possível com a ajuda de visões e mandatos (cf. 8.26ss; 10.1-16) ou sob a pressão da perseguição (cf. 8.1ss; 11.19-20). Em parte alguma se sugere, nem remotamente, que os cristãos de origem judia pregaram o evangelho às pessoas de sua raça mas não aos demais *devido a considerações estratégicas*. Toda a evidência aponta na direção contrária: as restrições que se

impuseram aos judeus de fala grega na proclamação do evangelho eram devidas a escrúpulos que necessitavam ser superados (como no caso de Pedro quando foi enviado para a casa de Cornélio), se é que os gentios receberiam a Palavra de Deus e que os judeus entenderiam que "Deus não faz acepção de pessoas" (como no caso daqueles na Judéia que ouviram que Cornélio e seus familiares e amigos tinham crido). Enquanto os cristãos de origem judia levaram em consideração seus preconceitos herdados de seus antepassados, provavelmente pelo temor de que seu contato com os gentios seria interpretado por seus concidadãos como um ato pelo qual estavam "unindo-se traidoramente a um povo estranho" (para usar uma frase de McGavran), limitaram-se a pregar a pessoas de sua própria raça, mas não aos demais. Quem iria imaginar que esta aproximação, baseada numa visão tão limitada, seria usada como modelo para a evangelização no século XX?

Os evangelistas que finalmente romperam com o esquema imposto pelo etnocentrismo judeu e se atreveram a proclamar o evangelho aos gentios em Antioquia da Síria eram alguns crentes de Chipre e Cirene (11.20). Não se pode exagerar a importância deste passo. Antioquia era, quanto a seu tamanho, a terceira cidade do mundo, "quase um microcosmos da antigüidade romana do primeiro século, uma cidade que abarcava quase todas as vantagens, os problemas e os interesses humanos que a nova fé teria que enfrentar".¹¹ Rapidamente aquela igreja se converteria na base para a missão aos gentios.

Não há evidência de que os que receberam o evangelho em Antioquia eram parentes dos exilados que vinham de Jerusalém. Talvez o fossem, mas esta é uma mera conjectura e não dá base sólida para a idéia de que "em Antioquia, tanto para os refugiados de Jerusalém como para os cristãos residentes, temos pontes de relação com os gentios".¹² Ademais, Lucas não diz nada que nos leve à conclusão de que a evangelização dos gentios nesta cidade foi levada a cabo na sinagoga. É possível que assim tenha sido, mas se a leitura correta no versículo 20 for *hellénas* ao invés de *hellénistas*, a referência é a gentios de cultura grega. Floyd Filson talvez tenha razão quando propõe que os evangelizados foram "gentios que não tinham tido nenhum contato prévio com a sinagoga".¹³ A mensagem que lhes foi pregada estava centrada em Jesus como Senhor (*Kyrios*) e guardava, portanto, certa similitude formal com as mensagens que as pessoas numa cidade cosmopolita escutavam cotidianamente, nas

quais se lhes oferecia salvação por parte de cultos e religiões pagãs em nome de outros "senhores". O poder de Deus estava com os evangelistas; como resultado, muitos creram. A menos que suponhamos que, para fomentar o crescimento numérico da igreja, aqueles tantos que creram (11.21) se separaram imediatamente em igrejas domésticas formadas à base de unidades homogêneas,¹⁴ segue-se que a igreja que se constituiu incluía judeus e gentios em pé de igualdade e que os gentios não tiveram que aceitar práticas judias para serem membros da igreja. Num período posterior, conforme veremos mais adiante, a questão do lugar da lei judia na igreja seria debatida acaloradamente. Mas não há nenhuma evidência de que no começo da igreja de Antioquia os evangelistas tivessem recorrido ao princípio de unidades homogêneas a fim de realizar seu propósito. Como foi preservada a unidade, tomando em consideração que havia muitos membros que não observavam a lei cerimonial judia e que havia outros que sim a observavam? Nada nos é dito a respeito. Podemos supor que surgiram problemas. Mas, como bem o disse Adolf Schlatter, "a igreja primitiva nunca se evadiu das dificuldades: ela as encarou com coragem. Assim que nada é dito sobre as dificuldades, e não sabemos como se conseguiu a comunicação nestas comunidades mistas".¹⁵

A lista de líderes elaborada por Lucas em Atos 13.1 dá-nos uma indicação da maneira pela qual as pessoas de proveniência muito variada trabalhavam em unidade: "Barnabé, Simeão por sobrenome Niger, Lucio de Cirene, Manaém, colação de Herodes o tetrarca, e Saulo." É impossível sugerir um grupo mais heterogêneo! Barnabé era levita, nativo de Chipre (4.36). Simão, aliás "o Negro", era aparentemente um judeu (ou prosélito?) de cor escura, e tem sido por vezes identificado com Simão de Cirene, aquele que levou a cruz de Jesus. Lúcio era gentio (ou judeu com nome romano?), nativo da cidade africana de Cirene, possivelmente um dos primeiros evangelistas de Antioquia. Manaém era um irmão de leite (*synthrophos*) de Herodes Antipas, tetrarca da Galiléia, com quem tinha sido criado. Saulo era ex-fariseu, um "hebreu de hebreus" e (como cidadão romano) membro de uma pequena minoria privilegiada da costa mediterrânea oriental.¹⁶ O que podia unir estes homens senão uma experiência cristã comum?

4. As primeiras igrejas gentias e o "partido da circuncisão"

Enquanto a igreja estava constituída principalmente por judeus, aparentemente não era difícil que os crentes judeus aceitassem os gentios como membros plenos da igreja, sem exigir-lhes que primeiro se fizessem judeus, isto é, que fossem circuncidados. O relatório de Pedro sobre como Cornélio e sua casa tinham recebido a Palavra de Deus foi suficiente para calar as críticas que o partido da circuncisão havia levantado contra o apóstolo em Jerusalém (At 11.1-18). Mais tarde a "igreja mãe" recebeu com satisfação a notícia do crescimento numérico da igreja de Antioquia da Síria, e enviou um de seus líderes mais destacados para que instruisse os novos crentes (v. 22ss). Quando os líderes da missão dos gentios (Barnabé e Saulo) visitaram Jerusalém em conexão com a ajuda material enviada a partir de Antioquia aos irmãos na Judéia (v. 27-30), eles se reuniram com Tiago (irmão de Jesus), Pedro e João. Como resultado, estes deram-lhes "um aperto de mão em sinal de companheirismo", para que se encarregassem da missão aos gentios, enquanto eles (Tiago, Pedro e João) dedicar-se-iam à missão aos judeus. A presença de um jovem converso de origem grega, chamado Tito, com a delegação de Antioquia, poderia ser interpretada neste momento como uma confirmação adicional de que os crentes judeus não esperavam que os crentes gentios fossem circuncidados (cf. Gl 2.1-10).

A difusão do evangelho na Galácia do sul, resultante das viagens realizadas por Paulo e Barnabé, e o aumento massivo do número de crentes gentios acabaram por colocar o problema relativo à base sobre a qual os gentios poderiam participar no povo de Deus como membros plenos. A fé seria suficiente, conforme pregavam os missionários? Ainda que o evangelho devesse ser pregado a todos, fossem eles judeus ou gentios, não deveriam os crentes gentios ser circuncidados? Não se lhes deveria exigir o cumprimento das leis cerimoniais e regulamentos dietéticos dos judeus? Não seria de se esperar que tomassem sobre si "o jugo dos mandamentos", como no caso dos gentios que se convertiam ao judaísmo? O problema foi colocado pelo partido da circuncisão, que formava parte da igreja em Jerusalém, no qual participavam pessoas que antes tinham pertencido à seita dos fariseus (cf. At 15.1,5).

O mais provável é que o episódio que Paulo narra em Gálatas 2.11-14 esteja vinculado com a visita que, segundo Atos 15.1, os membros do

partido da circuncisão fizeram a Antioquia. Antes de sua chegada, Pedro tinha sentido liberdade para compartilhar a mesa com os crentes gentios, uma vez que aprendera em Jope que não deveria considerar ninguém "impuro" ou "profano" (cf. At 10.15,28). Quando eles chegaram, "afastou-se, e, por fim, veio a apartar-se, temendo os da circuncisão" (Gl 2.12). Sua atitude é mais compreensível quando vista à luz do contexto histórico, uma situação na qual os judeus que compartilhavam uma mesa onde a comida não era *kosher* estavam expondo-se à acusação de traição a seu próprio povo. Segundo Paulo, aqueles que tinham induzido Pedro a violar a unidade com seus irmãos gentios tinham sido enviados por Tiago. Isto não significa necessariamente que tinham sido encarregados por Tiago de inspecionarem as relações entre judeus e gentios, mas por tudo o que sabemos é provável que o partido conservador tenha forçado Tiago a definir-se contra uma prática com a qual eles não estavam de acordo por razões religiosas. Há, portanto, boa base para a sugestão de T. W. Manson de que a mensagem que Tiago enviou a Pedro teria sido mais ou menos a seguinte: "A Jerusalém chegou a notícia de que estás comendo alimentos gentios com pessoas não-judias, e isto está causando muito escândalo entre muitos irmãos devotos e convertendo-nos no alvo de uma crítica séria por parte dos escribas e fariseus. Rogo-te que coloques fim a esta prática que acaba sendo tão nociva para nossa obra entre nossos concidadãos."¹⁷

Seja como for, a ação de Pedro, que sem dúvida ele poderia justificar invocando a necessidade das boas relações com os judeus, foi interpretada por Paulo como uma "comédia" (*hypokrisis*) que colocava em jogo a verdade do evangelho (Gl 3.13). Certamente Pedro não tinha transigido com o partido conservador na questão de requerer que os irmãos crentes gentios cumprissem a lei judia. O que estava mal em sua conduta era o fato de deixar de comer com os crentes gentios, não por causa de suas próprias convicções, mas devido a considerações pragmáticas frente ao perigo de ser qualificado como traidor de sua própria raça. Ainda que compartilhasse com Paulo a convicção de que o que importa diante de Deus não é a circuncisão mas a nova criação (Gl 6.15), por temor a outros ele tinha adotado uma atitude totalmente contrária a esta convicção. Ademais, por causa de sua influência, ele tinha arrastado consigo os demais crentes judeus, incluindo Barnabé (Gl 2.13), destruindo assim a comunhão cristã e negando a verdade do evangelho segundo a qual, para

aqueles que foram incorporados em Cristo Jesus, todas as barreiras que separam os seres humanos foram eliminadas (cf. 3.28).

A atitude de Pedro mostra quão real era o perigo de que a igreja apostólica se visse dividida em duas "denominações": a igreja cristã judia e a igreja cristã gentia, cada uma com sua própria ênfase e a serviço de sua própria unidade homogênea. A situação era tão séria, que foi necessário fazer uma reunião especial em Jerusalém para tratar o tema, com os apóstolos e anciãos da igreja local e com Paulo e Barnabé como delegados de Antioquia (At 15.1ss). O partido da circuncisão, o mesmo que tinha provocado o desagradável incidente entre judeus e gentios em Antioquia, apresentou seu caso, mas o "concílio" apoiou Paulo e Barnabé e os enviou de regresso a Antioquia com uma carta na qual estava sintetizado o acordo ao qual se havia chegado (v. 22-29).

O "decreto" de Jerusalém proveu a base para que os cristãos judeus e gentios vivessem em unidade, como membros do corpo de Cristo. Ele ilustra muito bem a prática dos apóstolos frente aos problemas que surgiam com as diferenças raciais, culturais e sociais existentes entre os cristãos. Em primeiro lugar, ele dispunha que os conversos gentios não necessitavam ser circuncidados para serem aceitos como membros plenos do povo de Deus. Estabelecia assim que a fé em Jesus Cristo era a única condição para a salvação. Seu repúdio à tentativa do partido conservador de impor a circuncisão aos cristãos gentios é o protótipo do repúdio cristão a toda forma de "racismo assimilacionista" (para usar uma expressão de Wagner). Obviamente, os apóstolos teriam concordado com a afirmação de que "qualquer ensinamento segundo o qual o cristianismo requer que uma pessoa adote a cultura de outra unidade homogênea para ser um cristão autêntico é contrária à ética porque é desumanizante."¹⁸

Em segundo lugar, estava claro que os cristãos judeus e gentios continuariam relacionando-se regularmente como membros de congregações locais inter-raciais e conseqüentemente foi tomada uma providência para evitar os conflitos que surgiriam devido às diferenças culturais. Não há absolutamente nada em Atos ou nas epístolas que dê base para a teoria de que os apóstolos teriam considerado a possibilidade de adotar a atitude de Pedro descrita em Gálatas 2.11-14: a separação de judeus e gentios em diferentes igrejas "monorraciais" que demonstrariam sua unidade em Cristo exclusivamente na "relação supracongregacional

de crentes no corpo cristão total sobre o qual o próprio Cristo é o cabeça.¹⁹ *Os apóstolos rejeitaram a uniformidade imperialista mas também a uniformidade segregada.* Precisamente porque para eles estava claro que os cristãos, fossem eles gentios ou judeus, normalmente comeriam e adorariam juntos, tomaram medidas para remover o maior estorvo da comunhão cristã em igrejas inter-raciais. Como bem o diz F. F. Bruce:

O decreto de Jerusalém tratou de duas perguntas: uma principal ("Os cristãos gentios devem ser circuncidados e se dispor a cumprir a lei mosaica?") e outra secundária ("Quais são as condições que os cristãos gentios devem aceitar para que os cristãos judeus tenham boas relações sociais com eles?"). A segunda pergunta não teria surgido se a resposta à primeira pergunta tivesse sido afirmativa. Se dos cristãos gentios fosse exigido que seguissem o exemplo dos prosélitos do judaísmo, então, uma vez cumpridos os requisitos, a prática de comer juntos em comunhão e outras coisas similares teriam sido aceitas sem discussão. Mas já que a decisão foi que os cristãos gentios não deveriam ser compelidos a submeterem-se à circuncisão nem a outras obrigações gerais da lei judaica, era necessário considerar a questão relativa à prática de comer juntos em comunhão, a mesma que recentemente tinha causado problemas em Antioquia.²⁰

A decisão a que se chegou no "concílio" de Jerusalém foi de que os gentios se abstivessem de práticas que fossem particularmente ofensivas para os judeus, a saber (segundo a leitura mais provável), da carne de animais que tenham sido oferecidos a ídolos, de carne com sangue (incluindo, portanto, a carne de animais que tenham sido estrangulados) e de "imoralidade sexual" julgada como tal na perspectiva dos graus de consangüinidade e afinidade definidos em Levítico 18.6-18.21. Tendo começado com a questão da circuncisão, o "concílio" terminou com regulamentações para a comunhão de mesa. A razão é óbvia: uma vez que a questão de princípio tinha sido definida, interessava o esforço para prover um *modus vivendi* para igrejas nas quais judeus e gentios continuariam comendo juntos. E o mais provável é que as regulamentações incluídas no "decreto" tenham sido essencialmente as mesmas que sempre tinham dado base para as relações entre judeus e gentios "tementes a Deus" nas sinagogas de todo o império.²²

Segundo Alan R. Tippett, o "decreto" de Jerusalém "contra a imposição dos padrões culturais dos evangelistas aos evangelizados está escrito no fundamento da Igreja e protesta hoje contra o missionário que tenta impor sua cultura ocidental".²³ É verdade, mas o estudo cuidadoso do contexto histórico mostra que o "decreto" de Jerusalém também protesta contra toda tentativa de resolver os problemas que surgem das diferenças culturais entre cristãos mediante a formação de congregações separadas, cada uma representativa de uma unidade homogênea. As regulamentações emanadas do "concílio" de Jerusalém pressupõem que a comunhão à mesa entre cristãos judeus e gentios continuaria, apesar dos problemas. *A unidade em Cristo é muito mais que uma unidade expressa ocasionalmente no nível da "relação supracongregacional de crentes no corpo cristão total"; é a unidade dos membros do corpo de Cristo que deve se tornar visível na vida em comunidade nas congregações locais.*

O acordo delineado pelo "decreto" de Jerusalém está em completa harmonia com a atitude de Paulo expressa mais tarde em 1 Coríntios 8.7ss e Romanos 14.13ss. Não se pode transigir em questões de princípio, mas pede-se aos gentios que limitem sua liberdade com relação a práticas que sejam ofensivas para os irmãos judeus. Pelo menos para Paulo a maneira de resolver os conflitos não era nem a uniformidade imperialista nem a uniformidade segregada, mas o amor, já que "o amor une perfeitamente todas as coisas" (CI 3.14, LH).

5. A missão aos gentios

Um fato comprovado pela evidência neotestamentária é que a evangelização na igreja primitiva quase sempre era realizada em reuniões nas sinagogas, com a presença conjunta de judeus e gentios. Lucas não dá nenhum dado que demonstre a tese de McGavran segundo a qual as conexões familiares jogaram um papel importante na extensão da fé no Império Romano.²⁴ Não obstante, não há dúvida de que os "tementes a Deus" que estavam na periferia da congregação judia serviram, em cada cidade importante, como ponto de contato com o mundo gentio.²⁵ Não surpreende que estes gentios que simpatizavam com o judaísmo estivessem abertos à mensagem cristã. Se -como afirma a *Mishnah*- mesmo os prosélitos somente podiam referir-se a Deus indiretamente ("Oh Deus de vossos pais!"), os "tementes a Deus", que não estavam dispostos a

serem circuncidados nem a submeterem-se às leis dietéticas judaicas, poderiam menos ainda ser considerados aptos para pertencer ao povo de Deus. Bem o diz F. F. Bruce:

Uma vez que freqüentavam a sinagoga e ali escutavam a leitura das sagradas escrituras, estes gentios, que já eram adoradores do "Deus vivo e verdadeiro", estavam familiarizados com a esperança messiânica em alguma de suas formas. Eles não podiam herdar esta esperança e as bênçãos que a acompanhavam senão somente após converterem-se completamente ao judaísmo, e isto era algo para o que a maioria deles não estava pronta. Mas quando se lhes dizia que a esperança messiânica se cumprira em Jesus, que nele tinha sido abolida a velha distinção entre judeus e gentios e que a plena bênção da graça salvadora de Deus estava acessível tanto a gentios como a judeus, aquela gente não poderia fazer outra coisa senão receber essas boas novas, assim como cada instinto ancestral movia os judeus a rejeitá-las naqueles termos.²⁶

Um estudo superficial da missão paulina mostra que, cada vez, ao chegar a uma cidade o apóstolo primeiramente visitava a sinagoga e depois, ao acontecer a ruptura com as autoridades judias, começava uma congregação cristã com os novos crentes gentios e um punhado de judeus convertidos (cf. At 13.5; 14.1; 17.1,10,17; 18.4,19; 19.8). Esta aproximação tinha uma base teológica: o evangelho deveria ser proclamado primeiro ao judeu (Rm 1.16; 2.9,10; cf. At 3.26), em sintonia com uma convicção cuja origem remonta ao próprio Jesus: que os gentios poderiam ser incorporados ao Reino unicamente depois que Israel tivesse tido a oportunidade de voltar-se para o Senhor.²⁷ Mas também tornava possível que quase sempre a igreja local começava com um núcleo de crentes que contavam como crédito com uma bagagem fornecida pelo judaísmo, com todas as claras vantagens que ela representava. A partir deste núcleo o evangelho poderia então ser difundido entre gentios com um ponto de vista completamente pagão.

Seria ridículo sugerir que judeus e gentios escutavam o evangelho *juntos* nas sinagogas, e logo se obrigaria àqueles que cressem a formar igrejas domésticas segregadas, a fim de favorecer assim a expansão do evangelho. Um procedimento assim teria sido uma aberta negação do ensinamento apostólico a respeito da unidade da igreja. Teria significado, ademais, que a porta da igreja era mais estreita que a da sinagoga, onde

judeus e gentios podiam adorar a Deus juntos. A sugestão é tão absurda, que não vale a pena tomá-la a sério. Toda a evidência neotestamentária aponta, no entanto, na direção contrária, isto é, no sentido de uma prática apostólica cujo propósito era a formação de igrejas que vivessem a unidade da nova humanidade em Cristo Jesus. Os apóstolos sabiam muito bem que, para que acontecesse uma aceitação genuína das pessoas "assim como elas são", e não uma aceitação da boca para fora, teria que haver uma comunhão real, acima de todas as barreiras, no nível da congregação local. Conseqüentemente, eles se esforçaram para criar comunidades nas quais *desde o começo* judeus e gentios, escravos e livres, pobres e ricos, adorariam a Deus juntos e aprenderiam o significado de sua unidade em Cristo, ainda que fosse necessário encarar dificuldades que surgiriam das diferenças de bagagem cultural ou de classe social entre os membros. Que efetivamente foi assim está comprovado pelo estudo do ensinamento dos apóstolos às igrejas no mundo gentio, segundo o Novo Testamento. Por razões de espaço nos limitaremos aqui a dois exemplos.

A igreja em Corinto. No contexto de um capítulo que encara a diversidade entre os *membros* de uma congregação, não entre *igrejas* constituídas por unidades homogêneas, Paulo afirma: "Porque, assim como o corpo é um, e tem muitos membros, e todos os membros, sendo muitos, constituem um só corpo, assim também com respeito a Cristo. Pois, em um só Espírito, todos nós fomos batizados em um corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nós foi dado beber de um só Espírito." (1 Co 12.12-13) A ênfase na natureza da unidade de cristãos que representavam vários grupos raciais e sociais pode ser entendida quando vista à luz da situação da igreja em Corinto.

Segundo o registro de Lucas em Atos, a formação da igreja nesta cidade seguiu o padrão característico da missão aos gentios: Paulo começou seu ministério na sinagoga, onde judeus e gentios escutavam o evangelho *juntos* (cf. At 18.4). Mais tarde eles foram obrigados a deixar a sinagoga, mas naquele momento já havia um núcleo de crentes que incluía gentios "tementes a Deus", como Gaio chamado Justo (At 18.7; 1 Co 1.14), Estéfanos e sua família (1 Co 1.16, segundo 16.15, "eles foram os primeiros cristãos convertidos na Acaia (...)", LH) e judeus como Crispo, o maioral da sinagoga, e sua família (At 18.8; 1 Co 1.14).

A casa de Gaio estava junto à sinagoga (At 18.7) e se constituiu na residência de Paulo e no lugar de reuniões de "toda a igreja", formada por judeus como Lúcio, Jasom e Sosípatro, e gentios como Erasto e Quarto (Rm 16.21,23).

Em 1 Coríntios há outros indícios da diversidade que havia entre os membros da igreja em Corinto. De 1.26 se infere que a maioria deles procedia dos estratos sociais inferiores: poucos deles eram "sábios segundo a carne", "poderosos" ou "de nobre nascimento" (1 Co 1.26). Pelo menos alguns dos membros eram escravos, outros eram livres (7.21-22). Por outro lado, a comunidade cristã também incluía um e outro membro economicamente abastado; por exemplo, Gaio (provavelmente um cidadão romano), Crispo (ex-maioral da sinagoga), Erasto ("tesoureiro da cidade", Rm 16.23) e possivelmente Cloé (levando-se em consideração que a expressão "os de Cloé" talvez se refira a escravos seus).

Seria um absurdo interpretar a exortação de Paulo para que cada crente em Corinto permaneça "como era quando aceitou o chamado de Deus" (1 Co 7.20, LH) de tal maneira que apóie a idéia de que cada qual deveria pertencer a uma igreja formada com gente de uma só unidade homogênea representativa de sua raça ou classe social.²⁸ A ênfase central de toda a passagem (1 Co 7.17-24) é que, frente ao chamado de Deus, tanto a raça como o *status* social perderam todo seu valor: a única coisa que interessa é a fidelidade a Jesus Cristo. O ensinamento do apóstolo aqui não é que os escravos devam seguir submetidos à escravidão nem que devam libertar-se se assim fosse possível, mas que a existência cristã não mais está determinada pelo estado legal da pessoa, mas pelo fato de que esta foi chamada por Deus. A escravidão do escravo é irrelevante, já que o escravo é um "homem livre que pertence ao Senhor"; a liberdade do homem é, igualmente, irrelevante, já que o homem livre é "escravo de Cristo" (v. 22, LH). Não se trata, então, de um conselho em favor ou contra a manumissão -a favor ou contra a permanência na unidade homogênea da qual se faça parte- mas de uma exortação para ver que, seja qual for o *status* social que a pessoa tenha, ela deve permanecer "para com Deus".²⁹ E esta relação com Deus seria ao mesmo tempo a base da relação entre os cristãos.

A diversidade racial, social e cultural entre os membros da igreja em Corinto explica em grande parte os problemas de dissensão aos quais o apóstolo Paulo faz referência em 1.10ss. Ainda que os crentes continuas-

sem se reunindo na casa de Gaio (Rm 16.23), eles estavam divididos em quatro grupos, cada qual com a pretensão de seguir um líder diferente (1 Co 1.12). Não podemos estar seguros acerca das pretensões distintas de cada grupo, mas o mínimo que podemos afirmar é que o partido petrino estava formado por judeus que insistiam nas regulamentações dietéticas formuladas pelo "concílio" de Jerusalém (cf. 1 Co 8.1ss; 10.25ss), enquanto o partido "de Cristo" estava composto provavelmente por gentios que se consideravam "espirituais", se opunham ao legalismo judeu e negavam a doutrina judia da ressurreição.³⁰ Para complicar as coisas ainda mais, as comidas comunitárias, durante as quais os crentes celebravam a ceia do Senhor, tinham sido transformadas numa triste amostra da divisão da igreja segundo a posição econômica dos membros. C. K. Barrett provavelmente está correto quando infere do texto que "se esperava que os membros da igreja compartilhassem seus recursos; os ricos, assim se supunha, trariam mais do que necessitavam, a fim de prover para os pobres".³¹ Ao invés de compartilhar, no entanto, os ricos comiam até saciarem-se, e inclusive se embebedavam, enquanto os pobres ficavam com fome. Como resultado, os pobres sentiam-se envergonhados e a refeição comunitária se convertia num desdobramento da falta de amor fraternal (1 Co 11.20-22).

Apesar de tais divisões, toda a comunidade cristã em Corinto continuava reunindo-se numa só assembléia (11.17,20; 14.23,26; cf. Rm 16.23). A descrição da igreja em Corinto como "a igreja sem facções" talvez seja um exagero, mas é indubitável que -como afirma Munck-³² a evidência aponta na direção de desunião e rixas, mas não na de igrejas separadas, representativas das várias posições em conflito.

O importante aqui é notar que toda a carta exemplifica de novo a prática apostólica frente aos problemas de divisão causados pelas diferenças raciais, culturais e sociais entre os membros da congregação. Em momento algum há sequer a menor sugestão de que a solução de tais problemas é formar igrejas baseadas nas unidades homogêneas que então tratarão de desenvolver "atividades e relações intercongregacionais".³³ Sempre de novo a ênfase está no fato de que todos os crentes tenham sido incorporados em Cristo Jesus, e, por conseguinte, todas as diferenças derivadas de suas respectivas unidades homogêneas foram relativizadas a ponto de poderem ser consideradas inexistentes na comunidade cristã. Com efeito, o chamado à unidade é central em toda esta carta.

A igreja em Roma. Esta igreja, em contraste com a de Corinto, parece que estava dividida em vários grupos separados, alguns dos quais podem ter estado constituídos por pessoas representativas das várias unidades homogêneas presentes na sociedade. Nas palavras de Bruce: "Talvez alguns grupos locais estivessem formados por cristãos judeus e outros por gentios cristãos, e houvesse poucos ou talvez nenhum onde judeus e gentios estivessem juntos".³⁴ É possível que isto explique por que Paulo dirige a carta aos Romanos "a todos os amados de Deus, que estais em Roma, chamados para serdes santos (...)" (1.7) e não "à igreja de Deus que está em Roma" (cf. 1 Co 1.2). Uma prova melhor da situação, no entanto, é a menção, que Paulo faz no capítulo 16, de pelo menos cinco igrejas domésticas, associadas aos nomes de Priscila e Âquila (v. 3-5), Aristóbulo (v. 10), Narciso (v. 11), Asíncrito (v. 14) e Filólogo (v. 15).

Se esta reconstrução da situação da igreja de Roma estiver correta, deveremos concluir, então, que ela embasa a teoria de que a prática apostólica estava orientada para a formação de igrejas baseadas em unidades homogêneas? Uma conclusão destas desconhecera totalmente o propósito que, com toda a clareza, Paulo tinha ao escrever esta carta: promover "a obediência à fé" (1.5) em congregações nas quais -como argumentou Paul S. Minear-³⁵ os cristãos de uma posição não adoravam a Deus lado a lado com cristãos de outra posição. Para usar a evidência aduzida por Minear como base para a teoria de que a igreja apostólica consistia principalmente de congregações representativas de unidades homogêneas,³⁶ ou que a situação da igreja em Roma refletia a prática apostólica, é necessária uma leitura parcial de sua obra. Em oposição a esta teoria, Minear afirma que a carta aos Romanos foi escrita com a esperança de que "um número maior de igrejas domésticas segregadas se unisse em adoração a Deus; que os judeus adorassem a Deus com seu povo".³⁷ Em conformidade com isto, ele mostra que toda a carta desenvolve a idéia de que por meio da vinda de Jesus Cristo todas as distinções humanas foram superadas, e conclui que a fé requerida dos vários grupos em Roma deve aceitar os demais, apesar dos diferentes pontos de vista com relação a alimentos e dias. Assim, pois, para Minear a situação que Paulo contempla nos capítulos 14 e 15 era "o objetivo de toda a carta".³⁸

A aproximação de Paulo ao problema em Roma foi conseqüente com a prática apostólica em relação a igrejas ameaçadas pela divisão. Não há evidência alguma de que ele teria dado sua aprovação ao plano moderno

para solucionar o problema de divisão na igreja: a formação de congregações segregadas. Todas as suas cartas mostram com clareza meridiana que ele concebia a unidade em Cristo como um aspecto essencial do evangelho e, portanto, fazia todo o possível para que os cristãos vivessem em harmonia uns com os outros, conforme o exemplo de Cristo Jesus, para que todos juntos, a uma só voz, louvassem ao Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo (Rm 15.5-6).

Outros escritos do Novo Testamento refletem a mesma preocupação dos apóstolos com a unidade da igreja, acima das barreiras que separam as pessoas na sociedade. E não é necessária nenhuma investigação profunda para verificar que as igrejas que resultaram da missão aos gentios normalmente incluíam a judeus e gentios, escravos e livres, ricos e pobres, e era-lhes ensinado que em Cristo todas as diferenças derivadas de suas respectivas unidades homogêneas eram totalmente irrelevantes no seio das congregações (cf. Ef 6.5-9; Cl 3.22-41; 1 Tm 6.17-19; Fm 16; Tg 1.9-11; 2.1-7; 1 Pe 2.18; 1 Jo 3.17).

Não se pode exagerar o impacto que a igreja primitiva produziu nos não-cristãos por causa da fraternidade cristã acima das barreiras naturais. A abolição da separação ancestral entre judeus e gentios foi indubitavelmente um dos grandes logros do evangelho no primeiro século. Igualmente maravilhosa, no entanto, foi a superação da distinção de classes entre amos e escravos. Michael Green expressa-o bem:

Quando os missionários cristãos proclamavam que em Cristo tinha sido cancelada a distinção entre o escravo e o livre da mesma maneira definitiva como tinha desaparecido a distinção entre o judeu e o gentio, e não somente o proclamavam mas efetivamente viviam em harmonia com estes princípios, então isto chamava poderosamente a atenção.³⁹

Em palavras de F. F. Bruce: "Talvez tenha sido esta a maneira pela qual o evangelho produziu a impressão mais profunda no mundo pagão".⁴⁰

III. UMA AVALIAÇÃO DO "PRINCÍPIO DE UNIDADES HOMOGÊNEAS"

Como devemos avaliar o princípio de unidades homogêneas defendido por McGavran e seus seguidores, à luz do ensinamento e da

prática apostólica com relação à unidade da igreja?

Antes de tentar uma resposta a esta pergunta, cabe fazer duas observações para evitar mal-entendidos. Em primeiro lugar, não se pode negar que numa perspectiva bíblica o crescimento (quantitativo) da igreja é uma preocupação legítima na missão cristã.⁴¹ Se é verdade que Deus "quer que todos sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade", então não se pode estar em harmonia com Deus a menos que se anele ver que todos venham a Jesus Cristo. Ademais, está claro que este anelo terá que ser expressão em termos práticos (o que poderia incluir o uso de observações sociológicas e antropológicas), de tal maneira que o evangelho seja de fato difundido amplamente. Por conseguinte, o que aqui está em discussão não é o uso de princípios que poderiam ajudar na expansão da igreja. Em segundo lugar, quase não é necessário verificar que o crescimento da igreja se realiza num contexto social e cultural específico e que as pessoas geralmente preferem tornar-se cristãs sem ter que cruzar barreiras entre um contexto e outro. De novo, isto tampouco está em discussão aqui.

O tema que nos preocupa é se a formação de igrejas deve ser levado a cabo de tal modo que se facilite às pessoas sua conversão cristã sem ter que cruzar barreiras;⁴² se este princípio é "essencial para a difusão do evangelho" e defensável como tal a partir de um ponto de vista bíblico e teológico. Tudo o que foi dito nas duas seções anteriores sobre o ensinamento e a prática apostólica sobre o tema permitem-me agora esboçar as seguintes conclusões, todas elas com uma ampla base na exegese:

1. Na igreja primitiva proclamava-se o evangelho a todos, fossem eles judeus ou gentios, escravos ou livres, ricos ou pobres, sem distinções. Com muita freqüência, durante a missão aos gentios, *judeus e gentios escutavam o evangelho juntos*. Não há a menor indicação no Novo Testamento de que a igreja apostólica tenha tido uma estratégia missionária baseada na premissa de que a formação de igrejas "seria mais efetiva" se fosse levada a cabo com base em unidades homogêneas separadas e deveria, portanto, ser realizada segundo as divisões raciais ou sociais.

2. Considerava-se que a superação de barreiras que separam as pessoas no mundo era *um aspecto essencial do evangelho*, e não mera-

mente um resultado secundário e prescindível deste. A evangelização, conseqüentemente, envolvia um chamado a incorporar-se a uma nova humanidade que incluía todo tipo de pessoas. A conversão nunca era uma experiência meramente religiosa: ela era também a maneira de tornar-se membro de uma comunidade na qual as pessoas encontravam a base de sua identidade antes em Cristo do que em sua raça, status social ou sexo. Os apóstolos teriam estado de acordo com a afirmação de Clowney: "O ponto onde as barreiras são superadas é o ponto em que o crente se une a Cristo e a seu povo".⁴³ - nos U.S.A, *mito e breves newscum*

3. A igreja não somente crescia: *ela crescia por cima das barreiras culturais e apesar delas*. O Novo Testamento não provê um exemplo sequer de uma igreja local cujos membros tenham sido tomados pelos apóstolos de uma só unidade homogênea, a menos que esta expressão queira indicar unicamente um grupo de pessoas com um idioma em comum. Por outro lado, provê múltiplos exemplos de como nas igrejas locais desapareciam as barreiras da separação.

4. O Novo Testamento mostra claramente que os apóstolos rejeitavam todo "racismo assimilacionista", mas nunca contemplaram a possibilidade de formar igrejas baseadas em unidades homogêneas nas quais expressariam sua unidade em termos de relações intereclesiásticas e nada mais. Cada igreja tinha que manifestar *a unidade dos membros acima de suas diferenças raciais, culturais e sociais*, e, a fim de alcançar este objetivo, os apóstolos sugeriram medidas práticas. Se é verdade que "a unidade autêntica é sempre unidade na diversidade",⁴⁴ então a unidade fomentada pelos apóstolos jamais poderia ser uma unidade que eliminasse a diversidade entre os membros da congregação local. A unidade não deveria ser confundida com a uniformidade nem no tocante às múltiplas congregações locais, nem no que diz respeito aos membros de cada congregação local. Como diz Inácio: "Onde está Jesus Cristo, ali está toda a igreja." Cada congregação local, conseqüentemente, tinha que manifestar tanto a unidade como a diversidade do corpo de Cristo.

5. É possível que tenham havido momentos em que os crentes foram acusados de abandonarem traiçoeiramente sua própria cultura a fim de se unirem a outra, mas não há evidência de que os apóstolos tenham dado

o mundo era
perfeito

sua aprovação a ajustes feitos para evitar esta acusação. Para eles, a comunhão cristã acima das barreiras culturais pertencia à própria essência do compromisso cristão, não era uma bênção da qual os cristãos poderiam desfrutar quando as condições fossem favoráveis ou um apêndice que poderia ser deixado de lado quando se estivesse convencido de que assim seria necessário para tornar o evangelho algo mais assimilável. Para eles, qualquer acomodação quanto à unidade cristã deveria ser qualificada como um ajuste que violava "ensinamentos cristãos essenciais".⁴⁵

À luz destas conclusões, é evidente que o uso do princípio de unidades homogêneas para o crescimento da igreja não tem fundamento bíblico. Seus defensores tomaram como ponto de partida uma observação sociológica e desenvolveram uma estratégia missionária; então, a posteriori, tentaram encontrar uma base bíblica. Como resultado, não deixaram que as Escrituras determinassem sua estratégia. Um crítico que vê com simpatia o movimento "Crescimento da Igreja" ("Church-Growth") observou que "a falta de integração com a revelação é o maior perigo da antropologia do movimento Crescimento da Igreja".⁴⁶ A análise anterior nos conduz à conclusão de que a ênfase do movimento Crescimento da Igreja nas unidades homogêneas está, com efeito, em oposição direta ao ensinamento e à prática apostólicas relativos ao crescimento da igreja. Não é possível construir uma metodologia missionária correta sem contar com uma missiologia bíblica sólida como base. Que se pode esperar de uma missiologia que contabiliza entre suas realizações dúzias de livros e dissertações representativas da aproximação de Crescimento da Igreja, mas carece de uma obra de envergadura sobre a teologia da missão?

Precisamos admitir que às vezes "o testemunho de congregações numa mesma área geográfica separadas com base no idioma e na cultura talvez tenha que ser aceito como uma medida necessária, mas provisória, com vistas ao cumprimento da missão de Cristo".⁴⁷ Mas a estratégia de formar igrejas com base em unidades homogêneas com vistas ao crescimento (quantitativo) da igreja não tem nada a dizer frente àquilo que C. Peter Wagner denominou "o temor à diversidade e o desejo chauvinista de desconhecer, apenas tolerar, subordinar ou eliminar o pluralismo" e que, segundo o mesmo autor, "causou mais dano na igreja nos Estados

Unidos do que até agora se tem desejado reconhecer."⁴⁸ Devido à sua negligência com relação ao ensinamento bíblico sobre a unidade da igreja, ela converteu-se numa missiologia feita sob medida para igrejas e instituições cuja função principal na sociedade é apoiar o status quo. O que esta missiologia pode dizer a uma igreja num bairro de classe média, onde os membros sentem-se cômodos com seus valores próprios da burguesia, mas estão escravizados pelo materialismo da sociedade de consumo e cegos frente às necessidades dos pobres? O que ela pode dizer a uma igreja onde o racista "se sente bem" graças à censurável aliança entre o cristianismo e a segregação racial? O que pode dizer em situações de conflito de tribo, casta ou classe? Claro, poderá dizer que "as pessoas querem tornar-se cristãs sem cruzar barreiras raciais, lingüísticas ou de classe". Mas o que isto tem a ver com o evangelho acerca de Jesus Cristo, que veio para reconciliar a todos com Deus em um só corpo, por meio da cruz?

A missiologia que a igreja necessita hoje não é uma que conceba o povo de Deus como uma entrevista feita com a sociedade que a rodeia, mas que a conceba como "um ponto de interrogação feito carne" que questiona os valores do mundo. Como diz John Poulton, referindo-se ao impacto da igreja do primeiro século na sociedade antiga: "Quando os amos poderiam chamar de 'irmãos' os seus próprios escravos, e quando muitos perceberam os fatores que despersonalizavam a estes, algo tinha que mudar. A mudança exigiu tempo, mas foi realizada. E enquanto isso, o povo de Deus era um ponto de interrogação feito carne, uma vez que aqui havia gente que podia viver outro tipo de relações em meio a um sistema social determinado".⁴⁹ Somente uma missiologia sintonizada com o ensinamento e a prática apostólica com relação à extensão do evangelho pode contribuir para a edificação deste tipo de igreja - as primícias de uma nova humanidade constituída por pessoas "de toda raça, língua e nação" (Ap 5.9).

Podro, mater e carne (Deus operando em Podro, para criar unidade)

1. Donald McGAVRAN. *Understanding church growth*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1970, p. 198.
2. LIGHTFOOT apud F. F. BRUCE. *The epistle to the Ephesians*. Londres: Pickering and Inglis, 1961, p. 33.

Deus quem promovou a unidade:

3. Donald GUTHRIE. *Galatians*. Londres: Thomas Nelson and Son, 1969, p. 115.
4. MACKAY. *God's order: The Ephesian letter and the present time*. Londres: Nisbet and Co., 1953, p. 84.
5. Joachim JEREMIAS. *New Testament theology: The proclamation of Jesus*. Londres: SCM Press, 1971. p. 223ss. Há tradução castelhana: *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1974; em português: *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1977.
6. Joachim JEREMIAS. *Jesus' promise to the nations*. Londres: SCM Press, 1958.
7. JUDGE. *The social patterns of christian groups in the first century*. Londres: Tyndale, 1960, p. 55.
8. C. Peter WAGNER. *Our kind of people: The ethical dimensions of church growth in America*. Atlanta: John Knox, 1979, p. 122-23. Se tanto judeus como gentios estavam divididos em "numerosas unidades homogêneas importantes (p. 114), por que Wagner argumenta que a igreja em Jerusalém estava dividida em apenas dois grupos, os hebreus e os helenistas?
9. Donald McGAVRAN. *The clash between christianity and culture*. Washington, D.C.: Canon, 1955, p. 23.
10. Donald McGAVRAN. *The bridges of God: A study in the strategy of missions*. Londres: World Dominion, 1955, p. 10.
11. Michel GREEN. *Evangelism in the early church*. Londres: Hodder and Stoughton, 1970, p. 114.
12. *The bridges of God*, p. 24. As "pontes de relação" a que McGavran se refere seriam baseadas no parentesco.
13. Floyd FILSON. *A New Testament history*. Londres: SCM, 1965, p. 191.
14. C. Peter WAGNER. Op. cit., p. 124.
15. Adolf SCHLATTER. *The church in the New Testament period*. Londres: SPCK, 1961, p. 59.
16. JUDGE. Op. cit., p. 52-58.
17. T. W. MANSON. *Studies in the gospels and epistles*. Ed. M. Black. Manchester: Manchester University Press, 1962, p. 181.
18. C. Peter WAGNER. Op. cit., p. 99.
19. C. Peter WAGNER. Op. cit., p. 132.
20. F. F. BRUCE. *New Testament history*. Garden City: Doubleday and Co., 1969, p. 288.
21. F. F. BRUCE. Op. cit., p. 287.
22. RAMSAY. *St. Paul the traveller and the Roman citizen*. Grand Rapids: Baker Book House, 1949, p. 169. C. Peter Wagner reconhece que "a maioria das sinagogas nas províncias romanas estava formada por um núcleo de judeus helenistas residentes, alguns prosélitos romanos que tinham se convertido ao judaísmo, e uns quantos temerosos a Deus (assim chamados), que eram gentios atraídos à fé judia mas não estavam dispostos a ser circuncidados nem a guardar a lei mosaica" (p. 127). Se este tipo de pluralismo era possível nas sinagogas judias, a tese de Wagner de que "as igrejas do Novo Testamento eram igrejas formadas à base de unidades homogêneas" poderia ser descartada sem maior análise, a não ser que se acredite que o que era possível para o judaísmo não era para o cristianismo.

23. Alan R. TIPPETT. *Church growth and the word of God*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1970, p. 34.
24. Donald McGAVRAN. *The bridges of God*, p. 27-31.
25. F. F. BRUCE. Op. cit., p. 147.
26. F. F. BRUCE. Op. cit., p. 276-77.
27. Ver Joachim JEREMIAS. *Jesus' promise to the nations*, p. 71-72, e T. W. MANSON. *Jesus and the non-Jews*. Londres: Athlone, 1955.
28. C. Peter WAGNER. Op. cit., p. 133.
29. BARTCHY. *First century slavery and I Corinthians 7.21*. Missoula: University of Montana Press, 1973, p. 182.
30. T. W. MANSON. Op. cit., p. 190-209.
31. C. K. BARRETT. *A commentary on the first epistle to the Corinthians*. Londres: Adam and Charles Black, 1971, p. 263.
32. MUNCK. *Paul and the salvation of mankind*. Londres: SCM, 1959; Atlanta: John Knox, 1971, p. 135-67.
33. C. Peter WAGNER. Op. cit., p. 150.
34. F. F. BRUCE. Op. cit., p. 394.
35. Ver Paul S. MINEAR. *The obedience of faith: The purpose of Paul in the epistle to the Romans*. Londres: SCM, 1971.
36. C. Peter WAGNER. Op. cit., p. 130-31.
37. Paul S. MINEAR. Op. cit., p. 16-17.
38. Idem. Ibid., p. 33.
39. Michael GREEN. Op. cit., p. 117-18.
40. F. F. BRUCE. *Commentary on the epistle to the Colossians*. Londres: Marshall, Morgan and Scott, 1957, p. 277.
41. Ver Orlando E. COSTAS. *Church growth as a multidimensional phenomenon*. In: ---- *Christ outside the gate: Mission beyond christendom*. Maryknoll: Orbis Books, 1982, p. 43-57. Costas mostra que, para ser bíblico e integral, o crescimento da igreja deve ser numérico, orgânico, conceitual e diaconal. Ver também seus trabalhos "Dimensiones del crecimiento integral de la iglesia" (Misión, San José, 1(1):8-14, jul.-set. 1982) e "Crecimiento integral y la Palabra de Dios" (Misión, San José, 2(2):6-13, jan.-mar. 1983).
42. Donald McGAVRAN. *Understanding church growth*. p. 198-215.
43. CLOWNEY. *The missionary flame of reformed theology*. In: Harvie M. CONN (ed.). *Theological perspectives on church growth*. Nutley: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1976, p. 145.
44. C. Peter WAGNER. Op. cit., p. 96.
45. Donald McGAVRAN. *The clash between Christianity and culture*, p. 20.
46. McQUILKIN. *How biblical is the Church Growth Movement?* Chicago: Moody, 1973, p. 43. "Crescimento da Igreja" é o movimento iniciado por Donald McGavran e promovido pela "School of World Mission and Institute of Church Growth" vinculada ao Fuller Theological Seminary, de Pasadena, Califórnia, Estados Unidos. Sobre este tema, ver os artigos de Orlando E. Costas, "Orígen y desarrollo del movimiento de crecimiento de la iglesia" (Misión, San José, 3(2):7-13, mar. 1984) e "Iglecrescimiento, el movimiento ecuménico y el 'evangelicalismo'" (Misión, San José, 3(2):56-60, jun.

1984).

47. Leslie NEWBIGIN. *What is 'A local church truly united?'* In: *The Ecumenical Review*, (29):124, abr. 1977.

48. C. Peter WAGNER. Op. cit., p. 147.

49. John POULTON. *People under pressure*. Londres: Lutterworth Press, 1973, p. 112.

Capítulo 8

Perspectivas Neotestamentárias para um Estilo de Vida Simples

Uma palestra sobre qualquer tema relacionado com o estilo de vida provavelmente mostre mais acerca do autor que acerca do tema em questão. O estilo de vida não pode ser separado da pessoa mesma. Ao escrever a respeito, portanto, a gente quase não pode evadir a autodescoberta, com todos seus valores e ambições.

Sendo assim, é legítimo perguntar se é possível dar uma palavra definitiva sobre a questão do estilo de vida. Que me seja mostrado o estilo de vida de uma pessoa e eu direi o que ela provavelmente opinará sobre o tema.

O problema não se resolve simplesmente considerando a questão do estilo de vida como um tema de estudo bíblico. A pobreza de Jesus, por exemplo, tem alguma relevância para o discipulado atualmente, ou ela deve ser vista como algo totalmente acidental com relação a seu ministério? O dito "bem-aventurados os pobres de espírito" deve ser interpretado à luz de "bem-aventurados os pobres", ou vice-versa? O que Jesus quis dizer ao apresentar-se como aquele que veio para pregar boas notícias para os pobres? O "comunismo de amor" da igreja primitiva tem algum significado para aqueles que vivem na "era da abundância" em sua relação com aqueles que vivem na "era da fome", ou eles devem deixá-lo de lado como uma experiência interessante, inspirada pelo idealismo daqueles que viviam na "era do Espírito"? Todas estas e outras tantas perguntas relativas ao estilo de vida encontrarão respostas diferentes de distintos intérpretes. Seriam, então, todas as respostas igualmente válidas? Não há maneira de deixar que a Bíblia fale por sua própria conta, sem que lhe imponhamos nossa própria ideologia?

Para o cristão, colocar perguntas sobre o estilo de vida é colocar perguntas sobre o Reino de Deus: não perguntas especulativas, mas

perguntas sobre o tipo de vida apropriado para a nova era que chegou por meio de Jesus Cristo. E aqui também são os espiritualmente pobres os que verão o Reino dos céus.

Aproximo-me do meu tema como quem reconhece a facilidade com a qual se espiritualiza o evangelho a fim de evadir suas exigências no que diz respeito ao estilo de vida. Não compartilho o otimismo dos que pensam que basta que nós, cristãos, entendamos o que a Bíblia diz sobre o tema para que com toda a disposição nos submetamos a suas exigências. Ao mesmo tempo reconheço a possibilidade de ler a Bíblia para encontrar apoio para um estilo de vida que se ajuste a uma ideologia. Meu desejo honesto é escutar e ajudar outros a escutar o que o Espírito de Deus diz à igreja hoje sobre o tema do estilo de vida, com vistas à obediência. Em primeiro lugar, examino brevemente o significado da pobreza de Jesus em relação ao discipulado cristão; em segundo lugar, detenho-me a examinar a maneira como o ensinamento e o exemplo de Jesus foram reproduzidos na igreja primitiva, e, finalmente, exploro o ensinamento dos apóstolos sobre a questão das riquezas.

I. JESUS E A POBREZA

1. A pobreza de Jesus

O perfil de Jesus que surge dos evangelhos é o de uma pessoa que conheceu a pobreza econômica ao longo de toda a sua vida. Seu nascimento ocorreu num estábulo, sem as comodidades "normais" (Lc 2.7). A oferenda que José e Maria trouxeram ao templo por ocasião de sua apresentação, em conformidade com o rito judeu, foi a que o Antigo Testamento estipula para os pobres: um par de rolas ou dois pombinhos (Lc 2.23-24). Durante sua infância, ele foi um refugiado (Mt 2.14). Cresceu na província da Galiléia, uma zona subdesenvolvida da Palestina (Mt 2.22-23), no lar de um carpinteiro, o que o colocou numa posição de desvantagem frente a muitos de seus contemporâneos (ver Jo 1.46; Mt 13.55; Mc 6.3). Durante seu ministério, ele não tinha um lar que pudesse chamar próprio (Lc 9.58), e dependia da generosidade de um grupo de mulheres para a satisfação de suas necessidades materiais (Lc 8.2).

A pobreza de Jesus é um fato estabelecido do qual os quatro evangelhos dão testemunho. Para entender seu significado, deve-se vê-

lo à luz da piedade judia de seu tempo, que geralmente julgava a pobreza como uma maldição e a riqueza como a evidência do favor de Deus.¹ Ao mesmo tempo ele deve ser visto em sua relação com o que Martin Hengel chama "a atitude liberal de Jesus com relação à propriedade",² evidenciada pelo contato que Jesus mantinha com mulheres acomodadas (Lc 8.2-3; cf. Lc 10.38-39), sua disposição para participar de banquetes organizados pelos ricos (Lc 7.36ss; 11.37; 14.1,12; Mc 14.3ss) e por ter granjeado para si o título de "glutão e bebedor de vinho" (Lc 7.34). Obviamente Jesus não defendia um asceticismo rigoroso. Mesmo com esta ressalva, precisamos perguntar-nos se o seu desafio à piedade judia, ao identificar-se com os pobres e ao mesmo tempo manter uma atitude livre frente às riquezas, lança alguma luz sobre o estilo de vida que corresponde ao Reino de Deus, ou se, ao contrário, o exemplo de Jesus não tem nada a ver com o discipulado cristão.

A resposta a esta pergunta também deve levar em consideração a preocupação especial de Jesus com os pobres, à qual nos referiremos mais adiante. Por hora basta assinalar que, se Jesus era pobre e ao mesmo tempo se considerava sem pecado, dificilmente se poderia pensar que para ele a pobreza seria um resultado direto do pecado. Ficaria a possibilidade de que para ele a pobreza seria algo desejável para seus discípulos através dos tempos, talvez como uma virtude ou como um meio de melhorar sua relação com Deus. Esta idealização da pobreza, no entanto, não se coaduna com "a atitude liberal de Jesus com relação à propriedade", à qual nos referimos acima. Seja qual for a motivação de sua própria pobreza, é óbvio que sua intenção não pode ter sido apresentá-la como um valor positivo. Como Julio de Santa Ana³ insiste, ao longo da Bíblia a pobreza não é uma virtude, mas um mal que deve ser eliminado e com o qual Deus mostra uma preocupação especial. Toda a evidência sugere que Jesus partilhava esta atitude.

2. A preocupação de Jesus com os pobres

Como temos visto, os evangelhos mostram claramente que Jesus era materialmente pobre. Eles também mostram que ele tinha uma preocupação especial para com os pobres, os necessitados, os oprimidos. Para começar, não é nada provável que, numa época em que as pessoas estavam sujeitas a pesadas cargas tributárias relacionadas tanto com o

templo como com o governo romano, Jesus pudesse ir de cidade em cidade e de aldeia em aldeia sem perceber a pobreza que afligia as massas. As enfermidades, muitas das quais ele curava, eram sem dúvida um aspecto da condição de pauperização destas multidões que lhe inspiravam compaixão porque "estavam aflitas e exaustas como ovelhas que não têm pastor" (Mt 9.36).

A atitude de Jesus para com os pobres encontra sua vívida expressão na versão lucana de uma das bem-aventuranças: "Bem-aventurados vós os pobres, porque vosso é o reino de Deus." (Lc 6.20) É bem verdade que a referência à pobreza material pode ser e efetivamente tem sido negada mediante a apelação à versão de Mateus, segundo a qual os pobres a quem Jesus qualifica de bem-aventurados ou felizes são os pobres "de espírito" (Mt 5.3). O desacordo exige as seguintes observações:

Em primeiro lugar, é verdade que na Bíblia a pobreza não pode ser reduzida à ausência de recursos materiais e que se pode ter como certo, sem medo de se equivocar, que por trás do uso do termo "pobre" no Novo Testamento está freqüentemente uma tradição judia antiga, segundo a qual "pobre" era quase sinônimo de "piedoso" ou "justo".⁴ Em Lucas 6.20, no entanto, são contrastados os pobres com os ricos, a respeito dos quais Jesus pronuncia um "ai!", porque já tiveram sua alegria, isto é, as comodidades que as riquezas oferecem (6.24). A ninguém ocorreu a idéia de que as riquezas dos ricos às quais Jesus se refere sejam riquezas espirituais. Por que deve-se crer que a pobreza seja "espiritual" ou "em espírito"?

Em segundo lugar, ao espiritualizar prematuramente a bem-aventurança em Lucas 6.20 remove-se a própria base para interpretar a versão das palavras de Jesus segundo Mateus 5.3. Porque, o que significa ser "pobre de espírito" senão precisamente partilhar a atitude do literalmente pobre? Se cada vez que o termo "pobre" aparece nos evangelhos ele for tomado no sentido de "pobre de espírito", então a bem-aventurança na versão de Mateus não tem conexão com a realidade concreta. Ser pobre de espírito é ser como aqueles que, porque são materialmente pobres, reconhecem sua necessidade e estão dispostos a receber ajuda.

Em terceiro lugar, a bem-aventurança é pronunciada na perspectiva dos pobres e dirigida aos pobres. Sua espiritualização, ao contrário, geralmente reflete uma maneira de pensar característica de gente cujas necessidades materiais têm sido satisfeitas e que, portanto, não poderia

fazer sua a bem-aventurança dos materialmente pobres. A menos que se esteja disposto a ser literalmente pobre, a interpretação literal das palavras de Jesus é demasiadamente ameaçadora para ser preferida à sua leitura espiritualizada.

Não obstante, aceitando-se a interpretação literal, como se entende que Jesus descreva como bem-aventurados ou felizes aqueles que são tão pobres que necessitam pedir esmola (já que este é o sentido da expressão "pobres" no original)? Que relação Jesus vê entre o Reino de Deus e os pobres?

O teólogo argentino Enrique Dussel sustenta que, já que o Reino de Deus está em contraste com o sistema existente e que os pobres não são parte constitutiva dele, os pobres são o povo de Deus e, conseqüentemente, "sujeitos ativos e portadores do Reino de Deus". Citando a bem-aventurança em Lucas, ele escreve:

Porque já que os pobres não são sujeitos dos sistema, donos do capital e detentores do poder, eles são um fator negativo (a negatividade pura dos oprimidos) e ao mesmo tempo positivamente (a positividade da exterioridade), são os sujeitos-portadores do Reino e colaboram para edificá-lo. Por serem oprimidos (e, como tal, não-pecadores, e portanto justos) e libertadores ativos (como membros do Povo), os pobres são sujeitos do Reino.⁵

Mas se ser pobre equivale a ser justo, que sentido tem a luta contra a pobreza? Antes, que a pobreza abunde, para que também a justiça abunde!

Os pobres são bem-aventurados, não porque sejam pobres e como tal justos, mas porque o Reino de Deus já é (*estín*), aqui e agora, deles. Não são os sujeitos do Reino, uma vez que o rei é Deus, mas Deus lhes deu parte em seu Reino por meio de Jesus Cristo. O Reino de Deus pertence aos pobres porque Cristo está no meio deles derramando sobre eles as bênçãos de seu Reino. A nova era anunciada pelos profetas chegou e está se manifestando entre os pobres. A razão de sua alegria não é sua condição material nem seus próprios méritos, mas a preocupação que Jesus tem por eles.

A evidência desta preocupação especial de Jesus pelos pobres é abundante. No próprio início de seu ministério, em seu manifesto sobre sua missão anunciado na sinagoga de Nazaré, ele lê a profecia de Isaías

61.1-2 e afirma que o dia do cumprimento chegou. De sua interpretação desta passagem bíblica se deduz que Jesus entende sua missão em termos da inauguração de uma nova era - "o ano aceitável do Senhor" - caracterizada pelo anúncio da boa notícia aos pobres, a libertação dos cativos, a restauração da vista aos cegos, a liberdade aos oprimidos. Com o Antigo Testamento como pano de fundo, Jesus concebe sua atividade messiânica em termos da instauração do "ano aceitável do Senhor", isto é, o ano do jubileu e, por conseguinte, da reestruturação da sociedade segundo os ditames do amor e da justiça.⁶ Ele é o portador das bênçãos do Reino, as mesmas que são derramadas sobre as pessoas que vivem em condições de privação e opressão, pobreza e exploração.

Esta interpretação da missão de Jesus não significa que a prosperidade material e a opressão física ou econômica preocupavam-no exclusiva ou ao menos primordialmente. Significa, antes, que Jesus entendia sua missão em termos de cumprimento das promessas do Antigo Testamento, com seu conteúdo histórico concreto relacionado com o restabelecimento da justiça na era messiânica. Conseqüentemente, a pobreza e a opressão a que a definição de sua missão alude não podem ser limitadas a uma condição espiritual que ele veio enfrentar. As bênçãos do Reino inaugurado por Jesus tocam a realidade da vida humana. Por ser assim é que Jesus, quando João Batista, depois de ter recebido notícias daquilo que Jesus estava fazendo, enviou-lhe mensageiros para que perguntassem se ele era realmente o Messias, respondeu: "Ide, e anunciai a João o que estais ouvindo e vendo: Os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres está sendo pregado o evangelho." (Mt 11.4-5). A menção dos "pobres" entre os cegos, coxos, leprosos, surdos e mortos mostra que a pobreza aludida é tão literal como a condição de todos os demais. E assim como para os demais o ministério de Jesus significava o fim do sofrimento, assim também para os pobres sua proclamação é uma boa notícia, porque significa o fim da pobreza mediante o estabelecimento de uma nova ordem caracterizada pelo amor e pela justiça.

Significará isto que qualquer um que seja literalmente pobre, pelo simples fato de ser pobre participa das bênçãos do Reino? Serão os pobres os "sujeitos-portadores do Reino" pelo fato de serem pobres? A resposta é que a boa notícia do Reino não deve ser objetivizada, mas mantida em estreita relação com o chamado de Jesus ao discipulado. Nem os pobres

nem os ricos têm parte do Reino a menos que, seja qual for sua privação ou suas posses materiais, eles sejam pobres de espírito e, como tal, dependam totalmente da graça de Deus.

Segundo a resposta de Jesus a João Batista, sua preocupação com os pobres, expressa em palavras e ação, coloca em evidência que ele é o Messias. Para encarar as dúvidas de João sobre sua messianidade, ele atua em favor dos pobres, dos doentes, dos oprimidos. Assim ele mostra claramente que sua missão guarda uma relação particular com eles. Ele não é um Messias conquistador que estabelece um governo mediante a violência. É, antes, o Messias-Servo que vem como um homem pobre entre gente pobre e necessitada, e anuncia-lhes o fim de seus sofrimentos. Segundo as expectativas expressas no *Magnificat*, ele vem para derrubar os reis de seus tronos e exaltar os humildes; para encher de bens os famintos e despedir os ricos com mãos vazias (Lc 1.52-53). E faz isto em sua qualidade de Servo de Javé que se coloca ao lado dos pobres a fim de inaugurar o Reino.

Limita-se ele então à salvação dos pobres? Há esperança para os ricos? É claro que ninguém é salvo ou condenado por causa de posses materiais que tenha ou não tenha. A preocupação especial de Jesus com os pobres não significa que ele não se interesse pelos ricos. Jesus veio para anunciar a boa notícia aos pobres, mas os ricos não estão excluídos. A identificação de Jesus com os pobres e sua preocupação especial com eles não limitam a salvação a uma só classe social. Mas de qualquer forma, a boa notícia é anunciada aos pobres, isto é, aos literalmente pobres e àqueles que compartilham a atitude dos pobres.⁷ Por conseguinte, somente pode ser palavra de salvação para os ricos quando estes deixam de lado suas riquezas como meio para encontrar sua identidade, e fazem sua a atitude dos pobres, o que supõe ver a absoluta prioridade do ser sobre o ter envolvida no evangelho. Os ricos não estão fora do alcance da boa notícia do Reino. No entanto, já que este pertence aos pobres, somente podem entrar nele tornando-se pobres. A questão - diz Paul Gauthier - "está em não deixar de evangelizar os ricos, mas ao contrário, em anunciar-lhes, quer seja oportuno quer não, o evangelho em sua totalidade".⁸

Uma discussão mais extensa de nosso tema teria que deter-se para analisar o significado da solidariedade de Jesus com os pobres (os famintos, sedentos, forasteiros, doentes e os prisioneiros) segundo

Mateus 25.31-40. Provavelmente esta passagem deva ser interpretada à luz do conceito bíblico da *personalidade corporativa*, entendendo-se que estes "meus pequeninos irmãos" significam os discípulos de Jesus.⁹ De qualquer forma, ela mostra claramente a preocupação de Jesus com os pobres e necessitados, com os quais se identifica a ponto de afirmar que aquilo que se fizer a eles, efetivamente se faz para Jesus. Ela também mostra a relação muito estreita entre a salvação e a preocupação com os pobres e necessitados, de tal modo que os salvos (os "justos", os verdadeiramente "pobres de espírito") são identificados com aqueles que dão de comer ao faminto e de beber ao sedento, alojam o forasteiro, vestem ao desnudado e visitam o doente e o prisioneiro.

Os intérpretes podem diferir quanto à sua compreensão da solidariedade de Jesus com os pobres e oprimidos. No entanto, ninguém pode, sem descartar a evidência, negar que Jesus concebeu seu ministério como a inauguração de uma nova era, na qual seria feita justiça aos pobres.

3. Pobreza e discipulado

Jesus foi pobre e mostrou um cuidado especial pelos pobres. Significaria isto, então, que os ricos são automaticamente excluídos do Reino de Deus? Será a pobreza uma condição ineludível para o discipulado cristão?

Em Lucas 4.33 Jesus chama àqueles que quiserem ser seus seguidores a renunciarem a suas posses materiais: "Assim, pois, todo aquele que dentre vós não renuncia a tudo o quanto tem, não pode ser meu discípulo." Este é o preço que se tem que levar em consideração como parte do custo do discipulado, juntamente com o tomar sua própria cruz e dar à sua família um lugar secundário (Lc 14.26-32). Evidentemente, os doze aceitaram esta exigência em seu sentido literal, como Pedro aponta quando Jesus falou sobre a dificuldade para o rico entrar no Reino: "Eis que nós tudo deixamos e te seguimos." (Mc 10.28; cf. Mc 1.16ss e par.; Lc 5.11,28). Quando Jesus enviou os seus discípulos, ele os enviou em completa pobreza (Lc 9.3; 10.4; cf. Mc 6.7ss). Em outra ocasião ele ordenou que vendessem o que tinham e o dessem aos necessitados, fazendo-se assim "bolsas que não desgastem, tesouro inextinguível nos céus, onde não chega o ladrão nem a traça consome" (Lc 12.33). Na mesma direção aponta a exigência ao jovem rico: "Só uma coisa te falta:

Vai, vende tudo o que tens, dá-o aos pobres, e terás um tesouro no céu; então vem, e segue-me." (Mc 10.21 e par.)

À luz de todas estas passagens pareceria que Jesus considera a pobreza como algo essencial no discipulado cristão. A radicalidade de sua posição está resumida em sua observação: "Quão dificilmente entrarão no reino de Deus os que têm riqueza!", à qual segue a conhecida parábola do fundo da agulha: "É mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha, do que entrar um rico no reino de Deus." (Mc 10.23,25) Muito cedo as palavras de Jesus foram atenuadas em alguns manuscritos mediante a adição de uma salvaguarda que deixa de pé a possibilidade de que o rico entre no Reino sem necessariamente renunciar a suas riquezas: "Filhos, quão difícil é [para os que confiam nas riquezas] entrar no reino de Deus!" (v. 24)¹⁰ Esta modificação provê uma cômoda interpretação das palavras de Jesus, mas não se lhe deve permitir que suavize a exigência de Jesus quanto às posses materiais. Se os discípulos "estranharam estas palavras" (v. 24) quando Jesus lhes disse quão difícil era para os ricos entrarem no Reino, é óbvio que eles não tomaram suas palavras como uma figura de retórica, isto é, como se a única coisa que elas queriam dizer é que a confiança nas riquezas é incompatível com a vida do Reino. Seu estranhamento foi antes sua reação diante de uma afirmação que estava em oposição total ao senso comum de que seria relativamente fácil combinar as riquezas com a piedade; que enquanto a pessoa estiver disposta a dar esmolas aos pobres não seria necessário preocupar-se sobre quanto reservava para si. Em contraste com esta suposição, Jesus via nas riquezas um obstáculo real para a germinação da Palavra de Deus no coração humano (Mt 13.22), descartava a tentativa de servir a Deus e ao dinheiro (Mt 6.24) e advertia contra a néscia acumulação de bens com o objetivo de assegurar o futuro (Lc 12.13-20). Por conseguinte, não é de se surpreender que ele concebesse a salvação como praticamente impossível para os ricos.

A exigência que Jesus fez ao jovem rico, de vender tudo e dá-lo aos pobres, particulariza a exigência geral dirigida às multidões para que deixem tudo a fim de segui-lo por causa do evangelho. É, portanto, um chamado ao serviço e somente pode ser entendido no contexto do discipulado cristão. Sendo assim, não podemos supor que as palavras de Jesus ao jovem rico, "só uma coisa te falta: Vai, vende tudo o que tens, dá-o aos pobres", não têm nada a ver conosco, nem devemos supor que

seu mandato para renunciar a todas as coisas não tenha sido literal mas simplesmente um chamado a uma atitude de desprendimento interior com relação aos bens materiais. Se está claro que Jesus às vezes exigia uma pobreza literal como condição para o discipulado, por que devemos dar por sentado que *em nosso caso* sua exigência com relação a nossas posses deva ser interpretada em sentido figurado?

O desprendimento interior para com as riquezas somente é possível na experiência daqueles que estão dispostos a deixar literalmente tudo por causa do evangelho. É genuíno na medida em que *possa se expressar concretamente* assim como se expressou no caso de Jesus e seus discípulos. Este tipo de desprendimento é uma condição ineludível do discipulado cristão e deriva seu significado da entrega pessoal daquele que, por amor a nós, sendo rico, se fez pobre para que nós fôssemos enriquecidos com sua pobreza (2 Co 8.9).

II. A IGREJA PRIMITIVA E OS POBRES

1. Os membros da igreja primitiva

Várias passagens do Novo Testamento sugerem que as comunidades cristãs formadas a partir de Pentecostes estavam constituídas predominantemente por gente pobre. As palavras de Paulo dirigidas à igreja de Corinto, por exemplo, sugerem que apenas uns poucos membros pertenciam às classes privilegiadas: "Irmãos, reparai, pois, na vossa vocação; visto que não foram chamados muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de nobre nascimento; (...)" (1 Co 1.26). Em Atos e nas cartas paulinas são mencionadas algumas exceções óbvias: o "excelentíssimo Teófilo" (Lc 1.3; At 1.1), para quem Lucas escreve seus dois livros; o centurião Cornélio (At 10.1ss); Manaém, membro da corte de Herodes, o tetrarca (At 13.1); Sérgio Paulo, procônsul de Chipre (At 13.7); Dionísio, o aeropagita, e uma mulher chamada Dâmaris (At 17.34); Filemon de Colossos (Fm 2); Erasto, tesoureiro da cidade (Rm 16.23); e Crispo, o principal da sinagoga (At 18.8). No entanto, é óbvio que a grande maioria dos cristãos era de origem humilde. Paulo interpretou esta situação como um meio que Deus estava usando para envergonhar ao mundo, "(...) a fim de que ninguém se vanglorie na presença de Deus." (1 Co 1.27-29) Jesus Cristo é um

Messias crucificado; sua igreja é a igreja dos débeis e dos pobres.

2. A preocupação com os pobres na igreja primitiva

A preocupação de Jesus com os pobres foi emulada pela igreja primitiva, especialmente no contexto da comunidade cristã. Obviamente, os crentes se concebiam como uma comunidade modelada pelo Messias-Servo.

Lucas mostra o resultado da mensagem e do estilo de vida de Jesus na igreja de Jerusalém: o "comunismo de amor", descrito em Atos 2.40-47 e 4.32-37, que atraiu a atenção de amigos e inimigos ao longo dos séculos. Segundo Lucas, "Todos os que creram estavam juntos, e tinham tudo em comum" (2.44); "Ninguém considerava exclusivamente sua nem uma das coisas que possuía; tudo, porém, lhes era comum." (4.32) Como devemos entender este "comunismo de amor"?

A propriedade comum de bens foi um dos resultados do derramamento do Espírito Santo no dia de Pentecostes. Não foi uma vitória da genialidade humana, mas um resultado da vida espiritual que uniu os crentes em um só coração e uma só alma (4. 32).

A partilha dos bens foi também praticada pelos essênios, mas em seu caso era uma obrigação legal.¹¹ Na comunidade cristã primitiva, ao contrário, ela era algo inteiramente voluntário. O pecado de Ananias e Safira não foi guardar para si parte do que receberam pela venda de seu terreno, mas dar uma parte como se fosse o todo. A partilha não era obrigatória. Segundo as palavras de Pedro, eles não tinham que vender seu terreno, e, tendo-o vendido, tinham a liberdade de usar o dinheiro como quisessem (5.4). Não se eliminou totalmente a propriedade privada (Maria, a mãe de João Marcos, por exemplo, conservou sua casa como lugar de reuniões, segundo 12.12), mas ela estava a serviço das necessidades de toda a comunidade.

O critério básico para a distribuição dos bens era que cada pessoa recebesse segundo suas necessidades (2.45; 4.35), e o resultado imediato foi a eliminação da pobreza, de modo que não havia entre eles nenhum necessitado (4.34). Cumpriu-se assim o ideal amplamente cultivado de que não houvesse pobres no Reino de Deus (Dt 15.4). No início da "era do Espírito" as barreiras das posses tinham desaparecido; havia sido inaugurada a Nova Sociedade. Conseqüentemente, "acrescentava-lhes o

Senhor, dia a dia, os que iam sendo salvos" (2.47).

Nem Atos nem as epístolas neotestamentárias se referem jamais ao "comunismo de amor" da igreja de Jerusalém como normativo para a igreja através dos séculos. No entanto, está claro que a preocupação pelos pobres era para os primeiros cristãos um aspecto essencial da vida e da missão da igreja. Quando a igreja de Jerusalém teve que encarar dificuldades econômicas causadas pela fome havida sob o governo de Cláudio, nos anos quarenta, a igreja em Antioquia enviou ajuda por meio de Barnabé e de Saulo (ver At 11.29-30). Mais tarde Paulo organizou uma grande coleta nas igrejas gentias com a finalidade de ajudar os "(...) pobres dentre os santos que vivem em Jerusalém" (Rm 15.26; Gl 2.10). As instruções cuidadosas do apóstolo sobre a coleta, especialmente em 2 Coríntios 8 e 9, mostram a grande importância que ele dava à partilha econômica como uma expressão da unidade cristã, acima das barreiras raciais e nacionais. Ele interpreta as contribuições materiais como uma "comunhão" (*koinonia*) concreta (Rm 15.26) e como uma maneira de responder à graça de Deus manifesta em Jesus Cristo (2 Co 8.8-9). O dinheiro perde seu caráter demoníaco e se transforma em um instrumento de serviço que supre as necessidades dos pobres e redundando na glória de Deus (ver 2 Co 9.11ss).

A preocupação com os pobres era na igreja primitiva um aspecto normal do discipulado cristão. Traduzida em ação, ela dava visibilidade à vida do Reino inaugurado por Jesus Cristo. Sua raiz não era nem a idealização da pobreza, nem o desejo de obter méritos perante Deus, mas "(...) a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, que, sendo rico, se fez pobre por amor de vós, para que pela sua pobreza vos tornásseis ricos." (2 Co 8.9)

III. O ENSINAMENTO APOSTÓLICO SOBRE AS RIQUEZAS

O mesmo tom profético presente nos ensinamentos de Jesus sobre as riquezas pode ser encontrado também no ensinamento apostólico contido nas epístolas. Paulo, por exemplo, inclui os avaros entre aqueles que não herdarão o Reino de Deus (1 Co 6.10; cf. 5.10-11; Rm 1.29; Ef 5.5); descreve a avareza como idolatria (Cl 3.5) e o amor ao dinheiro como a "raiz de todos os males" (1 Tm 6.10). Tiago vai mais longe e tem como certo que a riqueza dos ricos está vinculada à opressão dos pobres

(Tg 2.1-7), à exploração dos trabalhadores e ao desperdício (5.1-6). Na mesma linha, o Apocalipse anuncia a destruição de uma civilização dedicada ao consumo ostentoso e indiferente ao evangelho (Ap 18).

Todas estas advertências fazem eco à de Jesus sobre a dificuldade daqueles que têm riquezas para entrarem no Reino de Deus. Elas não deixam lugar à dúvida sobre o risco que ameaça ao rico que quer ganhar todo o mundo e não cuida de sua própria vida.

Há, no entanto, outra linha de ensinamento nas epístolas, segundo a qual é possível combinar as riquezas com o discipulado cristão num estilo de vida caracterizado pela liberdade interior de uma escravização às posses materiais e pela generosidade para com os pobres. A passagem mais clara sobre o tema da liberdade interior encontra-se em Filipenses 4.10-13, no contexto de uma série de observações que Paulo faz acerca da oferta que recebeu da igreja em Filipos. "Digo isto, não por causa da pobreza, porque aprendi a viver contente em toda e qualquer situação. Tanto sei estar humilhado, como também ser honrado; de tudo e em todas as circunstâncias já tenho experiência, tanto de fartura, como de fome; assim de abundância, como de escassez; tudo posso naquele que me fortalece." (4.11-13) A atitude básica descrita aqui é de contentamento, de liberdade interior ou desprendimento (*autarkeia*). Isto requer uma consideração adicional.

Em primeiro lugar, devemos notar que este desprendimento era um ideal de alta estima para a filosofia grega do tempo de Paulo.¹² Segundo Xenofontes, Sócrates teria ensinado: "Creio que o não ter desejo algum é divino; o ter tão poucos desejos como for possível é quase divino." Num contexto cristão, no entanto, o contentamento não é um mero ideal, mas, como Jesus ensinou, a resposta da fé ao Pai celestial que conhece as necessidades de seus filhos (ver Mt 6.25-34). O verdadeiro contentamento é possível somente quando se pode ver tanto a abundância como a escassez à luz do propósito amoroso de Deus. No final das contas, a ansiedade com respeito às coisas materiais é incredulidade, é sinal de que se perdeu a perspectiva dos valores do Reino.

Em segundo lugar, devemos notar que o contentamento é o polo oposto à avareza. Esta não pode reconhecer limites nem fronteiras; aquele somente é possível quando se reconhece plenamente os limites e fronteiras da condição humana. "De fato, grande fonte de lucro é a piedade com o contentamento. Porque nada temos trazido para o mundo, nem coisa

alguma podemos levar dele (...)" (1 Tm 6.6-7). O rico néscio da parábola de Jesus carecia deste tipo de contentamento. Quando se permite que a avareza tome o lugar do contentamento, a própria vida está em perigo de destruição (1 Tm 6.9). Portanto, somos exortados a manter nossa vida sem avareza, contentes com o que tenhamos agora (Hb 13.5).

Em terceiro lugar, devemos notar que o contentamento está intimamente ligado à sobriedade ou temperança, uma das marcas do estilo de vida pelas quais a graça de Deus se manifestou em Jesus Cristo (Tt 2.11ss) e fruto do Espírito (Gl 5.23). Como Paulo afirma, ela somente é possível por meio do poder da ressurreição de Cristo (Fp 4.13).

Em quarto lugar, devemos notar que o contentamento é um requisito essencial para os líderes da igreja (1 Tm 3.2-3; Tt 1.7; 1 Pe 5.2).

A generosidade para com os pobres anda de mãos dadas com o contentamento ou a liberdade interior. A pessoa somente pode dar na medida em que reconhece que todas as coisas pertencem a Deus e podem ser possuídas somente quando guardam relação com o Reino de Deus e sua justiça. Conseqüentemente, em suas instruções para cristãos ricos Paulo exorta Timóteo a ensinar-lhes que não sejam orgulhosos e não depositem sua esperança na instabilidade das riquezas, mas mostrem preocupação para com os pobres: "(...) que pratiquem o bem, sejam ricos em boas obras, generosos em dar e prontos a repartir, que acumulem para si mesmos tesouros, sólido fundamento para o futuro, a fim de se apoderarem da verdadeira vida" (1 Tm 6.17-19). Uma dedução clara destas instruções é que os cristãos ricos devem compreender-se como meros mordomos dos bens de Deus, convocados a viver à luz da generosidade de Deus para com todos os homens e de sua preocupação especial com os pobres. A mesma maneira de pensar está refletida na afirmação de João de que o rico que não compartilha com o necessitado não conhece o amor de Deus manifesto em Jesus Cristo (1 Jo 3.16-17). A solidariedade dos ricos para com os pobres não é meramente uma opção, mas uma marca essencial da participação na vida do Reino.

Jesus foi pobre e veio proclamar boas novas aos pobres. Seus seguidores são aqueles que, em resposta a seu amor, entregam suas posses e mesmo suas vidas por causa do Reino de Deus. Bem-aventurados os pobres e aqueles que compartilham a atitude dos pobres, porque deles é o Reino de Deus!

1. Ver Martin HENGEL. *Property and riches in the early church: Aspects of a social history of the early church*. Londres: SCM, 1974, p. 12-22.
2. Martin HENGEL. Op. cit., p. 26.
3. Julio de SANTA ANA. *El desafío de los pobres a la iglesia*. São José: Editorial Universitaria Centroamericana, 1977. Sobre a preocupação de Deus com os pobres, ver Ronald J. SIDER. *Rich Christians in a age of hunger: A biblical study*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1984, p. 53-78. Em português: *Cristãos ricos em tempos de fome*: São Leopoldo, Sinodal.
4. Cf. Colin BROWN (ed.). *Dictionary of New Testament Theology*. Exeter: Paternoster Press, 1971, v. 2, p. 824-25. Em português: *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1983, v. 3, p. 564-73.
5. Enrique DUSSEL. *The kingdom of God and the poor*. In: *International Review of Mission*. (68):124, abr. 1979.
6. Cf. John H. YODER. *The politics of Jesus*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1972 (Português: *A política de Jesus*. São Leopoldo, Sinodal), e Robert Sloan. *The favorable year of the Lord: A study of jubilee theology in the gospel of Luke*. Austin: Scholars Press, 1977.
7. I. Howard MARSHALL. *Commentary on Luke. New international Greek Testament commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1978, p. 249.
8. Paul GAUTHIER. *Los pobres, Jesús y la iglesia*. Barcelona: Estela, 1965, p. 20.
9. Segundo este conceito, todo um grupo de indivíduos é visto como uma unidade, uma só pessoa representada por qualquer um de seus membros, enquanto que cada indivíduo, por seu turno, é visto como a projeção do grupo. Sobre a importância deste conceito para a interpretação da Bíblia, ver Russel SHEDD. *Man in community*. Londres: Epworth Press, 1958.
- A compreensão de "meus pequeninos irmãos" é básica para a interpretação de toda a passagem. Que a expressão aponta para a solidariedade de Jesus e seus discípulos é ratificado em Mt 10.40-42 (cf. Mc 9.41), onde a menção do copo de água fresca e da recompensa vincula esta passagem a Mt 25.31-46.
10. As palavras "para os que confiam nas riquezas" não aparecem nos melhores manuscritos antigos e devem ser eliminadas da tradução, como o foram na Bíblia na Linguagem de Hoje.
11. Cf. Martin HENGEL. Op. cit., p. 32.
12. Cf. Martin HENGEL. Op. cit., p. 54-56.

Capítulo 9

A Missão da Igreja à Luz do Reino de Deus

Cada tentativa de definir a relação entre o Reino de Deus e a igreja, por um lado, e entre o Reino de Deus e o mundo, por outro, será necessariamente incompleta. Falar do Reino de Deus é falar do propósito redentor de Deus para toda a criação e da vocação histórica que a igreja tem com respeito a este propósito aqui e agora, "entre os tempos". É também falar de uma realidade escatológica que constitui simultaneamente o ponto de partida e a meta da igreja. A missão da igreja, conseqüentemente, só pode ser entendida à luz do Reino de Deus.

I. A PRESENÇA DO REINO

A ênfase central do Novo Testamento é que Jesus veio para cumprir as profecias do Antigo Testamento e que em sua pessoa e obra o Reino de Deus tornou-se uma realidade presente.

Um dos conceitos básicos da escatologia judaica no tempo de Jesus e seus apóstolos era o das duas idades (eras ou séculos), claramente expresso numa fórmula comum na literatura rabínica: "este século" e "o século vindouro".¹ O dualismo da escatologia judaica reflete o profundo pessimismo no qual o povo tinha caído sob o governo de imperadores pagãos no período pós-exílico. A voz de Deus se havia calado; o Reino messiânico prometido pelos profetas não tinha aparecido. Ao contrário, os fiéis de Israel eram vítimas do ódio e da perseguição dos gentios. A partir desta situação surgiu em Israel um conceito de história com um interesse exagerado no futuro e um persistente desprezo para com o presente. A história estava divorciada da escatologia. Mesmo que os judeus ainda esperassem que Deus estabelecesse uma nova criação, pensavam que isto aconteceria num futuro distante. O presente estava abandonado, sob o domínio do mal e do sofrimento.

Esta escatologia está em oposição à dos profetas do Antigo Testamento, para os quais o cumprimento dos propósitos de Deus na história era de suma importância. Tal como George Eldon Ladd assinalou, "a mensagem profética se dirige ao povo de Israel numa situação histórica específica, e o presente e o futuro mantêm-se numa tensão escatológica".²

Ao longo do Novo Testamento a doutrina das duas idades é pressuposta, mas sua interpretação é feita à luz da morte e ressurreição de Jesus Cristo. A premissa fundamental é que, na vida e obra de Cristo, Deus atuou definitivamente para cumprir seu propósito redentor. O ator principal apareceu e foi dado início ao drama escatológico da esperança judia. A escatologia invadiu a história. O impacto daquela sobre esta produziu o que Oscar Cullmann denominou acertadamente "a nova divisão do tempo".³ Em contraste com o judaísmo, o cristianismo no Novo Testamento sustenta que o ponto médio da linha do tempo não está no futuro, mas no passado: ela chegou em Jesus Cristo. A nova era ("o século vindouro") da esperança judaica iniciou antecipadamente; aqui e agora é possível desfrutar as bênçãos do Reino de Deus.

Ainda que o ponto médio da linha do tempo tenha aparecido, a consumação da nova era se realizará no futuro. O mesmo Deus que interveio na história para iniciar o drama está atuando ainda e continuará agindo a fim de levar o drama até sua conclusão. O Reino de Deus é, portanto, uma realidade presente e ao mesmo tempo uma promessa que será cumprida no futuro: ele veio (e está presente entre nós) e virá (de modo que esperamos seu advento). A afirmação simultânea do presente e do futuro tem como resultado a tensão escatológica que permeia todo o Novo Testamento e representa indubitavelmente um redescobrimiento da escatologia "profético-apocalíptica" que o judaísmo tinha perdido.⁴

As pesquisas mais recentes no campo da escatologia do Novo Testamento mostram que a tradição mais antiga do ensinamento de Jesus combina a afirmação da vinda do Reino como uma realidade presente com a expectativa do cumprimento futuro do propósito redentor de Deus. No entanto, a premissa básica da missão de Jesus e o tema central de sua pregação não é a esperança da vinda do Reino numa data previsível, mas o fato de que em sua própria pessoa e obra o Reino já se tenha tornado presente com grande poder. Jesus afirma que ninguém sabe o dia nem a hora em que o drama escatológico chegará à sua conclusão, "nem os anjos no céu, nem o Filho, senão somente o Pai" (Mc 13.32). Mas afirma que

o último ato do drama ("os últimos dias") já começou com ele. O Reino tem a ver com o poder dinâmico de Deus por meio do qual "os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres está sendo pregado o evangelho" (Mt 11.5). Tem a ver com o Espírito de Deus -o dedo de Deus- que expulsa demônios (Mt 12.28; Lc 11.20). Ele é visto na libertação dos poderes demoníacos (Lc 8.36), cegueira (Mc 10.46-52), hemorragia (Mc 5.34) e a própria morte (Mc 5.23). O reino das trevas que corresponde a "este século" foi invadido; o "homem forte" foi desarmado, conquistado e saqueado (Mt 12.29; Lc 11.22). Chegou a hora anunciada pelos profetas: o Ungido veio para dar boas novas aos pobres, sarar os quebrantados de coração, pregar a liberdade aos cativos e vista aos cegos, colocar em liberdade os oprimidos e pregar o ano agradável do Senhor (Lc 4.18-19). Em outras palavras, a missão histórica de Jesus somente pode ser entendida em conexão com o Reino de Deus. Sua missão aqui e agora é a manifestação do Reino como uma realidade presente em sua própria pessoa e ação, em sua pregação do evangelho e em suas obras de justiça e misericórdia.

Em sintonia com isto, o Reino é o poder dinâmico de Deus que se torna visível por meio de sinais concretos que mostram que Jesus é o Messias. É uma nova realidade que entrou no centro da história e que afeta a vida humana não somente moral e espiritualmente, mas também física e psicologicamente, material e socialmente. Em antecipação da consumação escatológica do final dos tempos, ele foi inaugurado na pessoa e obra de Cristo. Está ativo no meio do povo, ainda que somente possa ser percebido na perspectiva da fé (Lc 17.20-21). A consumação do propósito de Deus se realizará no futuro, mas aqui e agora é possível vislumbrar a realidade presente do Reino.

À luz das manifestações visíveis do Reino de Deus pode-se entender a proclamação do Reino por parte de Jesus. Seu anúncio: "O tempo está cumprido e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho" (Mc 1.15) não é uma mensagem verbal dada isoladamente dos sinais que o confirmam; é, antes, boa nova acerca de algo que se pode ouvir e ver. Segundo as palavras de Jesus, (a) ele é uma notícia acerca de um fato histórico, um evento que se está realizando e que afeta a vida humana de muitas maneiras; (b) é uma notícia de interesse público, relacionada com toda a história humana; (c) é uma notícia relativa ao

cumprimento das profecias do Antigo Testamento (o *malekût Iahweh* anunciado pelos profetas e celebrado por Israel tornou-se uma realidade presente); (d) é uma notícia que suscita arrependimento e fé; e (e) é uma notícia que resulta na formação de uma nova comunidade, uma comunidade constituída por gente que tem sido chamada pessoalmente.

O sentido exato em que o Reino de Deus veio pode ser visto na história da obra de Jesus, que se desenvolve em seguida ao anúncio do Reino. Nele e por meio dele o Reino de Deus tornou-se uma realidade presente.

II. O REINO E A IGREJA

O Novo Testamento apresenta a igreja como a comunidade do Reino, a comunidade que reconhece a Jesus como o Senhor do universo e por meio da qual, numa antecipação do fim, o Reino se manifesta concretamente na história.

Os termos *Messias e comunidade messiânica* são correlativos: se Jesus é o Messias, como afirmou ser, então não surpreende que, entre outras coisas, ele se tenha rodeado de uma comunidade que reconhecia a validade de sua afirmação. Basta uma análise superficial da evidência para concluir que de fato foi assim. Em seu ministério ele chamou homens e mulheres a deixar tudo para segui-lo (Lc 9.57-62; 14.25-33; Mt 10.34-38). Aqueles que seguiram o seu chamado constituíram o "pequenino rebanho" ao qual o Pai deseja dar o Reino (Mt 26.31; Lc 12.32). Eles serão reconhecidos por Jesus na presença do Pai que está nos céus (Mt 10.32ss). São sua família, mais próximos a ele que seus próprios irmãos e mãe (Mt 12.50).

A referência de Jesus a esta comunidade messiânica como "minha igreja" (Mt 16.18) se harmoniza perfeitamente com um propósito de sua missão: sua intenção de rodear-se de uma comunidade própria sua, na qual as promessas do pacto de Deus com Israel sejam cumpridas. O contexto da revelação de Jesus, de que ele estabelecerá uma igreja que seja caracteristicamente sua, sugere a relação entre a igreja e sua messianidade: somente depois que seus discípulos o tenham reconhecido como o Messias, ele anuncia-lhes sua intenção. Ele é o Messias, em quem o Reino de Deus tornou-se uma realidade presente. A igreja é a comunidade que surge como resultado de seu poder real. Sendo assim, é óbvio que a

igreja não deve ser equiparada com o Reino. Como Ladd o expressa:

Se o conceito dinâmico do Reino estiver correto, nunca deverá ser identificado com a igreja (...) Na terminologia bíblica, o Reino não se identifica com seus sujeitos. Estes são o povo de Deus que ingressa no Reino, vive sob seu mando e é governado por ele. A igreja é a comunidade do Reino, mas nunca o próprio Reino (...) O Reino é o reinado de Deus; a igreja é uma sociedade de pessoas.⁵

Segundo o propósito de Deus, depois de Pentecostes o Reino de Deus continuaria como uma realidade presente por meio do dom do Espírito Santo. Isto está claro pelo fato de que, quando os discípulos de Jesus lhe perguntaram: "Senhor, será este o tempo em que restaures o reino a Israel", ele respondeu: "Não vos compete conhecer tempos ou épocas que o Pai reservou para sua exclusiva autoridade; mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo (...)" (At 1.6-8). O Espírito Santo é, portanto, o agente da escatologia em processo de realização. O Reino de Deus que irrompeu na história em Jesus Cristo continua atuando por meio do Espírito Santo.

A igreja é o resultado da ação de Deus por meio do Espírito. Ela é o corpo de Cristo e, como tal, a esfera na qual opera a vida da nova era iniciada por Jesus Cristo; o Espírito Santo é o agente por meio do qual esta vida é impartida aos crentes (2 Co 3.6; Gl 5.25; Rm 8.2,6). Da mesma forma, o Espírito dá à igreja dons (*charismata*) que tornam possível sua existência como uma comunidade missionária (1 Co 12.4ss). Isto significa que a igreja não é primordialmente uma organização, mas um organismo cujos membros estão unidos pela ação do Espírito. "Um corpo" corresponde a "um Espírito" (Ef 4.3-4).

Não se pode exagerar a importância desta relação entre o Espírito Santo e a igreja para a compreensão correta da relação entre o Reino de Deus e a igreja. A igreja depende do Espírito para sua própria existência. Suas palavras e ações são meramente o meio para a manifestação presente do Reino de Deus, e não podem ser explicadas plenamente como palavras e ações humanas. O Reino de Deus não pertence exclusivamente ao futuro. Ele é também uma realidade presente, manifesta na comunidade cristã, que é "habitação de Deus no Espírito" (Ef 2.22). A igreja não é o Reino de Deus, mas o resultado concreto do Reino. Ela leva as marcas de sua existência histórica, do "ainda não" que caracteriza o tempo presente.

Mas aqui e agora ela participa do "já" do Reino que Jesus iniciou.

Como a comunidade do Reino habitada pelo Espírito Santo, a igreja é claramente chamada a ser uma nova sociedade, uma terceira força junto com os judeus e gentios (1 Co 10.32). Ela não deve ser equiparada com o Reino, mas tampouco separada dele. Seu propósito é refletir os valores do Reino, aqui e agora, pelo poder do Espírito Santo. Não é ainda a "igreja gloriosa", mas sim "o Israel de Deus" (Gl 6.16), o povo de Deus chamado a confessar Jesus Cristo como Senhor e viver à luz desta confissão. Como Leslie Newbigin o expressa:

Somente a comunidade que começou a experimentar (ainda que seja apenas inicialmente) a realidade do Reino pode prover a hermenêutica da mensagem (...) Sem a hermenêutica desta comunidade vivente, a mensagem do Reino somente pode se converter numa ideologia e num programa: não será o evangelho.⁶

O resultado de Pentecostes não foi meramente o poder para pregar o evangelho, mas "muitas maravilhas e sinais" feitas pelos apóstolos, e uma comunidade de pessoas que perseveravam "na doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações", e que "estavam juntos, e tinham tudo em comum" (At 2.42-44; cf 4.32-37). Pentecostes, portanto, significou poder para um novo estilo de vida que incluía uma nova economia. Os poderes da nova era, libertados por Jesus, estavam presentes no povo de Deus por meio de seu Espírito, dando-lhe poder para constituir-se num sinal do Reino.

III. A MISSÃO E AS BOAS OBRAS

Já que o Reino foi inaugurado por Jesus Cristo, não é possível entender corretamente a missão da igreja independentemente da presença do Reino. A missão da igreja é uma extensão da missão de Jesus. É a manifestação, ainda que não completa, do Reino de Deus tanto por meio da proclamação como por meio da ação e do serviço social. O testemunho apostólico continua sendo o testemunho do Espírito acerca de Jesus Cristo, por meio da igreja. Deus, que "colocou todas as coisas debaixo dos seus pés e, para ser o cabeça sobre todas as coisas, o deu à igreja, a qual é o seu corpo, a plenitude daquele que a tudo enche em todas as coisas" (Ef 1.22-23). Como comunidade do Reino, a igreja confessa e

proclama ao Senhor Jesus Cristo. Ela também realiza boas obras que Deus preparou de antemão para que as faça, para o que Deus a criou em Jesus Cristo (Ef 2.10). É verdade que "por meio dos escritos apostólicos, Jesus e os apóstolos continuam falando";⁷ é igualmente verdade que por meio da igreja e de suas boas obras o Reino de Deus se torna historicamente visível como uma realidade presente. As boas obras, portanto, não são um mero apêndice da missão, mas uma parte integral da manifestação presente do Reino: elas apontam para o Reino que já veio e para o Reino que está por vir.

Isto não significa, obviamente, que as boas obras -os sinais do Reino- necessariamente persuadirão os não-crentes acerca da verdade do evangelho. Mesmo as obras realizadas por Jesus foram por vezes rejeitadas. Suas palavras foram igualmente rejeitadas. Conseqüentemente, não devemos interpretar a missão cristã de tal modo que deixemos a impressão de que a proclamação verbal é "por si só persuasiva aos não-crentes", enquanto os sinais -as boas obras- não o são.⁸ Nem o ver nem o ouvir necessariamente produzem fé. Tanto a palavra como a ação apontam para o Reino de Deus, mas "(...) ninguém pode dizer: Senhor Jesus! senão pelo Espírito Santo" (1 Co 12.3).

IV. O REINO DE DEUS E O MUNDO

Segundo o Novo Testamento, todo o mundo foi colocado sob o senhorio de Jesus Cristo. A esperança cristã se relaciona com a consumação do propósito de Deus de unir todas as coisas no céu e na terra sob o mando de Cristo como Senhor, e de libertar a humanidade do pecado e da morte em seu Reino.

O Cristo que a igreja reconhece como Senhor é o Senhor de todo o universo. Nesta afirmação de seu senhorio universal, a igreja encontra a base para sua missão. Cristo foi coroado como Rei, e sua soberania se estende sobre a totalidade da criação. Como tal, ele comissiona os seus discípulos a fazerem discípulos de todas as nações (Mt 28.18-20).

A igreja é a expressão do senhorio universal de Jesus Cristo, a manifestação concreta do Reino de Deus. Que Jesus é "Senhor de todos" significa não somente que ele seja soberano sobre toda a humanidade, mas que no tempo presente concede as bênçãos do Reino de Deus a todos os que invocam seu nome (Rm 10.12). Que ele é "o cabeça sobre todas

as coisas" é importante porque como tal ele recebeu domínio sobre a igreja, de modo que esta seja "a plenitude daquele que a tudo enche em todas as coisas" (Ef 1.22). Como Senhor exaltado, cuja autoridade se estende por todo o universo, ele deu a seu povo dons para capacitá-lo para crescer como uma unidade orgânica, de modo que possa imitar o modelo da humanidade realizado perfeitamente em sua pessoa (Ef 4.10ss). Ele é o primogênito de toda a criação por causa de seu papel como sabedoria de Deus, e ao mesmo tempo é o primogênito da nova criação por causa de sua ressurreição (Cl 1.15,18). Ele é "o cabeça de todo principado e potestade" (Cl 2.10) e ao mesmo tempo "a cabeça do corpo, a igreja" (Cl 1.18; cf. Ef 5.23), a cabeça da qual a igreja recebe sua vida (Cl 2.19). Pela morte de Cristo, Deus quis reconciliar consigo "todas as coisas" (Cl 1.20), e "no corpo da sua carne, mediante a sua morte" reconciliou os crentes a fim de apresentá-los "santos, inculpáveis e irrepreensíveis" perante ele (Cl 1.22). O fato de que ele esteja "à direita da Majestade nas alturas" não somente se relaciona com sua proeminência como o Rei mediador de toda a criação, mas aponta para seu ministério de intercessão em favor de seu povo (Hb 1.3,10,12; Rm 8.34).

Esta ênfase central do Novo Testamento nos leva à conclusão de que a igreja, para ser compreendida corretamente, deve ser vista no contexto do propósito universal de Deus em Cristo Jesus. A intenção de Deus é "fazer convergir nele (...) todas as coisas, tanto as do céu como as da terra" (Ef 1.10). O "segredo revelado" está sendo realizado já na igreja, cuja confissão de Jesus Cristo antecipa o cumprimento do propósito de Deus de que "(...) ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai" (Fp 2.10-11). Falar do Reino de Deus é falar de um evangelho universal -uma mensagem centrada no Filho que foi enviada pelo Pai para ser o "Salvador do mundo" (1 Jo 4.14).

O fato de que o propósito de Deus inclua todo o mundo não significa que todos os homens e mulheres automaticamente pertençam ao Reino. O Reino de Deus é uma ordem escatológica à qual se deve entrar, e ninguém pode entrar nela sem reunir certas condições (Mt 5.20; 7.21; 18.3; 19.23; Mc 10.23ss). Conseqüentemente, a proclamação do Reino de Deus não é meramente a proclamação de um fato objetivo com respeito ao qual todos devem ser informados; é, antes, simultaneamente a proclamação de um fato objetivo e um convite à fé.

No entanto, à luz do propósito universal de Deus não é possível entender a relação do mundo com o Reino exclusivamente em termos da providência de Deus. Com a vinda de Jesus Cristo, todo o mundo foi colocado sob o sinal da Cruz. A Cruz significa não somente juízo, mas também graça. Porque Cristo morreu e ressuscitou, o mundo já não pode ser visto meramente como a humanidade sob o juízo de Deus. Seu "ato de justiça" tem dimensões universais. Porque "assim como por uma só ofensa veio o juízo sobre todos os homens para condenação, assim também por um só ato de justiça veio a graça sobre todos os homens para a justificação da vida" (Rm 5.18). O evangelho continua sendo a proclamação de um evento que afeta a totalidade da vida humana.

Conseqüentemente, não basta dizer que Deus "providencialmente reina supremo e conduzirá toda a história ao cumprimento de seus propósitos em sua criação",⁹ como se a obra de Cristo fosse totalmente irrelevante em relação à maneira em que Deus cumprirá seu propósito para a história. Cristo foi exaltado como Senhor. Ele deve exercer seu reinado -deve reinar- até que todos os seus inimigos, incluindo a morte, tenham sido colocados debaixo dos seus pés. "Quando, porém, todas as coisas lhe estiverem sujeitas, então o próprio Filho também se sujeitará àquele que todas as coisas lhe sujeitou, para que Deus seja tudo em todos." (1 Co 15.28).

O Deus da redenção é também o criador e juiz de toda a humanidade que deseja a justiça e a reconciliação para todos. Seu propósito para a igreja, portanto, não pode ser separado de seu propósito para o mundo. A igreja somente é entendida corretamente quando for vista como o sinal do Reino universal de Deus, os primeiros frutos da humanidade redimida. Aqui e agora, em antecipação do fim, *na* igreja e *por meio* dela, todo o mundo é colocado sob o senhorio de Cristo e, portanto, sob a promessa de Deus de um novo céu e uma nova terra no Reino de Deus. Não se pode ler o Novo Testamento e tentar entender a igreja à parte do propósito de Deus para a humanidade e a história, do qual ela deriva seu significado. No entanto, a universalidade do evangelho não significa que todos participarão no Reino de Deus, mas que a igreja proclamará o Reino a todos (cf. At 1.8; 19.8; 28.23). A redenção da criação é inseparável da "revelação dos filhos de Deus"; sua libertação é inseparável da "liberdade da glória dos filhos de Deus" (Rm 8.19,21). Em outras palavras, na perspectiva do Novo Testamento, o significado da história em geral está

intimamente vinculado ao significado cósmico da igreja. Esta não é uma seita composta por umas poucas almas resgatadas do tumultuoso mar da história, mas a manifestação cósmica da multiforme sabedoria de Deus, que criou todas as coisas (Ef 3.9-10), o "novo homem" em quem se reproduz a imagem do segundo Adão (Ef 2.15; 4.13; 1 Co 15.45), os primeiros frutos da nova humanidade (Tg 1.18).

Falar do Reino de Deus em relação ao mundo não é somente afirmar a providência de Deus, mas falar do Rei-Mediador Jesus Cristo, cujo Reino se faz visível (mesmo que ainda não em sua plenitude) na comunidade que confessa seu nome. É também confirmar que Deus tem um propósito para a história, o mesmo que provê sentido e direção à missão da igreja aqui e agora. Deus está ativo para realizar o seu propósito com a criação. A igreja no poder do Espírito proclama a salvação em Cristo e planta sinais do Reino, entregando-se sempre inteiramente à obra do Senhor, sabendo que seu labor no Senhor não é em vão (1 Co 15.58).

CONCLUSÕES

Do que antecede surgem as seguintes conclusões:

1. Tanto a evangelização como a responsabilidade social podem ser entendidas unicamente à luz do fato de, em Cristo Jesus, o Reino de Deus ter invadido a história e agora é uma realidade presente e ao mesmo tempo uma esperança futura, um "já" e ao mesmo tempo um "ainda não". Neste sentido, o Reino de Deus não é "o melhoramento social progressivo da humanidade, segundo o qual a tarefa da igreja é transformar a terra em céu, e isto agora", nem "o reinado interior de Deus presente nas disposições morais e espirituais da alma, com sua base no coração".¹⁰ Antes, ele é o poder de Deus, liberto na história, que traz boas novas aos pobres, liberdade aos cativos, vista aos cegos e libertação aos oprimidos.

2. A evangelização e a responsabilidade social são inseparáveis. O evangelho é boa nova acerca do Reino de Deus. As boas obras, por outro lado, são os sinais do Reino para os quais fomos criados em Cristo Jesus. A palavra e a ação estão indissolúvelmente unidas na missão de Jesus e de seus apóstolos, e devemos mantê-las unidas na missão da igreja, na qual se prolonga a missão de Jesus até o final do tempo. O Reino de Deus

não é meramente o governo de Deus sobre o mundo por meio da criação e da providência; se esse fosse o caso, não poderíamos afirmar que foi inaugurado por Jesus Cristo. O Reino de Deus é, antes, uma expressão do governo final de Deus em toda a criação, o mesmo que, em antecipação ao fim, se fez presente na pessoa e obra de Jesus Cristo. Tanto a proclamação do Reino como os sinais visíveis de sua presença por meio da igreja se realizam pelo poder do Espírito -o agente da escatologia em processo de realização- e apontam para sua realidade presente e futura.

A necessidade mais ampla e mais profunda de todo ser humano é um encontro pessoal com Jesus Cristo, o Mediador do Reino. "Deus é o mesmo Senhor de todos e abençoa muito a todos os que pedem a sua ajuda. Como dizem as Escrituras Sagradas: 'Aquele que pedir a ajuda do Senhor será salvo.'" (Rm 10.12-13, LH) Nesta perspectiva, e somente nela, é possível afirmar que "O serviço de evangelização abnegada figura como a tarefa mais urgente da Igreja" (Pacto de Lausanne, seção 6), e o evangelho deve ser proclamado diligentemente. No entanto, o evangelho é boa nova acerca do Reino, e o Reino é o domínio de Deus sobre a totalidade da vida. Cada necessidade humana, portanto, pode ser usada pelo Espírito de Deus como o ponto de partida para a manifestação de seu poder real. Por isso, na prática é irrelevante perguntar se a evangelização ou a ação social deve vir primeiro. Em cada situação concreta, as próprias necessidades provêm a definição das prioridades.

Se a evangelização e a ação social são consideradas essenciais na missão, não necessitamos de um manual que nos diga qual vem primeiro e qual vem depois. Por outro lado, se não são consideradas essenciais, o esforço para entender a relação entre elas é um exercício acadêmico inútil; tão inútil como tentar entender a relação entre a asa esquerda e a direita de um avião, quando se acredita que um avião pode voar com uma asa só. E quem pode negar que a melhor maneira de entender a relação entre as duas asas de um avião é voar nele, ao invés de especular a respeito?

3. De acordo com a vontade de Deus, a igreja é chamada a manifestar o Reino de Deus aqui e agora, tanto através daquilo que ela faz, como através do que proclama. Porque o Reino de Deus já veio e está por vir, a igreja "entre os tempos" é uma realidade escatológica e histórica. Se não manifesta plenamente o Reino, isto não se deve a que o Reino dinâmico

de Deus tenha invadido a presente era "sem a autoridade ou o poder para transformá-la na era vindoura",¹¹ mas porque a consumação não chegou ainda. O poder que está ativo na igreja, no entanto, é como a operação do poder de Deus, o qual "exerceu ele em Cristo, ressuscitando-o dentre os mortos, e fazendo-o sentar à sua direita nos lugares celestiais, acima de todo principado e potestade, e poder, e domínio, e de todo nome que se possa referir não só no presente século, mas também no vindouro" (Ef 1.20-21). A missão da igreja é a manifestação histórica deste poder por meio da palavra e da ação, no poder do Espírito Santo.

4. Por sua morte e ressurreição, Jesus Cristo foi exaltado como Senhor do universo. Conseqüentemente, todo o mundo foi colocado sob seu senhorio. A igreja antecipa o destino de toda a humanidade. Entre os tempos, portanto, a igreja -a comunidade que confessa a Jesus Cristo como Senhor e através dele reconhece a Deus como criador e juiz de todos os homens- está chamada a "participar dessa solicitude divina pela justiça e reconciliação em toda a sociedade humana, e pela libertação do homem de toda forma de opressão" (Pacto de Lausanne, seção 5). A entrega a Jesus Cristo é entrega a ele como Senhor do universo, o Rei diante do qual todo joelho se dobrará, o destino final da história humana. Mas a consumação do Reino de Deus é a obra de Deus. Nas palavras de Wolfhart Pannenberg, "o Reino de Deus não será estabelecido pelo homem. Muito enfaticamente, ele é o Reino de Deus (...) O homem não é exaltado, mas degradado quando se torna vítima de ilusões acerca de seu poder".¹²

1. Não há segurança quanto ao uso da fórmula entre os rabinos antes do ano 70 d.C. Juntamente com P. Volz, W. D. Davies acredita que possamos ter como certo que a idéia é "mais antiga que os termos que a definem" (*The setting of the sermon on the mount*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964, p. 183). Não devemos descartar a possibilidade de que Jesus tenha sido o primeiro a usar a terminologia das duas idades. Ver Mc 10.30; Lc 18.30; Mt 12.32 etc.

2. George E. LADD. *The presence of the future: The eschatology of biblical realism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1974, p. 93.

3. Oscar CULLMANN. *Christ and Time*. Londres: SCM, 1962, p. 81ss. Há tradução castelhana: *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Estela, 1968.

4. Ver George E. LADD. Op. cit., p. 318ss.

5. George E. Ladd. *A theology of the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1974, p. 111; em português: *Teologia do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: JUERP, 1985.

6. Leslie NEWBIGIN. *Sign of the Kingdom*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1980, p. 19.

7. Arthur P. JOHNSTON. *El Reino en relación a la iglesia y el mundo*. Palestra apresentada na Consulta sobre a relação entre evangelização e responsabilidade social, realizada em Grand Rapids de 19 a 26 de junho de 1982, na p. 28.

8. Arthur P. JOHNSTON. Op. cit., p. 29; cf. p. 44.

9. Arthur P. JOHNSTON. Op. cit., p. 17.

10. Destes conceitos, Johnston rejeita o primeiro e aceita o segundo. Como corretamente observou Joachim Jeremias, "nem no judaísmo nem em parte alguma do Novo Testamento encontramos que o Reino de Deus seja algo no interior dos homens, que se encontre, por exemplo, no coração; esta interpretação espiritualista fica descartada tanto para Jesus como para a tradição cristã primitiva" (*New Testament theology: The proclamation of Jesus*. Londres: SCM Press, 1971, p. 101. Em castelhano: *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1974).

11. Arthur P. JOHNSTON. Op. cit., p. 23.

12. Wolfhart PANNENBERG. *Theology of the Kingdom of God*. Ed. Richard John Neuhaus. Filadélfia: Westminster Press, 1974, p. 91; em espanhol: *Teología y reino de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1974.