

2.

Teologia de Orlando Costas em Perspectiva

Orlando Costas não pode ser considerado nem o primeiro nem o único teólogo a refletir em termos de uma teologia da evangelização, mas sua virtude está em ser um dos poucos a pensar a evangelização teologicamente, e fazer isso numa perspectiva protestante latino-americana.

Isto pode ser comprovado pelo fato desta temática estar marcadamente presente nos seus escritos. Não se trata de coincidência que o seu primeiro livro,³¹ bem como o último,³² aborde este tema.

É possível afirmar que Costas desenvolve o seu conceito de evangelização na imbricação entre sua reflexão teológica e sua práxis pastoral. Portanto, antes de mergulhar no pensamento teológico de Costas torna-se relevante apresentar a sua trajetória de vida e ministério.³³

Neste primeiro capítulo desejamos percorrer, de forma breve, sua trajetória de vida e seu itinerário teológico exatamente para reafirmar que esta preocupação não é fruto de especulações, ou de uma reflexão isolada, mas dos contrastes que presenciara ao conviver nas esferas mais variadas, das conservadoras as progressistas, do protestantismo latino-americano.

E desta experiência geminal gestou uma reflexão teológica que pudesse superar uma tendência “individualista, e privativa, espiritualista e extra-mundana,

³¹ COSTAS, O. **La Iglesia y Su Misión Evangelizadora**. Buenos Aires: Editorial La Aurora. 1971. Em sua primeira obra mostra as bases de uma reflexão que se tornaria mais densa. Nela Costas trabalha o tema da Igreja e sua missão evangelizadora sob quatro dimensões específicas: bíblica, teológica, histórica e prática. No final do livro, levanta uma questão importante acerca da missão da Igreja diante dos desafios do que chama de era pós-cristã.

³² Id. **Liberating News**, 1989. Nesta obra, Costas chega a culminação de sua teologia contextual, e nela procura sintetizar questões importantes que vêm sendo articuladas em sua teologia até então. Ela representa a primeira de uma série de três textos que sintetizariam o pensamento de Costas. Lamentavelmente devido a seu precoce falecimento foi o único volume a ser produzido.

³³ O próprio Orlando Costas facilitou a tarefa de biografá-lo através de seus textos “Teólogo en la Encrucijada” (Cf. COSTAS. Teólogo en la Encrucijada in PADILLA, C. R. (Ed.) **Hacia una Teología Evangélica Latinoamericana**. Miami: Caribe, 1984) e “Conversion as a Complex Experience” (Cf. COSTAS. Conversion as a Complex Experience in STOTT, J. (Ed.). **Gospel & Culture**. Pasadena: William Carey Library, 1979).

desencarnada e alienada”,³⁴ que quase sempre marcou a pastoral protestante na América Latina. E a segunda empreitada deste capítulo é identificar e sistematizar alguns elementos teológicos relevantes no desenvolvimento de sua teologia da evangelização.

2.1.

Itinerário Ministerial

Para Costas, a evangelização é um convite ao seguimento de Jesus. E este seguimento é uma peregrinação pelos mistérios do Reino de Deus. Neste espectro, a conversão, fruto da ação evangelizadora, deve ser concebida como uma experiência complexa, que deve levar em conta os diversos âmbitos da vida humana.

E é exatamente nesta dinâmica da conversão, ou das conversões,³⁵ que traçaremos esta breve biografia de Orlando Costas, seguindo, na verdade, um itinerário esboçado pelo próprio biografado.

³⁴ COSTAS, O. **Compromiso y Misión**. Miami: Editorial Caribe. 1979, p. 39.

³⁵ Ao falar de sua própria vivência no que tange a(s) sua(s) conversão(ões) na experiência religiosa, Costas trabalha as categorias de continuidade e ruptura. Esta temática foi analisada em STRONG, D. M. Orlando Costas (1942-1987), theologian and Missiologist: Enlarging the Scope of Christian Conversion in **They walked in the spirit: Personal faith and social action in America**. Louisville: John Knox Press, 1997, pp. 107-117. Neste sentido, a reflexão do teólogo João Batista Libânio se alinha ao pensamento de Costas. Uma das afirmações de Libânio é a de que “não podemos esquecer o pressuposto teológico de que a Vida Religiosa mantém ao longo da história sua identidade teologal pela força do Espírito Santo. Em outras palavras, existe um dado objetivo, originário, evangélico, que atravessa todos os modelos e momentos da Vida Religiosa. Sua última raiz é a revelação de Deus Pai em Jesus Cristo. Existe doutro lado uma certeza de que tal realidade nunca estará ausente às formas concretas de Vida Religiosa na consciência e na prática das pessoas. Acreditamos que continua através da história uma fidelidade primigênia, que é resposta humana à presença do Cristo glorioso sempre atuante no corpo social da igreja” (Cf. LIBÂNIO, J. B. **As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais: sua incidência sobre a vida religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1980, p.12).

2.1.1.

Conversão a Cristo: do autocentramento ao acolhimento da salvação

Orlando Costas nasceu no dia 15 de junho de 1942, na cidade de Ponce, Porto Rico. Era o primogênito e único homem entre os cinco filhos do casal Ventura Enrique Costas e Rosalina Rivera. Oriundo de uma família de classe média de origem metodista, Costas foi criado no ambiente religioso conservador de tradição metodista. Consagrado ao ministério cristão ainda no ventre, foi batizado aos 40 dias de vida, e o que se seguiu foi uma educação cristã saudável e um elevado padrão moral.³⁶

No entanto a adolescência reservava a Costas alguns choques que foram determinantes no seu desenvolvimento humano e cosmovisão, o que se fez sentir ao longo de sua trajetória.

Porto Rico, durante as décadas de 1940 e 1950, sofreu um forte impacto socioeconômico devido à transição de uma economia predominantemente agrária para a industrial. O estabelecimento comercial da família Costas não resistiu e chegou a falência no ano de 1954, quando Orlando estava com 12 anos de idade.³⁷

A principal alternativa que os porto-riquenhos tinham para superar os efeitos da crise era a imigração para os Estados Unidos da América.³⁸ Assim, Ventura Costas seguiu para Chicago, e posteriormente para Bridgeport, Connecticut, a procura de emprego.³⁹

Seis meses depois, Orlando foi para a América do Norte, fixando residência no Bronx, Nova York, na casa de uma tia porto-riquenha casada com

³⁶ COSTAS, O. *Conversion as a Complex Experience*, p. 242.

³⁷ Cf. CALDAS, C. *Orlando Costas: sua contribuição na história da teologia latino-americana*. São Paulo: Vida, 2007, p. 30.

³⁸ Estima-se que entre 1940 e 1969 cerca de 800.000 porto-riquenhos migraram para os EUA, principalmente para a cidade de Nova York. Cf. GOMES, M.P. *Antropologia: ciência do homem, filosofia da cultura*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 166. Sobre a história de Porto Rico ver, entre outros, SCARANO, F.A. *Puerto Rico: cinco siglos de historia*. Mexico City: McGraw-Hill, 2007, e SCARANO, F.A. *Puerto Rico: una historia contemporánea*. México City: McGraw-Hill, 2006. Sobre o cristianismo em Porto Rico ver, entre outros, GUTIÉRREZ, A. (ed). *Impacto cultural de cien años de protestantismo misionero en Puerto Rico*. Puerto Rico: Chari, 2000 e RIVERA-PAGÁN, L. *Fe y cultura en Puerto Rico*. Quito: Latin American Council of Churches, 2002.

³⁹ BARRO, A. C. *Orlando Enrique Costas: Mission theologian on the way and at the crossroads*. Tese de Doutorado. Pasadena: Fuller Theological Seminary, 1993, pp. 8-9.

um irlandês. Além das tensões naturais que envolvem o processo migratório,⁴⁰ e de ter residido com uma família transcultural, sem nenhum filho, Costas ainda teve que conviver em uma sociedade marcada por conflitos raciais⁴¹ e um sistema educacional em crise.⁴² O próprio Costas narra esta experiência como um choque cultural profundo e traumático.⁴³

Em dezembro de 1954, Orlando foi morar com seu pai em Bridgeport, e três meses depois chegou o restante da família. Ali viveu uma juventude marcada pela hostilidade e preconceito.⁴⁴

Além disso, enfrentou dificuldades com o aprendizado da língua inglesa, o que contribuiu para o desenvolvimento de uma personalidade reativa e um comportamento delinquente.⁴⁵ Por consequência, também passou a rejeitar sua

⁴⁰ Não são poucas as obras que enfatizam as condições socioculturais e psicoemocionais que envolvem o processo migratório. Ver, entre outras, GOLGHER, A. B. **Fundamentos da Migração**. Belo Horizonte, UFMG/Cedeplar, 2004; CLEMENTE, C. **Analisando territórios e laços sociais de pessoas que vivem em mobilidade internacional**. Disponível na Internet em: www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/4EncNacsobremigracao/SCI.4.pdf; DENNETT, J.A. **Florescendo em Outra Cultura**. Londrina: Descoberta, 2004.

⁴¹ Cf. PEREZ Y GONZALEZ, M. E. **Puerto Ricans in the United States**. New York: Greenwood Publishing, 2000. Nesta obra a autora aponta uma série de preconceitos enfrentados pelos porto-riquenhos, em especial, na sociedade americana que vai desde as perseguições pessoais até o chamado fenômeno de gentrificação, ou a desvalorização imobiliária das propriedades pertencentes aos imigrantes.

⁴² Sobre a crise no sistema educacional norte-americano, neste período, ver BELL, B. I. **Crisis in education: a challenge to American Complacency**. New York: Whittlesey House, 1949, que alerta sobre o risco de um processo de deseducação que ameaçaria a estabilidade cultural norte-americana, e FISE et al. **A educação norte-americana em crise**. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1956, que aponta o caráter discriminatório do sistema público de ensino norte-americano, apesar do permanente discurso de igualdade de oportunidades, como uma das marcas da crise.

⁴³ COSTAS, O. **Teólogo en la Encrucijada**, p. 14.

⁴⁴ Cf. CALDAS, C. **Orlando Costas: sua contribuição na história**, p. 31.

⁴⁵ O teólogo Samuel Solivan destaca que nascer em Ponce fez de Costas um porto-riquenho, e viver nas ruas de Nova York fez dele um *Nuyorican*. Cf. SOLIVAN, S. *Between the Gates - A Hispanic Perspective on the Person and Contribution of Orlando E. Costas* In JEYARAJ, D.; PAZMIÑO, R. W. & PETERSEN, R.L. (eds.). **Antioch Agenda - Essays on the Restorative Church** In honor of Orlando E. Costas. New Delhi: Indian Society for the Promotion of Christian Knowledge, 2007, p. 149. A expressão *Nuyorican*, ou *Newyorican*, é usada para referir-se aos porto-riquenhos nascidos ou criados na cidade de Nova York. Inicialmente a comunidade *nuyorican* era marcada por jovens que viviam na encruzilhada entre dois mundos, e por isso sofriam com os desajustes psicossociais e as privações socioculturais. As únicas alternativas de ascensão social seriam a prática de esportes, as artes ou o serviço militar. Como um autêntico *Nuyorican*, Orlando dedicou-se a música, estudando canto, e a prática do basquete, chegando a receber o prêmio porto-riquenho de Garoto do Ano da liga juvenil de basquete (Cf. CARSON, K. **The Mission of the Church According to Orlando Costas: A Biblical and Historical Evaluation**. Dissertação de Mestrado. Deerfield: Trinity Evangelical Divinity School, 1980, p.2). Na década de 1970, porém, o termo passou a referir-se a um movimento literário e cultural de vanguarda nos EUA (Cf. OSORNO, A.P. *Spanglish, una nación de iguales*. In **Ómnibus - Revista intercultural del mundo hispanohablante**. nº 4 Año I, julio 2005).

origem porto-riquenha a fim de buscar aceitação social em um ambiente de discriminação dos hispânicos.

Do ponto de vista religioso, em Bridgeport, a família Costas se vinculou a Misión Evangelica Hispana, mas Orlando vivia uma experiência de rebelião em relação à fé cristã recebida na infância. No entanto, em 8 junho de 1957, a convite de um grupo de amigos, Orlando participou de uma cruzada evangelística promovida pelo pastor batista Billy Graham no Madison Square Garden, em Nova York.⁴⁶

Ali experimentou o que ele mesmo chama de sua primeira conversão, a conversão a Cristo:

Algo genuíno ocorreu quando fiz pública confissão de fé em Cristo; minha vida não foi a mesma desde o momento em que confessei e recebi a Jesus como Salvador e Senhor da minha vida. Aquela experiência de conversão foi não somente o começo de uma longa peregrinação espiritual, mas também do meu itinerário teológico.⁴⁷

Esta primeira experiência de Costas demonstra claramente um caráter pietista, no que se refere a compreensão da conversão em seu aspecto experiencial e personalista.⁴⁸ Mas não demorou muito para que ele transcendesse esta perspectiva individualista e começasse a enxergar sua existência de forma mais austera. Foi na convivência com seus familiares que começou a enxergar seu futuro não em termos de engrandecimento pessoal, mas a partir do princípio da solidariedade.⁴⁹

⁴⁶ Cf. BONILLA, P. **Viaje de ida y vuelta**: Evangelización y misión: apuntes sobre el pensamiento misionológico de Orlando E. Costas. In: Orlando Costas: de la Encrucijada a la periferia. **Pastoralia**. San José. n. 20-21. jul.-dez., 1988, p. 114.

⁴⁷ Cf. COSTAS, O. **Teólogo en la Encrucijada**, p. 15: “Algo genuíno ocurrió cuando hice pública profesión de fe en Cristo; mi vida no fue la misma desde el momento en que confesé y recibí a Jesús como el Salvador y Señor de mi vida. Aquella experiencia de conversión fue no sólo en comienzo de un largo peregrinaje espiritual, sino también de mi itinerario teológico”.

⁴⁸ Costas reconhece o viés pietista marcadamente presente no início de sua trajetória cristã. Para ele, o valor da fé pietista está na importância que dá a pessoa. O pietismo evangélico representa uma espiritualidade intensamente pessoal, na qual o homem e a mulher de fé adquirem uma visão íntima de sua relação com Deus. Essa visão afeta decisivamente a maneira de conceber a comunidade de fé. De fato, a Igreja é compreendida como uma companhia de indivíduos, identificados por suas respectivas experiências com Cristo. Tal identidade cristã individual é a base do vínculo eclesial pietista. “La iglesia es cada cristiano! De ahí que em mis primeros años de peregrinaje espiritual me viera a mi mismo como la iglesia”. (Cf. *Ibid.*, p. 17).

⁴⁹ O próprio Costas ressaltou: “Desde entonces he tenido una pasión por entender el significado de la fe, su fundamento, meta y misión, así como la manera más concreta y eficaz de explorarla en mi situación vital. [...] Con esa nueva relación con Dios y su palabra, mi fe emprendió un peregrinaje que pasó en sus primeros años por la naturaleza de la iglesia, el valor de mi cultura y la complejidad de la misión cristiana.”. (*Ibid.*, p. 16). Expressões como peregrinação, caminho,

2.1.2.

Conversão à Cultura: do fundamentalismo anglo-saxão à identidade latino-americana

Nesta re-orientação de vida, Orlando recebeu dos pais a sugestão de completar o ensino médio (High School) em uma escola de tradição cristã. O pastor responsável pela comunidade a que Costas pertencia, a *Misión Evangelica Hispana*, sugeriu que ele ingressasse na escola secundarista ligada a Universidade *Bob Jones* (Greenville, Carolina do Sul).

Esta foi um dos principais redutos fundamentalistas dos Estados Unidos, e o próprio Costas afirmou ter encontrado na universidade “uma subcultura anglo-saxã racista e triunfalista”.⁵⁰

O período em que Orlando ingressou na *Universidade Bob Jones* testemunhava o auge da controvérsia entre os fundamentalistas e os chamados neoevangélicos.⁵¹ O ponto culminante desta disputa foi a cruzada evangelística realizada pelo pastor Billy Graham em Nova York, aquela onde Orlando fez a sua marcante experiência com Cristo.

Além de contar com recursos provenientes de grupos protestantes liberais, um dos principais oradores da cruzada foi o Rev. Martin Luther King, neste momento já reconhecido como o principal defensor dos direitos humanos da população afro-americana. Esta decisão acendeu a fúria dos fundamentalistas do sul dos Estados Unidos a tal ponto que ambos passaram a receber ameaças de morte por serem considerados comunistas.

O próprio Orlando Costas confessa que esta controvérsia causou um impacto negativo sobre sua vida. Ele assumiu, assim como grande parte dos

diáspora, entre outras, são frequentes na produção teológica latino-americana, o que não poderia ser diferente na teologia de Orlando Costas.

⁵⁰ Ibid., p. 18. O teólogo Antonio Carlos Barro reforça esta ideia ao afirmar que “a Universidade de Bob Jones era um lugar onde a cultura anglo-saxônica era considerada como a melhor e mais elevada de todas as culturas. A superioridade da cultura anglo-saxônica estava presente em todos os aspectos da vida: uma grande tradição religiosa; literatura; sistemas de valores modelados pelo puritanismo, racismo e preconceito e a crenças triunfalistas no destino divino dos EUA”. Cf. BARRO, A. C. **Orlando Costas. Um teólogo na Encruzilhada**. Londrina: FTSA, 1999, p. 5.

⁵¹ Em linhas gerais, o próprio Costas sintetiza os principais postulados teológicos das duas correntes: o fundamentalismo se caracteriza por sua compreensão da autoridade das Escrituras, por uma eclesiologia separatista e um caráter dogmático-fixista que gera um forte ardor apologetico; já os neoevangélicos afirmam o caráter ético e político da fé, ênfase na respeitabilidade intelectual da fé e uma postura dialogal em relação as demais confissões (Cf. COSTAS, O. Proclamando a Cristo en los dos Terceros Mundos. **Boletín Teológico. FTL**. Out- dez, 1982, pp. 203-204).

estudantes, uma posição ofensiva contra os liberais e os neoevangélicos sem, contudo, ter a noção real de todas as questões envolvidas. “Eu me tornei um fundamentalista”, confessou.⁵²

Paradoxalmente, o período na universidade representou o início da segunda grande crise de sua vida, que culminou na re-descoberta de sua identidade cultural latino-americana. A convivência com a arrogância anglo-saxônica e com uma enorme quantidade de estudantes latino-americanos, parceiros de crises, o fez concluir que não pertencia, e nem queria pertencer, àquele mundo.⁵³

Em *Bob Jones*, Orlando também descobriu o imperativo da evangelização, que o acompanhou durante toda a vida. Como resultado destas novas experiências, quando concluiu os estudos universitários, Orlando, então com 19 anos, retornou a Bridgeport e ali assumiu o pastorado de uma igreja local (*Comunidade Discípulos de Cristo*) localizada no centro de uma comunidade predominantemente povoada por latinos.⁵⁴

No exercício do pastorado sentiu a necessidade de uma melhor formação bíblico-teológica e se matriculou no *Nyack Missionary College*, em Nova York. Durante seus estudos teológicos assumiu o trabalho auxiliar na *Comunidade Latina Livre* do Brooklyn, e organizou, com sua esposa e um grupo de amigos, uma equipe evangelística chamada *Los Embajadores del Rey*.⁵⁵

A equipe fazia frequentes viagens à Nova York para realizar atividades evangelísticas junto às igrejas latinas. No verão de 1962, a equipe fez uma viagem para Porto Rico que serviu para convencer Orlando da necessidade de compreender melhor a história e a cultura dos povos latino-americanos.

Então decidiu residir em Porto Rico aceitando o convite para pastorear a *Primeira Igreja Batista de Yauco* (1963-1966), uma comunidade localizada em uma pequena cidade que fica a sudoeste da ilha. Em 1966, graduou-se em História e Política Latino-americana na *Universidade Inter-americana de Porto Rico*.⁵⁶

⁵² COSTAS, O. **Conversion as a Complex Experience**, p. 246.

⁵³ Ele declara que “that experience not only kindled a passionate Love for the lands south of the Rio Bravo, but became the beachhead for the rediscovery of my hidden Latin American identity”. Id. **Conversion as a Complex Experience**, p. 247.

⁵⁴ BARRO, A.C. **Orlando Enrique Costas: Mission theologian on the way** p. 12.

⁵⁵ CALDAS, C. **Orlando Costas: sua contribuição na história**, p. 31.

⁵⁶ BARRO, A.C. op.cit., p. 13. Segundo Costas, naquele período ele pôde redescobrir sua identidade porto-riquenha e reafirmar sua herança cultural latino-americana: “Asimismo comencé

Esta foi a sua segunda conversão. A tomada de consciência acerca de sua identidade porto-riquenha serviu-lhe de instância crítica para avaliar a tradição de fé que adotara e a práxis que desenvolvera.⁵⁷ Ele afirmou que em Porto Rico entendeu que o Filho de Deus não só tinha identidade judaica (Jesus de Nazaré), mas também porto-riquenha e latino-americana (“o Cristo da América morena”).⁵⁸

2.1.3.

Conversão sociopolítica: abertura ao mundo dos explorados

Após concluir seus estudos universitários em Porto Rico, Orlando decide retornar aos Estados Unidos para continuar seus estudos teológicos. Inicialmente matricula-se na renomada *Trinity Evangelical Divinity School*, em Deerfield, Illinois. Porém, um ano e meio depois se transferiu para o *Garret Theological Seminary*, em Evanston, Illinois, onde obteve o título de mestre em teologia.⁵⁹

Esta transferência já refletia a reorientação na trajetória teológica de Costas já que a *Trinity School* é uma instituição de matriz conservadora, e o *Garret Seminary* pertence a uma linha teológica progressista.⁶⁰

Durante este período ele pastoreou a *Iglesia Evangelica Bautista* em Milwaukee. Apesar da orientação batista, a igreja era auspiciada por quatro denominações distintas, o que, segundo o próprio Costas, foi uma experiência ecumênica.⁶¹

Em Milwaukee, foi delegado na Comissão de Desenvolvimento Social no condado.⁶² No exercício desta função percebeu que os latinos eram a minoria entre as minorias, e nesta condição eram alvo de preconceitos por parte da maioria anglo-americana e da minoria afro-americana.⁶³ Assim, participou, naquele

a cuestionar la hegemonia política de los EE.UU. en América Latina y a hacer una ruptura consciente con la cultura anglosajona”. COSTAS, O. **Teólogo en la Encrucijada**, p. 20.

⁵⁷ Cf. BONILLA, P. **Viaje de ida y vuelta**, pp. 108-109.

⁵⁸ COSTAS, O. **Teólogo en la Encrucijada**, p. 21.

⁵⁹ BARRO, A.C. **Orlando Enrique Costas: Mission theologian on the way**, p. 14.

⁶⁰ Cf. CALDAS, C. **Orlando Costas: sua contribuição na história**, p. 36.

⁶¹ HEIM, S. M. **Outside Many Gates: Orlando E. Costas and the Ecumenical Church** In JEYARAJ, D; PAZMIÑO, R. W. & PETERSEN, R. L. (eds.). **Antioch Agenda** - Essays on the Restorative Church In honor of Orlando E. Costas. New Delhi: Indian Society for the Promotion of Christian Knowledge, 2007.

⁶² COSTAS, O. **Teólogo en la Encrucijada**, p. 21.

⁶³ Id. **Conversion as a Complex Experience**, p. 249.

momento sociopolítico importante, da organização da *União Latino-americana de Direitos Civis*.

É neste contexto que se dá a sua terceira conversão. A conversão a Cristo e a cultura latino-americana se completa com a sua conversão ao mundo dos esquecidos e explorados.⁶⁴

Em fevereiro de 1970 a família Costas fixou residência na Costa Rica a convite da *Misión Latino-americana* (MLA).⁶⁵ Nesta instituição Costas assumiu o cargo de secretário para Investigação e Comunicação. Mais tarde, assumiu também a Secretaria de Pesquisas Sociorreligiosas do INDEF (Instituto de Evangelización a Fondo)⁶⁶ e a função de professor no *Seminário Bíblico Latino-Americano* (SEBILA).⁶⁷

Neste momento é possível perceber a influência direta da Teologia da Libertação na trajetória de Costas. Segundo ele:

Quando cheguei à Costa Rica, eu já estava emocional e teologicamente voltado a um novo discurso, isto é, à nova tendência que estava surgindo na América

⁶⁴ Como fruto destas experiências em Milwaukee, Orlando publicou posteriormente seu primeiro livro, *La Iglesia y Su Misión Evangelizadora* (1971). Apesar de ainda não revelar a maturidade teológica do autor, este texto apresenta-se como um ponto de mutação de uma postura fundamentalista ao diálogo ecumênico e uma reorientação em sua práxis pastoral.

⁶⁵ Fundada pelo casal de missionários escoceses Harry e Suzana Strachan, de acordo com o teólogo Luiz Longuini, “A MLA, que era interdenominacional e evangélica, com forte influência norte-americana, havia aceito o princípio de paridade na missão, ou seja, aceitava em mesmo grau de igualdade, para o trabalho missionário, latinos e norte-americanos. Foi um período em que ela passou por um processo de ‘latinização’ que culminou com a organização da Comunidade Latino-Americana de Ministérios Evangélicos (CLAME), o Seminário Bíblico Latino-Americano passou a ser uma faculdade de teologia autônoma e o Evangelismo em Profundidade reorganizou-se com o nome de Instituto de Evangelismo a Fondo (INDEF)” (Cf. LONGUINI NETO. op.cit., p. 182).

⁶⁶ A nomenclatura “*Evangelismo a fondo*” se justifica, pois a “la evangelización no puede ser otra cosa que un continuo esfuerzo ‘a fondo’ que abarque todos los niveles de la vida [...] Tal renovación liberará a la iglesia de estructuras evangelizadoras obsoletas e inoperantes y Le permitirá desarrollar nuevos estilos de vida que le permitan cumplir a fondo su cometido evangelizador”. Cf. COSTAS, O. *Hacia una Evangelización Pertinente* In COSTAS, O. (Ed.) **Hacia una Teología de la Evangelización**. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1973, p. 271.

⁶⁷ Após dois anos de docência, Costas foi nomeado como Deão da instituição. Vale ressaltar que o SEBILA tornou-se, mais tarde, a Universidad Bíblica Latino-americana (UBL). Em uma tentativa de sintetizar a trajetória de Costas no SEBILA, Longuini assevera que “o trabalho desenvolvido por Costas recebeu atenção especial no campo da evangelização e com um grupo de alunos no SBL iniciou um projeto para explorar os fundamentos históricos, bíblicos e sistemáticos da evangelização, bem como sua problemática numa época extremamente conturbada para a América Latina. O relevante naquele processo foi a reflexão que tomou como paradigma não apenas a secularização vigente na Europa e Estados Unidos como incluiu na pauta outro até então intocado pelos evangélicos: o da revolução como um processo social latinoamericano. Costas iniciou um frutífero processo na busca de uma missiologia contextual e integral. Seu trabalho como professor no SBL, na área da teologia pastoral, impulsionou uma reflexão sobre o culto, a liturgia e a pregação” (Cf. LONGUINI NETO. op.cit., p.83). Como resultado dos projetos acadêmicos desenvolvidos no SEBILA foram publicados dois livros: “*Hacia una Teología de la Evangelización*” e “*Que Significa evangelizar hoy?*”, ambos em 1973.

Latina, uma reflexão crítica e sistemática sobre a fé cristã pela perspectiva do pobre, do oprimido e do desprovido de poder. Eu aprendi a ler a história não da perspectiva do letrado e do próspero, ao invés, pela perspectiva do iletrado, dos desprezados do mundo, das pessoas marginalizadas da sociedade. Eu descobri que eles eram de fato, as vítimas da história, o objeto da história, mas poucos haviam sido levados em consideração como sujeitos da história.⁶⁸

Além da valiosa contribuição do INDEF,⁶⁹ foi também neste período que Costas ajudou a construir um capítulo importante na história da igreja protestante na América Latina. Como fruto do primeiro Congresso Latino-americano de Evangelização (CLADE I)⁷⁰ foi organizada a Fraternidade Teológica Latino-americana (FTL).⁷¹

Segundo o historiador Pablo Deiros a FTL tem como objetivo promover a reflexão em torno do Evangelho e a sua significação para o ser humano e a sociedade na América Latina; constituir-se em plataforma de diálogo entre pensadores evangélicos, e contribuir com a vida e a missão das igrejas protestantes do continente.⁷²

⁶⁸ COSTAS, O. **Missiology: from the underside of History**. Mainstreams history, 100, 1985, p. 5: “By the time I arrived in Costa Rica, I was already emotionally and theologically set for the new discourse, that is, the new theological trend that was emerging in Latin America, which was a critical and systematic reflection on the Christian faith from the perspective of the poor, the powerless and the oppressed. I learned to read history not from the perspective of the cultured and well-to-do, but rather, from the perspective of un-cultured, of the despisers of the world, of the people of the fringes of society. I discovered that they were, in fact, the victims of history, the objects of history, but little had been taken seriously as the subjects of history”.

⁶⁹ A militância de Costas junto ao INDEF será analisada mais adiante pela sua importância para a temática da evangelização. Mas vale registrar sua concepção acerca deste movimento: “fue un aporte creador a la comprensión de la evangelización y a su práctica dentro del protestantismo latinoamericano. Marcó un esfuerzo valeroso por integrar todos los recursos intelectuales y programáticos de la iglesia a la obra evangelizadora, devolviendo al pueblo de Dios la tarea de comunicar el evangelio en sus respectivas situaciones de vida, y poniendo el liderazgo pastoral a su servicio. De esa manera, procuró multiplicar los agentes de la evangelización, mancomunar los recursos de la iglesia y parearlos con las necesidades y oportunidades que se le presentaban”. Cf. COSTAS, O. **Evangelización contextual: Fundamentos teológicos y pastorales**. San José: SEBILA, 1986, p. 10.

⁷⁰ O CLADE I foi realizado em 1969, na cidade de Bogotá (Colômbia) e tinha como objetivo analisar criticamente os resultados do crescimento evangélico no continente sob várias perspectivas, mas tendo como principal alvo a evangelização.

⁷¹ Quanto a estrutura, visão e missão da FTL, ver, entre outros, ESCOBAR, S. La Fundación de la Fraternidad Teologica Latinoamericana: Breve Ensaio Histórico In PADILLA, C.R. (comp.). **25 Años de Teología Evangelica Latinoamericana**. Medellín: FTL, 1995.

⁷² Cf. DEIROS, P. A. **Historia del Cristianismo en América Latina**. Buenos Aires: Fraternidad Teologica Latinoamericana, 1992, p. 814.

Por isso a FTL se tornou o *habitat* de toda uma geração de teólogos e missiólogos protestantes interessados em produzir uma teologia integral e contextual.⁷³

A relação de Orlando com a FTL foi sempre intensa e bastante fértil. Mas vale ressaltar que ele e os demais professores ligados ao SEBILA não foram convidados para a reunião de organização da FTL.⁷⁴

Nesta época a reflexão teológica latino-americana, bem como a práxis missionária, ainda eram dependentes das forças protestantes estrangeiras, principalmente norte-americanas. Mas aquele momento representou um divisor de águas para a teologia protestante latino-americana.

O teólogo René Padilla⁷⁵ confirma que Costas aceitou o posterior convite feito por ele convencido de que seria uma oportunidade ímpar de vivenciar um espaço de reflexão teológica no continente, além se aproximar da ala conservadora do protestantismo latino-americano ainda muito vinculada ao *establishment* norte-americano.⁷⁶

Outra contribuição relevante para o protestantismo latino-americano foi a organização do Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales

⁷³ Nas palavras do teólogo Samuel Escobar, um dos articuladores da FTL, durante o CLADE I, a inquietude para criar uma plataforma comum para a reflexão, o estudo e o desenvolvimento de um trabalho teológico havia começado a germinar. Com isto reconheceu-se a necessidade de um ponto de encontro que permitisse aos evangélicos entender melhor o evangelho e sua pertinência ante a crítica situação de nossos países. “Havia um desejo de unir-se e ajudar-se mutuamente a escutar com clareza a voz do Espírito santo para seu povo na América Latina. Cf ESCOBAR, S. **La Fundación de la Fraternidad Teologica Latinoamericana**, p. 1995.

⁷⁴ Ele próprio narra o episódio da seguinte forma: “todos los que trabajamos con la Misión Latinoamericana quedamos fuera de la reunión organizadora (Cochabamba, Bolivia). Fuerzas fuera de América Latina se habían impuesto para impedir la presencia de aquéllos que, según ellos, representábamos una línea contestataria dentro del movimiento evangélico. Sucede, sin embargo, que los de San José no éramos los únicos que estábamos en la onda contestataria. En la consulta de Cochabamba, líderes como Samuel Escobar y René Padilla protestaron la exclusión del grupo de San José y insistieron en que se abrieran las portas para que pudiéramos ingresar al nuevo compañerismo teológico. Ya para la próxima consulta (celebrada en Lima en 1972) había un ambiente más abierto. A partir de ese momento mi reflexión teológica ha estado ligada al itinerario de la Fraternidad”. COSTAS. **Teólogo en la encrucijada**, p. 25.

⁷⁵ Em entrevista pessoal realizada no Centro Evangélico de Missões, em Viçosa (MG), no dia 05/10/09 (Cf. Anexo).

⁷⁶ A partir daquele momento Costas tornou-se uma das mais importantes lideranças da FTL. Uma constatação deste fato é que foi ele quem, em 1978, sugeriu aos demais membros da junta diretiva da FTL a realização do CLADE II. Luiz Longuini identifica o objetivo do congresso que, por si só, já reflete a influência de Costas: “O objetivo principal, no que tange ao método de trabalho, não era impor um pacote concebido em terra estranha, ao contrário, incentivou a participação e a reflexão de todos. Esse processo corajoso, criativo, dialógico e testemunhal ficou claro na variada, riquíssima e relevante produção de todos os grupos de trabalho” (Cf. LONGUINI NETO. **O Novo Rosto da Missão**, p.186).

(Celep), em 16 de novembro de 1973. Costas foi o fundador e primeiro diretor deste projeto, e sua proposta era desenvolver

uma pastoral social, que leve a sério o caráter pastoral da Igreja, a situação concreta dos povos latino-americanos, a herança da Reforma do séc. XVI e a tradição evangélica latino-americana. A proposta pressupõe uma interpretação missiológica da pastoral, definido-a como a expressão prática da missão com dupla dimensão: para o interior da igreja, para renová-la; para fora dela, para ajudá-la a encarnar-se na sociedade e contribuir para sua transformação integral.⁷⁷

Ele faz questão de afirmar que a principal inspiração para o desenvolvimento do Celep vem dos escritos do teólogo pastoralista Segundo Galilea⁷⁸ e do Instituto Pastoral Latino-americano (IPLA).⁷⁹

Dando continuidade a sua formação acadêmica, Costas, em maio de 1974, embarca para a Holanda com o objetivo de se doutorar em teologia pela Universidade Livre de Amsterdã. Sua tese de doutorado revela seu engajamento com a teologia latino-americana: *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America. Missiology in Mainline Protestantism, 1969-1974*.

Uma das inferências de Costas é que a teologia latino-americana deve ser uma “teologia da encruzilhada”, pois representa uma reflexão crítica sobre a fé

⁷⁷ COSTAS, O. **Teólogo en la Encrucijada**, pp. 28-29: “una pastoral social, que tome en serio el rol pastoral de la Iglesia, la situación concreta de los pueblos latinoamericanos, la herencia de la Reforma de la siglo XVI y la tradición evangélica latinoamericana. La propuesta requiere una interpretación misionológica del pastoral, definiéndola como la expresión práctica de la misión con dos dimensiones: la primera, para dentro de la iglesia, para renovarla; y la segunda, para fuera de ella, para ayudarla a encarnarse en la sociedad y contribuir para su transformación integral”.

⁷⁸ Principalmente em suas concepções acerca da pastoral em conjunto, que, para ele, representa uma ação da Igreja, como organismo, que atua com a integração hierárquica de todas as atividades eclesiais e dos diferentes agentes da Pastoral, com metas comuns, debaixo da coordenação da hierarquia e em referência aos homens em seus condicionamentos históricos concretos. Ver, entre outros, GALILEA, S. (Org.). *La pastoral de conjunto en latinoamericana. Pastoral de hoy*. Santiago: Nova Terra/ Instituto Pastoral Latinoamericano, 1965 e GALILEA, S. **Información teológica y pastoral sobre América Latina**. Bogotá: Clar, 1974.

⁷⁹ Costas resume a contribuição do IPLA da seguinte forma: “O que ocorreu na Europa ocorreu também na América Latina: A Igreja teve que admitir que não estava em um continente cristão, e sim em um campo missionário. Passou-se de um ministério de proteção a uma prática pastoral de testemunho, na qual evangelizar tornou-se prioridade máxima. Não obstante, um novo conteúdo pastoral evangelizador exigia uma renovação de estruturas pastorais e de seus agentes. Daí a instituição, em 1960, do Instituto Pastoral Latino-americano (IPLA). Em sua breve história o IPLA criou uma nova consciência pastoral que tem sido apoiada, encorajada e desafiada por eventos internacionais, como o Concílio Vaticano II, e a segunda CELAM (Medellín, 1968), e pelo fermento revolucionário em atuação na América Latina desde o final da década de 1950. Tudo isso ressalta não apenas o grande desafio evangelizador, como também o problema do subdesenvolvimento socioeconômico, entendido como dependência e opressão. O IPLA foi rapidamente seguido por movimentos como as Comunidades Eclesiais de Base, Cristãos pelo Socialismo (Chile), Sacerdotes do Terceiro Mundo (Argentina) e grupos ecumênicos como o ISAL (Bolívia) e Exodus (Costa Rica). Cf. COSTAS, O. *CELEP and ministry. Occasional Essays*, XII, no. 12, 1985, p. 119. A esta relação de movimentos influenciados pelo IPLA, podemos acrescentar, sem dúvida, o CELEP.

cristã, ao cruzar as fronteiras culturais, ideológicas, sociais, econômicas e políticas.

Além da pesquisa que desenvolveu, o período de doutoramento ainda trouxe outra contribuição para a práxis de Costas através do contato direto com o teólogo holandês Johannes Verkuyl, seu orientador acadêmico.⁸⁰ Verkuyl influenciou positivamente Costas tanto através de sua trajetória ministerial como também por meio de sua reflexão teo-missiológica.⁸¹

2.1.4.

O chamado macedônico: a opção pelos pobres

De volta da Europa,⁸² Costas decide retomar seu trabalho na América Latina. Inicialmente as opções eram Brasil, Guatemala e Porto Rico, já que não cogitava um retorno a Costa Rica.⁸³ A razão eram as desavenças que havia experimentado em seu período de docência no SEBILA.

⁸⁰ A respeito de Verkuyl, Costas declarou: “from the moment I meet prof. Verkuyl, I have been inspired by his commitment to Jesus Christ, his courageous witness in Indonesia and the Netherlands, his evangelical warmth, prophetic insight, ecumenical Outlook and dedication to a witness-in-six-continent missiology”. Cf. COSTAS, O. **Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America. Missiology in Mainline Protestantism, 1969-1974**. Amsterdam: Editions Rodopi, 1976, p. XI. Como resultado desta admiração, Costas apresentou os escritos de Verkuyl ao teólogos latino-americanos através da tradução de alguns de seus textos, escreveu um editorial intitulado “A tribute from the underside of history” (Occasional Essays 6:1-2, 1979) e dedicou-lhe um dos seus livros (**The Integrity of Mission. The Inner Life and Outreach of the Church**. San Francisco: Harper & Row, 1979).

⁸¹ Verkuyl atuou como missionário durante vários anos na Indonésia. No período em que lá residiu sempre se engajou na luta dos indonésios contra o colonialismo holandês, sendo por isso taxado de desertor e antipatriota, sofrendo com isso retaliações tanto do governo holandês como da igreja holandesa. O próprio Costas enxergou assim a trajetória de Verkuyl: “conosco um exmisionero holandés quein durante la lucha por la liberación nacional Indonesia optó por ser fiel a las demandas del reino em vez de respaldar los caprichos de su propio país. Sentía que er um autentico discípulo de Jesucristo em aquel momento significaba identificarse com los indonésios em su justa lucha em contra del colonialismo. Y pese a que ello le costó no solo la desgracia y estigma se sus compatriotas y del gobierno holandés, sino también la excomulgación de su propia iglesia y la expulsión de su junta misionera. [...] Hoy reincorporado a la comunión de la iglesia, no sólo es altamente estimado y admirado por una nueva generación de ciudadanos holandeses que aborrecen el pasado colonial de los Países Bajos y las consecuencias trágicas del constantinismo reformado holandés en lugares como a Africa del Sur, sino que es también recordado por el pueblo indonesio como un misionero que supo estar con ellos en la hora de prueba y acompañarles en su lucha por la independencia de la tirania colonial holandesa”. Cf. COSTAS. **Compromiso y Misión**. pp. 51,52. Em 1963, Verkuyl foi eleito Secretário Geral do Conselho Missionário Holandês, e dois anos depois assumiu a docência na Universidade Livre de Amsterdã, substituindo o teólogo Johannes Bavinck. Cf. HOGG, W. R. Review of Contemporary Missiology: An Introduction In **Theology Today**, Vol 36, no. 4 - January 1980, pp. 575-579.

⁸² Costas residiu com sua família na Europa até abril de 1976, e durante este período ainda lecionou no Selly Oak Colleges, Inglaterra, e no St. Andrews Hall, Escócia.

⁸³ Cf. BARRO, A.C. **Orlando Enrique Costas: Mission theologian on the way**, p. 28.

Com o advento da Teologia da Libertação, os professores do Seminário estavam divididos em dois grupos: os chamados “reformistas” eram os teologicamente conservadores que consideravam a TdL uma ameaça a igreja, e os “revolucionários”, que assumiram de forma integral os postulados da TdL. Costas aderiu, criticamente, aos postulados da Teologia da Libertação⁸⁴ o que fez com que fosse visto como um problema para a instituição, ao passo em que era tido como um reformista por parte dos partidários da TdL.⁸⁵

Em meio à efervescência teológica, Costas ainda enfrentou problemas de cunho administrativo no SEBILA. Seu interesse, comum a uma boa parte dos professores da instituição, era de conduzir a escola a uma autoctonia em relação ao centro de poder teo-missiológico norte-americano. Mantendo-se fiel as suas convicções teológicas Orlando não teve outra alternativa se não desligar-se do SEBILA.⁸⁶

Mas apesar deste ocorrido anos atrás, em seu retorno Costas optou mesmo por trabalhar na Costa Rica assumindo atividades administrativas no CELEP, e a edição das revistas *Pastoralia* (em espanhol) e *Occasional Essays* (em inglês).⁸⁷

No final da década de 1970, depois de um período de intensas atividades na América Latina, Costas recebeu um convite para assumir a docência e a direção do Programa de Estudos Hispânicos no *Eastern Baptist Theological Seminary* (EBTS), na Filadélfia. Além deste convite, muitas comunidades hispânicas nos EUA se sentiam estimuladas em sua militância por justiça e igualdade social nos escritos de Costas e por isso, frequentemente, o convidavam para encontros em busca de apoio e orientação.

⁸⁴ Segundo René Padilla, em entrevista pessoal, durante este período o teólogo Hugo Assman foi professor visitante do SEBILA a convite de Costas.

⁸⁵ Numa autocrítica, Costas revela: “Me veía a mi mismo como um pensador dialéctico no-marxista que buscaba ser cada vez más claro en su postura teológica y compromiso Cristiano e intentaba superar (por lo menos teoricamente) los problemas del reformismo. Me daba cuenta, sin embargo, que en América Latina iban cerrándose los espacios políticos y relativizándose las diferencias entre ‘reformistas’ y ‘revolucionarios’. Eran muy pocas las sociedades donde se presentaban las condiciones prácticas para superar el reformismo y eran muchas las que hacían imposible una praxis cristiana ‘revolucionaria’” (Cf. COSTAS, O. *Mi Itinerário Teológico. Misión*, 7:1, marzo de 1988, p. 14).

⁸⁶ O teólogo Antony Smith, citado por Carlos Caldas, afirma que havia se tornado “impossível para ele manter sua posição ‘evangelicalmente radical/radicalmente evangélica’ no SEBILA”. Cf. CALDAS, C. *op.cit.*, p. 36.

⁸⁷ Da experiência de retorno ele mesmo confessa: “Por la gracia de Dios pude regresar a Costa Rica y reconstruir mi ministerio teológico sobre los escombros de una experiencia emocional e institucional penosa e traumática”. COSTAS, O. *Teólogo en la encrucijada*, pp. 31-32.

Ele decidiu aceitar o convite do EBTS e batizou este seu retorno aos EUA como um “chamado macedônico”,⁸⁸ uma conversão aos pobres e oprimidos, em outras palavras, aos que viviam marginalizados nas grandes metrópoles norte-americanas.

Para insatisfação de muitos líderes protestantes na América do Norte, Costas reconhecia os EUA como a nova macedônia,⁸⁹ como um campo de missão. Alguns fatores justificavam a sua opinião: primeiro, as questões que envolviam a realidade social do país. Onde imperar a desigualdade social, opressões de natureza política, cultural e racial; onde houver uma igreja alienada em relação a sua missão, este é um lugar de missão. Como consequência, um segundo fator refere-se ao que Costas chama *missio politica ecumenica*,⁹⁰ que é a vocação da igreja cristã para trabalhar conjuntamente, numa cooperação mundial, em direção ao desenvolvimento humano, principalmente no combate a toda espécie de exploração econômica e opressão política e racial.

Tinha consciência de que agora sua missão não se voltava mais ao contexto do povo latino-americano que luta diariamente pela sobrevivência. O contexto, a partir de sua chegada aos EUA, era o mundo dos hispânicos, composto em sua maioria de homens e mulheres nascidos e criados lá, e que por isso viviam os dilemas da encruzilhada de duas culturas.

Neste sentido, também conviveu no EBTS com uma grande quantidade de estudantes não somente latino-americanos, mas também afro-americanos que experimentavam sérias situações de pobreza e preconceitos raciais.⁹¹

No ano de 1984, Costas recebeu um convite irrecusável para assumir a direção da *Andover Newton Theological School* (ANTS),⁹² sendo o primeiro

⁸⁸ Esta expressão é correntemente utilizada para indicar algumas regiões ou contextos socioculturais em que se constata a necessidade de ação missionária por parte da Igreja cristã. Ela é utilizada em referência ao texto de Atos que narra uma visão recebida pelo apóstolo Paulo para auxiliar os irmãos da Macedônia que se encontravam em dificuldades (Atos 16.9).

⁸⁹ Quanto à visão de Costas dos EUA como uma Nova Macedônia, ver COSTAS, O. **Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom**. New York, Maryknoll: Orbis Books, 1982 e SOLIVAN, S. **Between the Gates - A Hispanic Perspective on the Person and Contribution of Orlando E. Costas**.

⁹⁰ Este conceito Costas absorve dos escritos de Verkuyl.

⁹¹ Cf. BARRO, A.C. **Orlando Enrique Costas: Mission theologian on the way**, pp. 33-34.

⁹² Localizada na cidade de Boston, a Andover Newton é a mais antiga escola teológica dos Estados Unidos.

latino a ocupar este cargo. Ali também assumiu a cadeira Adoniram Judson⁹³ de Missiologia.⁹⁴

Em fevereiro de 1987, Costas embarca, com sua esposa, para um período sabático de três meses em Israel. Um dos seus principais objetivos era terminar o primeiro de uma obra em três volumes sobre a temática da evangelização contextual.⁹⁵ Mas em Israel se viu acometido de fortes crises estomacais que culminaram na antecipação de seu retorno aos EUA.

Em 18 de junho de 1987 Costas apresentava sua última palestra, com o título *Forward in Partnership*.⁹⁶ Este discurso revela a derradeira confissão de amor do teólogo pela missão integral da Igreja de Cristo. Para ele, esta missão somente poderá ser levada a cabo se realizada em parceria, com Deus e com os outros, e tendo como objetivo maior e inegociável a reconciliação de toda criação.⁹⁷

No dia 5 de novembro de 1987, aos 45 anos de idade, atravessou sua última encruzilhada.⁹⁸

⁹³ O norte-americano Adoniram Judson (1788-1850) foi o primeiro missionário cristão na Birmânia, e o seu pai havia sido um dos fundadores do ANTS. Sobre a trajetória de Adoniram Judson ver, entre outros, TUCKER, R. **Até os Confins da Terra – Uma História Biográfica das Missões Cristãs**. São Paulo: Vida Nova, 1989, pp. 128-139; e NEILL, S. **História das Missões**. São Paulo: Vida Nova, 1989, p.301ss.

⁹⁴ O teólogo Carlos Caldas ressalta que a ANTS “convidou Orlando para a tarefa profética de manifestar o cristianismo não mais como a religião do mundo ocidental e dos brancos de classe média, mas uma fé universal que inclui os pobres, os fracos e os oprimidos”. Cf. CALDAS. op. cit., p. 56.

⁹⁵ Este primeiro volume foi concluído e publicado sob o título “**Liberating News: A Theology of Contextual Evangelization**”.

⁹⁶ Cf. COSTAS, O. *Forward in Partnership*. Boston: **Today's Ministry**, A Report from Andover Newton. Volume V, Issue 2, 1988. Esta palestra foi realizada na Convenção Bial das Igrejas Batistas Americanas, em Pittsburgh.

⁹⁷ Ele encerra suas palavras suplicando: “Crecamos en Compañerismo, vivos en la misión, con Dios y unos con otros por la reconciliación del mundo. Así como Dios será glorificado en y por medio de nosotros, convirtiendo nuestros magros esfuerzos, nuestras historias de debilidad y ineficacia, nuestros gabaratos a menudo contradictorios en el ‘centro de un verso’ en su gran libro de poesías, si, aun más, en piedras del reino de Dios que está en construcción” COSTAS, O. *Crecamos en Compañerismo*. **Boletín Teológico** 28. FTL. Diciembre, 1987, p. 229.

⁹⁸ Em uma espécie de epitáfio da vida de Costas, um grande companheiro de labor teológico e militância cristã declarou: “Orlando fue insaciable en sus anhelos de superación y perfeccionamiento. Basta leer su amplia producción literaria para percibir, sin esfuerzo, cómo caminó hacia la madurez, como escritor y como pensador cristiano. En algunos aspectos me tocó acompañarlo, con alegría y satisfacción, en buena parte de su itinerario inicial. Evangélico de tradición y de convicciones, no era mezquino ni en la ecumenidad de su visión ni en la entrega de su compromiso. El evangelio en el que creyó fue el evangelio de Jesucristo y del Reino de Dios, no el evangelio sectario, de mirada corta y provinciana que excluye de sus relaciones a los que no son igualmente miopes. Esa visión de amplios horizontes le permitió ser testigo de Jesucristo en los cinco continentes. Hombre polémico, pensador insigne, misionólogo destacado, escritor incansable, conferenciante buscado, evangelista de corazón, esposo amoroso y padre ejemplar, organizador tenaz, amigo que no regateaba lealtades... eso, y mucho más, fue Orlando E. Costas”.

2.2.

Elementos teológicos prévios na construção de uma teologia da evangelização

Após esta breve peregrinação na vida e ministério de Orlando Costas, nesta segunda parte pretendemos apresentar os elementos teológicos desenvolvidos por Costas. Como guia nesta trajetória serão investigados apenas aqueles elementos que consideramos relevantes para uma melhor compreensão de sua reflexão acerca da evangelização.

É unânime a constatação de que os conceitos teológicos no ambiente protestante latino-americano são produto de uma elaboração alheia a realidade do continente. Além de revelar uma série de ambiguidades na práxis cristã, alguns temas fundamentais dizem muito pouco às igrejas na América Latina. É necessário, portanto, libertá-los da “camisa de força” de uma teologia universal, principalmente se ancorada numa tradição fundamentalista e pietista que contribuiu para gerar uma espiritualidade individualista e individualizadora, desencarnada e alienada.

Para superar esta limitação Costas desenvolve um método com grande abrangência contextual e histórica que tem seu cerne em uma teologia eminentemente dialógica. Com base no legado teológico do protestantismo clássico, nosso autor elabora sua reflexão teológica em diálogo com outras correntes teológicas, e seus principais articuladores, como a Teologia Conciliar, a Teologia da Libertação (TdL) e o Evangelicalismo. É a partir desta interação que Costas busca reinterpretar importantes categorias e conceitos teológicos sempre com o objetivo de arquitetar uma práxis evangelizadora mais relevante ao contexto latino-americano.

2.2.1.

A categoria do Reino de Deus

A temática do Reino de Deus (RD) está presente de forma constante na produção teológica de Orlando Costas,⁹⁹ assim como ocorre na reflexão da esmagadora maioria dos teólogos e missiólogos contemporâneos, em especial, na América Latina.

Segundo Costas, é impossível articular uma evangelização sem levar em conta uma densa teologia basiliânica, já que a percepção histórico-escatológica do RD é a chave hermenêutica para uma correta interpretação da missão da igreja.¹⁰⁰

Com vistas a uma sistematização do conceito de reino de Deus na reflexão de Costas, vamos nos ater a dimensões teológicas específicas, a saber, a cristológica,¹⁰¹ a eclesiológica e a escatológica.¹⁰²

2.2.1.1.

A dimensão cristológica do Reino de Deus.

Costas tematiza que o RD é uma nova ordem de vida caracterizada pelo governo soberano de Deus na pessoa de Seu Filho, Jesus Cristo.¹⁰³ Para ele, este não é um tema esgotado no passado nem uma projeção a-histórica voltada para o futuro. O Reino de Deus é uma realidade transcendente e imanente; está acima de nós e no meio de nós, porque o Espírito de Jesus Cristo está ativo no mundo e na

⁹⁹ O próprio Costas testemunha a importância da herança evangelical em sua reflexão teológica sobre o reino de Deus: “Yo me identifico con una tradición espiritual (el evangelicalismo protestante) que há enfatizado la proclamación del evangelio pero que, en gran medida, ha restado énfasis al concepto del reino” (COSTAS, O. **Compromisso y Misión**, p. 37).

¹⁰⁰ COSTAS, O. **A Missão e o Reino de Deus: Perspectiva Escatológica**. Campinas: SAT/CEBEP, 1984, p. 1.

¹⁰¹ É possível encontrar uma Cristologia no escritos de Costas, principalmente com vistas a superação da problemática Cristológica na América Latina. Quanto a isto ver, entre outros, COSTAS. **Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom**; COSTAS, O. **Evangelización contextual: Fundamentos teológicos y pastorales**; e COSTAS. **Proclamando a Cristo en Los Dos Terceros Mundos. Boletín Teológico. FTL**. Octubre a diciembre, 1982.

¹⁰² Outra dimensão importante na compreensão do Reino de Deus é a socioliberalizadora. Esta será mais aprofundada no capítulo seguinte.

¹⁰³ Cf. COSTAS, O. **Depth in Evangelism – An Interpretation of “In-Depth Evangelism” Around the World in Let the Earth Hear his Voice**. In DOUGLAS, J. D. (Ed.) **International Congress on World Evangelization**, Lausanne, Official Reference Volume. Papers and Responses. Minneapolis: World Wide Publications, 1975, p.677.

igreja, levando a cabo os propósitos de Deus para a História. E é essa extraordinária realidade que a igreja testifica em sua vida, culto e missão.¹⁰⁴

Na opinião do nosso autor, todo o Primeiro Testamento, em especial as literaturas profética e sapiencial, revela o reinado ativo e soberano de Deus sobre a criação. O reino era proclamado, celebrado e ensinado no templo, e mais tarde na sinagoga. Neste sentido, toda a vida de Israel deveria ser uma contínua celebração da soberania criadora e providencial de Deus sobre todo o mundo. Deus é YHWH, o Deus do pacto, o pastor soberano.

Jesus de Nazaré reconhecia o reinado soberano de Deus e fez da esperança do reino, expressa pelos profetas, a chave de sua mensagem. Em Jesus, proclamar o reino era convidar os homens e mulheres a aceitação deste reinado soberano de Deus, a entrar em uma nova e íntima relação com o Pai,¹⁰⁵ a tornarem-se recipientes de seu poder salvífico e se engajarem em sua missão.¹⁰⁶ Portanto, evidência Costas, é a mensagem do RD o eixo epistemológico para o querigma contextual e integral de Jesus Cristo.¹⁰⁷

A infusão destas novas relações proclamadas por Jesus se evidenciava tanto na dimensão horizontal como também na vertical.¹⁰⁸ E a comunidade que toma forma em torno de Jesus - uma comunidade de amor, liberdade, justiça e paz - dá provas disso.¹⁰⁹ Em outras palavras, o que Costas quer afirmar é que Jesus não se ateu apenas em comprovar a existência do RD, mas em revelar que o reino já havia chegado.

Nosso autor desenvolveu sua cristologia contextual para a América Latina a partir do que chama de “Princípio Galileu”.¹¹⁰ Segundo ele, a Galiléia é o lugar onde Cristo estabelece suas credenciais messiânicas, forma a base de sua

¹⁰⁴ Cf. Id. **La Misión y el Reino de Dios: Perspectiva Escatológica**, p. 13.

¹⁰⁵ O teólogo J. Gnilka, por exemplo, ressalta que a mensagem central de Jesus Cristo sempre girou em torno do Reino de Deus, cujo propósito era o domínio de Deus sobre o coração do homem. (GNILKA, J. **Jesus de Nazaré – Mensagem e História**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000, p. 83).

¹⁰⁶ Cf. COSTAS, O. **Mission Out of Affluence**, 1973, p. 418.

¹⁰⁷ Galilea ressalta que Jesus era diferente tanto dos profetas que o antecederam, mas também de todos os fundadores religiosos que o precederam. Se estes falavam de Deus e da união com Deus; Jesus revela um Deus que tem um projeto histórico, um projeto de reino. Este projeto se ancora em um Deus que anseia por libertar a humanidade e transformar o mundo. Para Jesus, Deus e o reino são realidades inseparáveis. Cf. GALILEA, S. **El Reino de Dios y La Liberación Del Hombre**. Bogotá: Paulinas, 1985, p. 12.

¹⁰⁸ Cf. COSTAS, O. **La Iglesia y Su Misión Evangelizadora**, p. 13.

¹⁰⁹ Id. **Christ Outside the Gate**, p. 45.

¹¹⁰ Id. **Evangelización contextual**, pp.45-72.

comunidade messiânica e começa a enfrentar os sofrimentos messiânicos em favor de Israel e da Igreja. Desta forma, a Galiléia é a chave metodológica que torna possível a compreensão do projeto universal de Jesus: a periferia.¹¹¹ Foi neste contexto que os seguidores de Jesus receberam os referenciais para entender os mistérios do reino.

Somente a partir da periferia (a margem) social, desde baixo, a boa nova do RD pode ser vivamente demonstrada e anunciada com credibilidade como uma mensagem de amor libertador, justiça e paz.

Além de inculcar a esperança do reino nos seus seguidores, a mensagem radical do RD, na boca do Galileu, confrontava a liderança sociorreligiosa estabelecida em Jerusalém desmascarando a sua corrupção moral, a hipocrisia religiosa e a opressão social.

Mas Costas denuncia que no momento em que a proclamação do RD começa nestes centros de poder, ou se realiza de cima para baixo, seu conteúdo usualmente termina acomodando-se de maneira fácil e barata aos interesses dos poderosos, e acaba sendo absorvida pelo sistema.

Sensível aos efeitos de uma evangelização associada às ambições colonialistas na América Latina, Costas defende que

A evangelização só pode ser profética e libertadora quando tem uma base comum; quer dizer, uma comunidade base de fé e evangelização. Esta só pode existir desde a periferia, ou seja, fora dos centros de poder. Porquanto o evangelho busca libertar os homens e mulheres de toda força ímpia, desumanizante, alienante, e opressiva, para o serviço do Reino de Deus que busca estabelecer a justiça e a paz, de modo que a humanidade possa viver livre e amorosamente diante de Deus, a evangelização deve desafiar e transformar tais sistemas absolutos e centralizadores de poder.¹¹²

¹¹¹ Além de Costas, outros teólogos latinos trabalham a Galiléia como chave para a compreensão da missão cristã. Entre eles, Justo Gonzales enfatiza o princípio da marginalidade (**Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective**. Nashville: Abingdon, 1990); e Virgílio Elizondo trabalha com o conceito de mestiçagem (**Mestizaje: The Dialects of Cultural Birth and the Gospels**. San Antonio: MACC, 1978; **Galilean Journey: The Mexican American Promise**. Maryknoll: Orbis, 1983; e, **The Future is Mestizo: Life Where Cultures Meet**. Colorado: University Pres, 2000).

¹¹² COSTAS. **Evangelización contextual**, pp. 60-61: “La evangelización solo puede ser profética y liberadora cuando tiene una base comunal; es decir, una comunidad base de fe y evangelización. Esta se puede construir solamente desde la periferia; o sea, desde fuera de los centros de poder. Por cuanto el evangelio busca liberar a hombres y mujeres de toda fuerza ímpia, deshumanizante, alienante, y por tanto opresiva, para el servicio del reino de dios que busca establecer la justicia y la paz, de modo que la humanidad pueda vivir libre y amorosamente delante de Dios, se sigue que la evangelización debe desafiar y transformar tales sistema absolutos y centralizadores de poder”.

O sinal mais extraordinário do surgimento de um novo mundo, uma consequência da opção pela vida segundo os valores do reino, foi a morte e ressurreição de Jesus. Este momento se revelou como o mistério da era que estava por vir: uma era de vida e não de morte e corrupção. O evento pascal tornou possível a antecipação do reino na história humana, ao mesmo tempo em que reafirma um futuro messiânico à consumação final.

Relacionando criação e redenção, Costas realça que Jesus veio proclamando o RD, e em seu projeto estabeleceu uma nova ordem de vida caracterizada pela libertação da criação de sua escravidão e cativo, e com isso reconduz a humanidade e o cosmos à sua vocação original.

A conotação pessoal desta relacionalidade crística infunde o caráter humanizador do RD. O reino que Jesus proclamou não pode apartar-se de sua vida e ministério. Assim como o nome de Deus se fez carne no nome de Jesus, assim também Jesus encarna a presença do RD. Com a aparição do filho amado, o reinado de Deus revela-se um dom gratuito que está ao alcance de todos.¹¹³

Devido à sua transcendência e constante novidade, o anúncio do reino não pode ser divorciado da realidade, e sua proclamação deve ser sempre uma práxis contextual.¹¹⁴

Para Costas, os participantes do reino são os que se revelam inconformados diante das ambiguidades, pessoais e coletivas, presentes na história humana. A razão é que o Espírito Santo concede às pessoas o desejo de amar e a consciência da prática da justiça. Além disso, eles nunca estarão satisfeitos com nada menos do que aquelas coisas que ilustram a aparência final do RD.¹¹⁵

2.2.1.2.

A dimensão eclesiológica do Reino de Deus

Costas é incisivo em afirmar que a Igreja é um sinal do RD, não o Reino.¹¹⁶ E como comunidade do reino a Igreja é uma manifestação histórica e concreta do mesmo, pois é comissionada a encarnar a vida e os propósitos deste

¹¹³ Id. *Compromiso y Misión*, p.35.

¹¹⁴ Cf. Id. *Christ Outside the Gate*, p. 93.

¹¹⁵ Id. *Christian Mission in the Americas. Occasional Essays*. 6:1-2, 1979, p. 28

¹¹⁶ Id. *The Church and its Mission*, p. 98.

reino.¹¹⁷ E, conseqüentemente, para ser fiel a sua natureza e missão deve interpretar sua tarefa no mundo à luz do reino de Deus.¹¹⁸

Em relação a sua natureza, com base na vocação da Igreja, os cristãos são desafiados ao crescimento em sintonia com os padrões do reino seja qual for o sistema político-social em que estejam inseridos. As formas de organização eclesial podem variar, mas o convite à fidelidade ao RD não varia.¹¹⁹

Nas palavras de Costas, os discípulos e discípulas de Jesus são chamados a refletir sobre seu estilo de vida em um contínuo devir.¹²⁰ E, para ele, os cristãos podem “chegar ser sacramentos do reino de Deus”,¹²¹ ou seja, um sinal que aponta para uma realidade que se encontra além de si.

Os cristãos são vocacionados a se tornarem sacramentos vivos, sinais que apontem para uma nova ordem de vida revelada em Jesus Cristo. São chamados a sinalizar com sua vida e ação a realidade da presença de Deus na história. Mas Costas alerta que os seguidores de Jesus *podem* se converter em boas notícias, em uma mensagem viva, em um sinal sacramental. “Podem chegar a se tornar, porque nem sempre tem sido [...] Ao longo da história tem sido, com mais frequência do que gostamos de admitir, antissinais, antimensagens, antievangelho”.¹²²

Exatamente por isso é que a resignificação da esperança do Reino, em todo o seu paradoxo, é capaz de promover uma superação da lacuna entre o que a Igreja deveria ser e o que de fato é.¹²³

¹¹⁷ Id. **The Integrity of Mission**, p. 38. Fuellenbach ressalta que o Reino pode se fazer sentir também fora da Igreja. Daí a missão da Igreja é servir ao reino, e não tomar o seu lugar. (FUELLENBACH, J. Reino de Deus in LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. **Dicionário de Teologia Fundamental**. Petrópolis: Vozes; Aparecida: santuário, 1994, p. 744).

¹¹⁸ COSTAS, O. **A Missão e o Reino de Deus**, p. 1. Confirma também PADILLA, R. **Missão integral**. Ensaio sobre o Reino e a Igreja. São Paulo: Temática, FTL-B, 1992, pp. 197-209.

¹¹⁹ COSTAS. **Compromiso y Misión**, p. 106.

¹²⁰ Moltmann afirma que o ser humano não é *sub-sistente*, mas *ex-sistente*, a *natura hominis* só resulta da *forma futura vitae*. O ser humano é aberto ao mundo somente porque está orientado para um escopo e um futuro (Cf. MOLTSMANN. **Teologia da Esperança**, p. 340).

¹²¹ COSTAS, O. **Compromiso y Misión**, p. 108.

¹²² Ibid., p. 109: “Pueden llegar a ser eso, porque no siempre han sido [...] a lo largo de la historia han sido, con más frecuencia de lo que nos gustaría aceptar, antisignos, antimensajes, antievangelio”.

¹²³ Id. **Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America**, p. 101. Para Moltmann, a existência cristã se processa em meio a contradição entre esperança e experiência. E esta contradição “em meio à qual a esperança coloca o homem frente à realidade de si mesmo e do mundo, é contradição entre a Ressurreição e a Cruz. A esperança cristã é uma esperança de ressurreição e demonstra a sua verdade pela contradição entre o presente e o futuro por ela visualizado. Futuro de justiça contra o pecado, de vida contra a morte, de glória contra o sofrimento, de paz contra a divisão” (Cf. MOLTSMANN. **Teologia da Esperança**, p. 169).

Para Costas, o mais importante aspecto da natureza da Igreja como comunidade do Reino é a comunhão dos fiéis. Esta comunhão não pode ser entendida como mero encontro congregacional, nem a participação em uma liturgia comunitária, e muito menos um esforço conjunto em busca de um alvo comum. A comunhão é uma atitude fundamental de abertura mútua, o reconhecimento da experiência de vida como dádiva, e a consciência do princípio da gratuidade como mola propulsora das relações. É por isso que a comunhão da Igreja possui, pois, uma vertente de fé, onde

[...] oferece um modelo de vida que supera as barreiras que tornam impossível a paz social (o egoísmo, a avareza e a alienação) e faz uma denúncia profética da sociedade humana pelas divisões entre as classes sociais, os prejuízos raciais e a dominação da mulher. Na medida em que a igreja não vive em comunhão não somente perde a credibilidade na proclamação de sua mensagem, como também privará a sociedade de uma visão saudável e construtiva de um futuro social melhor e de uma crítica honesta e sincera de seu problema fundamental (o pecado social e pessoal).¹²⁴

Ainda segundo Costas, além da comunhão é como uma agência de serviço a humanidade que a igreja sinaliza o RD. E este serviço se faz por intermédio da *diakonia*. É no cuidado aos pobres, despossuídos e oprimidos que a igreja revela a dádiva do amor apresentado pelo evangelho, proclamado na missão, celebrado na adoração e experimentado na comunhão.

O serviço da Igreja se realiza não somente pela *diakonia*, mas também pela *dikaioma* (ação justa) em que atua como promotora da justiça e da paz. Como comunidade do reino a Igreja tem um ministério de justiça e paz a exercer no mundo. Se na celebração a Igreja proclama o evangelho de justiça e paz, na comunhão revela os seus primeiros frutos, e no serviço diaconal encarna o amor de Deus, é por intermédio do ministério de justiça e paz que testemunha o poder e a graça do reino na esfera pública. Este testemunho implica em proteger o direito de cada ser humano e toda a humanidade de ter acesso às bênçãos da criação, vivendo em harmonia uns com os outros e com toda a criação.¹²⁵

¹²⁴ Id. **Liberating News**, p. 139: “[...] offers a model of life that overcomes the barriers that make social peace impossible (selfishness, greed, and alienation), and it prophetically denounces human society for its classist racist and sexist divisions. When the church fails to live in communion, it not only destroys its credibility in the proclamation of its message but also deprives society of a wholesome and constructive vision of a far better future and of an honest and sincere criticism of its fundamental problems – namely, social and personal sin”.

¹²⁵ Id. **Evangelización Contextual**, p. 101.

É através de uma correta compreensão acerca do serviço diaconal e do ministério de justiça e paz que a Igreja é capaz de libertar a evangelização do proselitismo sectário, onde as boas novas se convertem em um *slogan* ideológico que visa à adesão a uma comunidade alienada da história e dos desígnios de Deus.

Diante disso, Costas assevera que a Igreja cristã deve reconhecer três contribuições específicas que pode oferecer a causa do reino.¹²⁶ Em primeiro lugar, por intermédio de sua ação evangelizadora, deve tornar possível que homens e mulheres façam uma experiência genuína com o Cristo. Confessar a Cristo é crer no reino, pois o conceito neotestamentário de senhorio de Cristo representa tanto a soberania de Deus sobre a vida humana como a antecipação do reino na história humana e a esperança de sua consumação final.

Em segundo lugar, a ação evangelizadora da Igreja pode tornar possível que os que se submetem ao senhorio de Cristo se tornem participantes do projeto do reino. A submissão ao Senhor do reino implica em incorporação a seu “corpo”, que é a Igreja. E neste fluxo dinâmico a evangelização constrói a Igreja, como sinal e instrumento do RD.

E, por fim, a práxis evangelizadora serve ao RD tornando possível que a mesma celebre sua realização em Espírito. A maior graça da Igreja como comunidade que sinaliza o reino é a sensibilidade para permitir-se conduzir pelo Espírito, em sua permanente novidade, e a abertura a seus misteriosos e surpreendentes caminhos.¹²⁷

2.2.1.3.

A dimensão escatológica do Reino de Deus

Orlando Costas acentua que o objetivo final do ministério do Espírito é cumprir o propósito redentor de Deus em Cristo, ou seja, a consolidação da nova humanidade.¹²⁸

De forma ampla, o Reino de Deus é o governo soberano de Deus sobre a toda a criação. Em particular, é uma ordem de vida caracterizada pelo reinado soberano de Deus sobre o mundo em sua totalidade, mas especialmente sobre os sujeitos que o conhecem, o adoram e o servem com amor e vivem em comunhão uns com

¹²⁶ Id. *Evangelización Contextual*, p. 83-84.

¹²⁷ Id. *Compromiso y Misión*, p. 152.

¹²⁸ Id. *The Church and its Mission*, p. 7.

os outros. É necessário admitir que esta nova ordem também é algo para o futuro, pertencente ao *eschaton*.¹²⁹

Portanto, esta nova ordem de vida possui um duplo significado. Está relacionada com a realização da dinâmica intra-histórica, na simbolização do lugar de Deus na centralidade da história humana e a aderência do projeto de Deus como superação das ambiguidades do espírito humano.¹³⁰

Fazendo uso da teologia bíblica, Costas atesta que esta nova ordem de vida inclui a reconciliação com Deus, com o próximo e com a natureza, e, portanto, a participação na nova criação. Ao mesmo tempo em que significa a libertação do poder do pecado e da morte, representa a energização do Espírito para se viver para Deus e para toda a criação.

Mas esta nova humanidade também está relacionada com a dinâmica trans-histórica, em uma perspectiva teleológica, que reflete o alvo transcendental da história humana.

E a culminação desta dinâmica se concretiza na vida eterna, entendida por Costas como a superação das ambiguidades da existência universal, e a realização plena, e não a extinção, da experiência humanizadora.¹³¹ Portanto, nosso autor articula esta vida eterna, ou a sublimação do “ainda não” da dinâmica do RD, no sentido espaço-tempo, mas também no sentido valorativo-qualitativo.¹³²

¹²⁹ Id. **Hacia una Teologia de La Evangelizacion**, p. 14: “en su forma más amplia, el Reino de Dios es el gobierno de Dios soberano de Dios sobre todo lo creado. En su forma más particular, es una orden de vida caracterizada por el reinado soberano de Dios sobre el mundo en su totalidad, pero especialmente sobre sujetos que lo conocen, lo adoran y lo sirven con amor y viven en comunión los unos con los otros. Hay que admitir que ese orden de vida es algo todavía futuro, perteneciente al *éschaton*”. É importante ressaltar que Costas não concebe a escatologia como um apêndice na enciclopédia teológica, mas parte essencial já que além da dimensão futura, está relacionada com a experiência intra-histórica.

¹³⁰ Segundo Moltmann, a verdadeira escatologia não tem a ver com a história futura, mas com o futuro da história. Cf. MOLTSMANN, J. **A Vinda de Deus**. Escatologia Cristã. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

¹³¹ Para Costas, no Antigo Testamento se encontra (particularmente nos profetas) a noção do Reino de Deus como uma esperança futura: a noção de uma ordem mundial radicalmente nova. Essa nova ordem representa a superação de todos os antagonismos seja entre a humanidade e a natureza, ou entre os povos e nações, nas relações de gênero, cultura ou raça (Is 11:6ss). Isto implica uma era de amor expresso em um ambiente de liberdade, justiça e paz (Am 5:4; Jr 31:33; Is 11:12ss; 19:18ss; 51:4; 42:4; 60:1ss). Em resumo, se antecipa a transformação de toda ordem criada: novos céus e nova terra (cf. Is 65:17). (Cf. COSTAS, O. **Evangelización contextual**, p. 53).

¹³² Moltmann trabalha este aspecto no âmbito de uma escatologia política. Segundo ele é equivocada a concepção da “vida eterna” reduzida a uma experiência individual. É certo que a experiência pessoal é o princípio da escatologia, mas “ela é parte integrante da esperança universal do futuro de Deus para toda a criação depauperada. [...] Ninguém tem ou recebe a vida eterna apenas para si sem a comunhão com as outras pessoas e sem a comunhão com toda a criação. O

O poder transformador de Cristo se manifesta como o princípio do fim. E como tal, aguarda a consumação final da história. É uma força proléptica, uma antecipação da redenção final que se faz possível mediante a ação do Espírito Santo, e do qual testemunham os evangelhos como sinais do reino. Estas são obras que apontam para algo fora de si, para o cumprimento último do propósito de Deus.¹³³

Em outras palavras, o RD está dentro e para além da história. A mensagem do reino revela que Deus está presente na história humana (já), preservando-a do caos e conduzindo-a para sua meta final (ainda não), julgando as nações com equidade e almejando a redenção dos homens e mulheres da condição de pecado e morte. Fazendo referência à literatura apocalíptica, Costas declara que o “bem venceria o mal, o amor eclipsaria o ódio [...] e o reino de Deus predominaria sobre os reinos deste mundo”.¹³⁴

Neste específico, acentua a dinâmica trinitária na perspectiva da revelação do RD aos discípulos e discípulas de Jesus. “O Espírito é o penhor do reino, [...] que o Pai oferece à humanidade em Jesus Cristo, o Filho. O espírito torna possível a aceitação da promessa do reino como completa, infalível e genuína”.¹³⁵

Como o Reino é a chave hermenêutica para a missão de Deus,¹³⁶ é nesta missão que a Igreja encontra seu sentido mesmo, “o serviço é o ponto de verificação no caminho para a Nova Jerusalém, símbolo da nova criação: a transformação definitiva do mundo pelo poder de Deus”.¹³⁷ Ele conclui que salvação e missão sem a Nova Jerusalém seguem para um beco sem saída.

Costas, com sensibilidade ao contexto sociorreligioso de sua época, principalmente em se tratando dos movimentos de corte fundamentalista, alerta que

‘reino de Deus’ é, portanto, frente à ‘vida eterna’, o símbolo mais integral da esperança escatológica” (MOLTMANN, **A vinda de Deus**, p.147).

¹³³ COSTAS, O. **Compromiso y Misión**, p. 36.

¹³⁴ Ibid., p. 148: “el bien vencería la mal, el amor eclipsaría al odio, [...] el Reino de Dios predominaría sobre los reinos de este mundo”.

¹³⁵ Id. **Christ Outside the Gate**, p. 90: “The spirit is the earnest of the kingdom [...] that the father offers to humanity in Jesus Christ the Son. The spirit makes possible the acceptance of the promise the kingdom as ultimate, sure and genuine.”

¹³⁶ Id. **A Missão e o Reino de Deus**, p. 2.

¹³⁷ Id. **Outside the Gate. Brethren Life and Thought** 27:2, 1982, p. 93: “However, service is checkpoint on the way to the New Jerusalem, symbol of the new creation: the definitive transformation of the world by the power of god”.

Necessitamos nos reapropriar do conceito de Reino como a nova realidade que o evangelho anuncia. Devemos proclamá-lo com palavras e obras, afirmá-lo com nossos lábios e encarná-lo em nossa vida. De outro modo estaremos separando Jesus da nova realidade que inaugurou, o evangelho da realidade que proclama e a Palavra de seu sinal. Se queremos nos manter fiéis ao nome que está sobre todo nome, é mister que façamos o que, segundo Atos 8:12, fez Felipe em Samaria: "... anunciava as boas novas do Reino de Deus e o nome de Jesus o Cristo".¹³⁸

Por outro lado, Costas considera nociva uma teologia ou uma práxis eclesial que considerem apenas a transformação humana e social como fim.¹³⁹ Ele desaprova os que tendem a pensar o "lado de fora" como o fim, que concebem a liberdade como serviço, movimento em direção a Jesus, mas reafirmam a solidariedade para com sofrimento dos marginalizados como o objetivo final de sua vocação cristã. "Ao fazê-lo se tornam simples ativistas-peregrinos sem destino, profetas sem visão, testemunhas sem esperança".¹⁴⁰

O chamado de Jesus é um convite à adesão ao reino de Deus. O encontro com Jesus produz uma experiência de libertação e reconciliação, mas também infunde a esperança, que não aliena a história, mas acena para um futuro novo, diferente, repleto de Deus.¹⁴¹

¹³⁸ Id. **Compromiso y Misión**, p. 38: "Necesitamos reapropriarnos el concepto del reino como la nueva realidad que anuncia el evangelio. Necesitamos proclamarlo de palabra y de obra, afirmarlo con nuestros labios y encárnalo en nuestra vida. De otro modo estaremos separando a Jesús de la nueva era que él inauguró, el evangelio de la realidad que proclama y la Palabra de su signo. Si queremos ser fieles al nombre que está sobre todo nombre, es menester que hagamos lo que según Hechos 8:12 hizo Felipe en Samaria: '... anunciaba el reinado de Dios y a Jesús el Mesías...'"

¹³⁹ Costas está se referindo a reflexão teológica oriunda de teólogos ligados a Teologia Conciliar e a Teologia da Libertação, mas no conjunto de seus escritos fica claro que não toma tal posicionamento como algo determinante nestes movimentos. Gustavo Gutierrez (TdL) e Emílio Castro (CMI) são exemplos de teólogos ligados a estes movimentos onde Costas encontra uma perspectiva escatológica em seus discursos sobre o Reino de Deus.

¹⁴⁰ Id. **Outside the Gate**, p. 93: "In so doing they become sheer activist-pilgrims without a destination, prophets without a vision, witnesses without a hope".

¹⁴¹ Para Moltmann, "a historicidade da existência do crente não é absolutamente o que há de próprio na existência humana, mas é o caminho, o testemunho, a missão, com vistas àquela qualidade e verdade da existência humana que está no futuro, que, portanto, ainda está ausente, que está em jogo na missão da fé cristã" (Cf. MOLTSMANN. **Teologia da Esperança**, p. 327).

2.2.2.

O Conceito de Missão da Igreja

Se existe um eixo teologal determinante na reflexão de Orlando Costas, este é a missão.¹⁴² Sua visão crítica da teologia da missão¹⁴³ tem contribuído bastante para o amadurecimento da reflexão missiológica,¹⁴⁴ principalmente no ambiente protestante latino-americano.¹⁴⁵

Costas, em diálogo com o pensamento de Johannes Verkuyl¹⁴⁶ defendia uma missiologia trinitária que deve estar focada no reino de Deus, não na Igreja,

¹⁴² O teólogo Carlos Caldas afirma que “a missão é a própria atmosfera literária de Costas, sem desconsiderar o fato de que ele não foi apenas um teórico, mas ativo evangelista que encarnou as lutas e os desafios missiológicos e pastorais a respeito dos quais escreveu. A missão sempre foi a força motriz, a grande paixão da vida de Costas” (Cf. CALDAS, C. **Orlando Costas: sua contribuição na história**, p. 126).

¹⁴³ A principal fonte para investigação do conceito de missão elaborado por Costas é a sua tese de doutorado: **Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America. Missiology in Mainline Protestantism**, 1969-1974. Neste trabalho Costas demarca seu método teológico estabelecendo uma nova forma de pensar a missão da Igreja, à luz dos problemas socioculturais do contexto latino-americano e da crítica histórica ao movimento de missão, isto, claro, em um corte libertacionista e ecumênico. Uma das inferências de sua pesquisa é que a missiologia é a “teologia da encruzilhada”, pois representa uma reflexão crítica sobre a fé cristã, ao cruzar as fronteiras culturais, ideológicas, sociais, econômicas e políticas. Assim, o que faz ao longo de sua tese é articular os conceitos de “missão” e “missiologia”. No primeiro capítulo define missão a partir de quatro eixos: Missão como realidade intrínseca à vida da Igreja; missão como participação na missão de Deus; missão como um processo abrangente; e, missão como um momento específico. Nos capítulos seguintes, articula, mediante estudos de caso, o desenvolvimento do protestantismo na América Latina sob a ótica da expansão eclesial e a evolução da consciência protestante. Após uma exaustiva análise, na última seção, reflete sobre a missão e o futuro do cristianismo protestante no continente. Para ele, a missão protestante deve ser vista como uma dívida (principalmente pelas ambiguidades que marcaram sua história); como uma ação concreta (crítica, radical); como um ecumenismo autêntico (construtora de pontes, e fruto de uma reavaliação teológica da ideia de unidade); e, como entendimento (do passado, da abrangência do ministério pastoral e do conceito de salvação hoje). Seu trabalho termina com três desafios missionais: o desafio da libertação humana, o desafio da evangelização, e o desafio do futuro da Igreja. Sua pesquisa revela também uma importante contribuição advinda do pensamento do teólogo holandês Johannes Verkuyl, seu mentor acadêmico no doutoramento em Amsterdã.

¹⁴⁴ O conceito de missiologia elaborado por Costas não será explorado nesta pesquisa. Uma análise deste assunto pode ser encontrada em CALDAS, C. **Orlando Costas: sua contribuição na história da teologia latino-americana**, pp. 138-148. Mas vale ressaltar que Costas entendia que “como braço intelectual da Igreja em ação, a missiologia combate todo provincianismo teológico, advogando uma perspectiva intercultural da teologia. A missiologia questiona todo discurso teológico que se nega a levar a sério a vertente missional da fé cristã; toda interpretação bíblica que ignora os motivos missionais presentes na fé bíblica; toda história do cristianismo que omite a expansão cristã através das fronteiras culturais, sociais e religiosas; e toda teologia pastoral não leva a sério o mandato de comunicar o evangelho em profundidade e desde as situações concretas da vida cotidiana” (Cf. COSTAS, O. *Educación Teológica y Misión* in PADILLA, R. (ed.). **Nuevas Alternativas de Educación Teológica**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1986, p. 16).

¹⁴⁵ Cf. ZWESTZCH, R. **Missão como Compaixão**. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

¹⁴⁶ Para Verkuyl, a missiologia é o estudo dos atos redentores e salvíficos do Pai, do Filho e do Espírito Santo no mundo, com o objetivo de revelar o reino de Deus. Assim, para ele a missiologia é o estudo do mandato divino mundial a Igreja, a fim de que esteja pronta

como fim último da missão. Para ele, o alvo da *missio Dei* é o estabelecimento do RD e a restauração do seu reinado libertador. A razão de ser da Igreja é a sua participação na *missio Dei*, para isso ela foi comissionada e enviada.¹⁴⁷ Somente assim a *missio ecclesiae*¹⁴⁸ poderá se expressar o amor divino ao mundo.

para o serviço a Deus e ao mundo. Na dependência do Espírito Santo, por palavras e por obras, a Igreja é chamada a testificar, levando o evangelho total para toda a humanidade. Deste modo, a tarefa da missiologia é investigar cientificamente e criticamente as pressuposições, motivos, estruturas, métodos, padrões de cooperação e liderança utilizados pela Igreja no cumprimento de seu mandato, mas também analisar e investigar as ações humanas, quer culturais ou sociais, que combatem os males existentes, para ver se enquadram-se nos critérios e alvos do reino de Deus. Por isso, em sua militância Verkuyl denunciou alguns dos falsos motivos missionários da Igreja cristã: o motivo imperialista, que domestica os “nativos”; o motivo cultural, como transferência de uma cultura “superior”; o motivo romântico, de deslumbramento com a cultura dos povos alcançados; e o motivo do colonialismo eclesiástico, no anseio de exportar uma confissão e ordem eclesiástica. Denunciou também alguns motivos missionários teologicamente falsos: o motivo da conversão, centralizado em uma “espiritualidade” individualista que aliena a pessoa em relação as aspirações do Reino; motivo escatológico, que focaliza o reinado de Deus em perspectiva futura, sem aderência no aqui e agora; o motivo da *plantatio ecclesiae*, focalizado na instituição e inclinado a identificar a Igreja com o reino de Deus; e o motivo filantrópico, que limita as promessas do reinado de Deus apenas a uma sociedade ordenada. Cf. VERKUYL. J. **Contemporary Missiology: An Introduction**. Grand Rapids: Eerdmann, 1978, pp. 168-197. O teólogo Anton Wessels afirmou, com o que concordamos, que Verkuyl foi um teólogo da libertação *avant la lettre* (Cf. WESSELS, A. Memorial Address for Johannes Verkuyl In **REC FOCUS** Vol 1, nº 4, December 2001, p.10).

¹⁴⁷ Até o século XVI a Igreja cristã usava a palavra “missão” para se referir à Trindade e os movimentos intratrinitários do Pai, do Filho e do Espírito Santo. A primeira utilização desse termo para falar de um empreendimento humano (da Igreja) foi feita por Inácio de Loyola, em 1615. Ele aplicou a doutrina histórica que falava da *missio* da Trindade, do envio intratrinitário e a associou à proclamação do evangelho como atividade eclesiástica. Durante séculos a ideia de “missão” foi utilizada para se referir aos avanços dos reinos cristãos em terras “pagãs”, e, ao passo em que as missões católicas foram se popularizando, a nomenclatura foi igualmente utilizada pelos protestantes. Mas é no século XX que se percebe uma mudança radical no cenário missiológico mundial. A missiologia protestante moderna estava em grande parte baseada no pensamento do alemão Gustav Warneck (1834-1910), professor da universidade de Halle. Warneck é considerado como o “pai da ciência da missão”, que segundo ele se definia como a atividade conjunta da cristandade, buscando a implantação e organização da Igreja Cristã entre os não-cristãos. Em sua teologia de missão, ele compreendia que o contínuo ato de ir em busca do ser humano faz parte da natureza missionária de Deus e, por consequência, a fé cristã torna-se essencialmente missionária. É importante levar em conta o fato de que Warneck, como um homem de seu tempo, via na expansão colonial a melhor forma de levar a humanidade ao progresso. Apesar de combater alguns métodos colonialistas, baseados na opressão humana e na exploração comercial, ele aceitava o sistema e sua contribuição para a expansão missionária. Mas graças ao seu empenho a missiologia acabou por se tornar uma disciplina independente e sua reflexão recebeu autonomia como ciência teológica. E sua influencia ultrapassou os círculos protestantes. Joseph Schmidlin, considerado como o pai da missiologia católica, a partir da influência de Warneck organizou a primeira cadeira de missiologia em uma instituição católica, a Universidade de Munster (1910). E não demorou muito para as contribuições de Warneck e Schmidlin ecoassem em outros lugares. (Cf. BOSCH, D. **Missão Transformadora**, p. 586). Outra contribuição relevante vem do teólogo luterano Martin Kahler (1835-1912), amigo e companheiro de Warneck na Universidade de Halle, que reconhecia a missão como a “mãe da teologia”.¹⁴⁷ A tese de Kahler era de que, no século I, a teologia não era um luxo de uma Igreja que avançava no mundo, mas fruto de uma situação específica em que se encontrava. Como consequência de seu encontro com o mundo ao seu redor era *forçada* a fazer teologia Cf. (COSTAS, O. **The Seminary as a Catalyst for Mission**. p. 49.) Outra grande contribuição para a reflexão missionária protestante daquele século vem de Karl Barth. Durante uma palestra na Sociedade Missionária de Brandenburg em 1932, com o título

Em nossa tarefa de sistematização do pensamento de Costas, analisaremos seu conceito de missão como *missio Dei*¹⁴⁹ (de origem trinitária); *missio ecclesiae* (que tem na Igreja sua parceira e agente); e tem no seu foco o ser humano (*missio ad hominem*). É importante acentuar também que, segundo nossa percepção, Costas desenvolve seu método teológico a partir do trinômio: missão, contextualização e integralidade.

2.2.2.1.

Missio Dei – A Comunidade Trinitária em Missão

Nos escritos de Costas, a missão de Deus é o ponto chave da revelação bíblica, e pode ser concebida como a ação de Deus em relação ao mundo, que nasce em seu coração e se expressa em seu amor. Um pressuposto básico da missão cristã é, portanto, a dinâmica missionária do Pai, do Filho e do Espírito na, e para, a história.¹⁵⁰ Os escritos bíblicos revelam o Deus triúno como um Deus

“Teologia e Missão nos Dias de Hoje”, Barth tornou-se um dos primeiros teólogos a articular a missão como atividade de Deus mesmo. Barth refletiu muito sobre o papel da Igreja enquanto escrevia a sua *Dogmática da Igreja*. Influenciado por sua herança calvinista, ele insistia na primazia de Deus, enquanto o pensamento comum era retratar o trabalho da Igreja como uma atividade humana de testemunho e serviço. Assim, a neo-ortodoxia ajudou a recobrar o sentido de iniciativa divina na missão. Naquele período o conceito de *Missio Dei* marcou presença na Assembleia patrocinada pelo Conselho Missionário Internacional (CoMIIn), gênese do Conselho Mundial de Igrejas, em 1952, na cidade de Willingen, Alemanha. A partir de então teologias diversas têm utilizado essa expressão para caracterizar a percepção da Trindade como criadora, motivadora e propagadora da missionaridade cristã. Dentre elas podemos destacar o teólogo luterano alemão Georg Vicedom (1903-1974). Seu pensamento tornou-se parte da agenda missiológica católico-romana e protestante deste período em diante (Cf. MÜLLER, K. **Teologia da Missão**, p. 68). É possível afirmar, então, que desde meados da década de 1960, o conceito de missão, articulado a partir da noção de *missio Dei*, já estava presente na teologia protestante latino-americana através de uma missiologia trinitária e contextual. Mas um marco determinante para a missiologia protestante evangelical foi definido mesmo no Congresso de Lausanne, onde ganhou força o conceito de Missão Integral (MI) da Igreja. Desde então a MI tem sido uma categoria teológica fundamental para o protestantismo latino-americano, principalmente na esfera evangelical, que tem entre os seus principais pensadores teólogos como Samuel Escobar, René Padilla, Pedro Arana, Plutarco Bonilla, Tito Paredes, Robinson Cavalcante e o próprio Orlando Costas.

¹⁴⁸ No ambiente missiológico protestante a expressão *missio ecclesiae* passou a ser utilizada durante a década de 1960 para se referir ao papel da Igreja dentro da *missio Dei* (Cf. BOSCH, D. **Missão Transformadora**, p. 468). A primeira referência com a conotação contemporânea ocorreu na Assembleia do CMI na Cidade do México, em 1963, onde foi defendido que a natureza e a forma da *missio ecclesiae* é determinada pela *missio Dei* e a relação entre ambas (cf. VERKUYL, J. **Contemporary Missiology**, p.03).

¹⁴⁹ Ao longo dos anos, o conceito de *missio Dei* tem sido usado de diversas maneiras. Por conta desta variação, tem servido como ancoradouro para correntes teológicas que inclusive se excluem mutuamente. Cf. BOSCH, D. **Missão Transformadora**, p. 470.

¹⁵⁰ Cf. COSTAS, O. **Christian Mission in the Americas**, p. 26.

missionário,¹⁵¹ que cria um povo missionário e que está trabalhando para uma consumação missionária.¹⁵²

Deus está em missão e desde a comissão dos apóstolos confere à Igreja, como novo povo seu, o privilégio de participar dela. Por isso, a compreensão da missão da Igreja como a continuação, sempre na dependência do Espírito, da missão de Cristo jamais poderia ser indiferente nem restritivamente eclesiocêntrica. Embora a Igreja seja chamada para participar desta missão, ela não é a fonte da missão.

Por isso Costas é enfático ao afirmar que a missão da Igreja está baseada na missão do Deus triúno. Para ele, não há outra missão além daquela que se origina no propósito e na ação divina na história. “A missão cristã participa desse propósito e dessa ação, desde que seu ponto central de referência seja a revelação de Deus em Jesus Cristo, executada no poder do Espírito Santo”.¹⁵³

Fiel a sua herança evangelical e em diálogo com outras correntes teológicas, Costas lança as bases de sua reflexão teo-missiológica sobre o alicerce trinitário.¹⁵⁴ Segundo ele, para se compreender a missão cristã em todo tempo e circunstância é necessário, prioritariamente, entender a missão de Deus revelada em sua história trinitária. Ao referir-se à história trinitária, Costas não concebe o Deus trinitário em categorias metafísicas, apartado da realidade. A missão de Deus não está baseada em especulações metafísicas e abstrações teóricas inspiradas na filosofia grega clássica, mas em fatos históricos. E estes revelam que a fé que os cristãos professam é derivada do Antigo e do Novo Testamento, que

¹⁵¹ O missiólogo Timóteo Carriker argumenta: “Se a missão tem como principal ator Deus, ressaltamos que Deus tem como principal atividade uma missão. A própria existência do Antigo Testamento, e de toda Bíblia, é a primeira evidência de que Deus tem uma missão, um propósito no mundo.[...] Portanto, toda a extensão da Bíblia reflete um tema integrante e unificador, a missão (Cf. CARRIKER, C. T. **Missão Integral – Uma Teologia Bíblica**. São Paulo: Sepal, 1992, pp. 171).

¹⁵² Cf. STOTT, J. A Base Bíblica da Evangelização in STEUERNAGEL, V. **A Serviço do Reino: Um Compêndio sobre a Missão Integral da Igreja**. Belo Horizonte: Missão Editora, 1992.

¹⁵³ Cf. COSTAS, O. **Christ Outside the Gate**, p. 43: “There is no other mission than that which originate in the purpose and action of God in history. The Christian mission participate in that purpose and action, since its central point of reference is God’s revelation in Jesus Christ, and is carried out in the power of the Holy Spirit”.

¹⁵⁴ Na sua reflexão acerca da Trindade, Costas dialogou com o pensamento de alguns missiólogos e teólogos como Lesslie Newbigin, Juan Luis Segundo, Karl Rahner, Johannes Verkuyl, Edward Schillebeeckx, mas foi com o teólogo alemão Jürgen Moltmann que sua missiologia trinitária estabeleceu um contato mais fértil. Ele afirma estar endividado com Moltmann quanto a perspectiva sobre a Trindade. (Cf. COSTAS, O. **A vida no Espírito**. p. 57). Principalmente no que Moltmann chama de Hermenêutica trinitária. (Cf. MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**. Uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000).

falam de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo e descrevem sua obra no mundo historicamente, como a história trinitária de Deus.¹⁵⁵

Costas compreende que a leitura trinitária pelo viés da missão suaviza a distinção clássica entre trindade imanente e econômica. Sem tentar diluí-las em uma síntese, ressalta que o conhecimento da dinâmica da vida interna da Trindade se deriva das atividades salvíficas do Pai, do Filho e do Espírito.¹⁵⁶ Desta forma é que se pode discernir a origem e motivo da missão de Deus na história, a saber, o amor das relações recíprocas do Filho com o Pai e o Espírito.¹⁵⁷ No seu entender, a missão

É levada a cabo na presença ativa de um Deus comunitário a quem conhecemos com Pai, Filho e Espírito Santo. Este modelo nos apresenta uma visão comunitária do evangelho – a história amorosa de uma comunidade eterna (o Pai *enviando* o Filho para a salvação do mundo; o Filho *oferecendo-se* livremente por amor a humanidade; e o Espírito *buscando* o mundo para libertá-lo do pecado e da morte, pela fé no Filho crucificado e ressuscitado, para transformá-lo em um mundo radicalmente novo, reconciliá-lo com a eterna comunhão do Pai, do Filho e do Espírito). Nesta perspectiva, temos chamado a atenção que Deus é missão (envio) e unidade (reconciliação) e que só teremos acesso à intimidade de seu ser (Deus-em-si-mesmo, ou Trindade imanente) pela revelação de seu mistério na salvação (a Trindade econômica, ou Deus em-sua-obra-salvífica).¹⁵⁸

¹⁵⁵ COSTAS, O. **Outside the Gate**, p. 88.

¹⁵⁶ Costas incorpora, em sua reflexão sobre a Trindade, algumas intuições de Karl Rahner. O teólogo alemão asseverava que as duas abordagens da Trindade, econômica e imanente, devem estar relacionadas. Esta reciprocidade e identificação se processam na relação dialógica entre a Trindade em si e a manifestação trinitária na história da salvação. Daí a sua crítica as articulações do tratado da Trindade que separam a doutrina da experiência de salvação cristã. Neste sentido a identidade entre a Trindade imanente e a Trindade econômica se relaciona direta e intimamente com a experiência de fé: “na Trindade da história da salvação e revelação já fizemos a experiência da Trindade imanente como ela é em si mesma. Pelo fato de Deus se revelar a si mesmo a nós nas maneiras que indicamos como sendo trinitárias, já fizemos a experiência da Trindade imanente do mistério santo como ele é em si mesmo, porque sua comunicação livre e sobrenatural a nós na graça no-lo comunica em seu ser mais íntimo, e porque sua absoluta identidade consigo mesmo não significa homogeneidade sem vida e vazia, mas, pelo contrário, essa identidade enquanto vitalidade implica em si mesma aquilo com que nos encontramos na Trindade de seu voltar-se para nós” (Cf. RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de Cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1989, p. 169).

¹⁵⁷ Cf. COSTAS, O. **A Vida no Espírito**, p. 76.

¹⁵⁸ COSTAS, O. **Evangelización contextual**, p. 91: “se lleva a cabo en la presencia activa de un Dios comunitario a quien conocemos como Padre, hijo y espíritu Santo. En este modelo se nos presenta una visión comunitaria del evangelio – la historia amorosa de una comunidad eterna (el Padre enviando al Hijo para la salvación del mundo; el Hijo dándose libremente por amor a la humanidad; y el Espíritu buscando al mundo para liberarlo del pecado y la muerte, por la fe en el Hijo crucificado y resucitado, para transformarlo en un mundo radicalmente nuevo, reconciliarlo con la eterna comunión del Padre, el Hijo y el Espíritu). En esta perspectiva, hemos subrayado que Dios es misión (envío) y unidad (reconciliación) y que sólo tenemos acceso a la intimidad de su ser (Dios-en-si-mismo, o la trinidad immanente) por la revelación de su misterio en la salvación (la trinidad económica, o Dios en-su-obra-salvífica)”. Já na teologia de Lutero podemos encontrar esta noção do histórico-salvífico como mediação para a compreensão da dimensão ontológica de Deus. (Cf. EBELING, G. **O Pensamento de Lutero**. Uma Introdução. São Leopoldo: Sinodal, 1988, pp. 211-212). Esta percepção é muito querida para as teologias da libertação, pois enfatiza que

A teologia de missão trinitária testifica que o motivador da *missio Dei* é o amor. Ainda segundo Costas, “a Trindade preexistente pode ser assim sintetizada como uma comunidade de amor, uma tri-idade, e o Espírito como poder que torna possível a missão e a unidade de Deus”.¹⁵⁹

E o amor que flui da comunidade divina na criação acha sua complementaridade na redenção, assim como a redenção leva à nova criação na qual se revelará o reino glorioso de Deus: todas as coisas serão reconciliadas com seu criador e Deus será tudo em todos. Pode-se dizer, portanto, que a criação e a redenção são faces complementares da missão trinitária. Em outras palavras, a criação é ato primeiro da redenção.¹⁶⁰

Neste sentido, a ação trinitária se efetiva na preparação do caminho pelo Pai ao enviar o Filho, no Filho que responde ao chamado do Pai ao encarnar-se e ambos, Pai e Filho, no envio do Espírito.¹⁶¹

E na vinda do Espírito Santo pode ser identificado um movimento duplo. Primeiro, o Espírito trabalha no *interior* das pessoas, como presença constante santificando, consolando e guiando. Mas também trabalha no *exterior*, isto é, na vida cotidiana da Igreja, fortalecendo pelo seu poder e capacitando-a para o testemunho. O mesmo Deus que agiu em Cristo e continua agindo pelo Espírito Santo é quem capacita sua Igreja, o seu povo, para o seguimento de Jesus. Fazendo isto, o Espírito capacita a comunidade de fé para cumprir com sua vocação.¹⁶²

somente é possível falar de Deus a partir de baixo, do lugar histórico em que o mistério se deu, da Trindade econômica. (Cf. FORTE, B. **A Trindade como História**. Ensaio sobre o Deus cristão. São Paulo: Paulinas, 1987).

¹⁵⁹ COSTAS, O. **A Vida no Espírito**. p. 57.

¹⁶⁰ Cf. Id. **La Iglesia y Su Misión Evangelizadora**, p. 28. Em um texto intitulado *revelación, Gracia e Creación: Presuposiciones Básicas de La Evangelización*, Costas articula a a relação entre criação e redenção, e enfatiza a importância desta relação para o serviço evangelizador da Igreja. Cf. Id. **Hacia una Teología de La Evangelización**, pp. 101-114.

¹⁶¹ Moltmann afirma que a “*Missio Dei* nada mais é do que o envio do Espírito Santo do Pai por intermédio do Filho a este mundo, para que este mundo não se arruine, mas viva. O que é trazido por Deus ao mundo por intermédio de Cristo, isso é, dito na simplicidade do evangelho de João, Vida: “vivo, e vós também vivereis” (Jo 14,19). Pois o Espírito Santo é a ‘Fonte da vida’, trazendo vida para dentro do mundo: vida total, vida plena, irrestrita, indestrutível, vida eterna. O Espírito divino criador e vivificador traz essa vida eternamente viva já aqui antes da morte, não apenas depois, após a morte, porque traz Cristo a este mundo, e Cristo é ‘a ressurreição e a vida’ em pessoa” (Cf. MOLTSMANN, J. **A fonte da vida: O Espírito Santo e a teologia da vida**. São Paulo: Loyola, 2002, p. 27).

¹⁶² COSTAS, O. **El protestantismo en América Latina hoy**, p. 117.

O modelo teológico da Trindade nos dá uma visão de Deus como comunidade universal e transcendente, imanente e particular. Essa comunidade eterna do amor, unidade e missão, é o contexto espiritual da evangelização. Isto implica que a comunicação do evangelho em todos os momentos e em cada situação requer uma comunidade de base.¹⁶³

Além disso, os evangelhos revelam que os atos poderosos de Jesus eram parte essencial de sua proclamação do reino e da formação de seus discípulos. Eles são paradigmáticos ao demonstrar que a missão trinitária deve ser visível, deve ser verificável por meio de ações concretas.¹⁶⁴

2.2.2.2.

A missão da Igreja a luz da *missio Dei*

Costas compreende que aprouve a Deus designar a Igreja como seu agente de missão de maneira inclusiva e não excludente. A missão da Igreja é ser uma comunidade missionária e assim viver nas fronteiras da vida em todas as sociedades e em todas as épocas.¹⁶⁵ Em seu primeiro livro, Costas já sinaliza, ainda que de forma incipiente sua visão eclesiológica ao afirmar que “a Igreja é um povo em marcha, que vive a contínua esperança da presença de Deus; e nessa esperança é chamada a proclamar as virtudes daquele que a chamou das trevas para sua maravilhosa luz”.¹⁶⁶

¹⁶³ Cf. Id. **Evangelización contextual**, p. 87: “el modelo teológico de la trinidad nos ofrece una visión de Dios como comunidad universal y trascendente, particular y inmanente. Esa comunidad eterna de amor, de unidad y misión, constituye el contexto espiritual de la evangelización. Ello implica que la comunicación del evangelio en todo momento y en cada situación, exige una comunidad base”.

¹⁶⁴ Costas, em um de seus textos, disserta sobre o que considera o “programa missionário de Jesus”. Em relação aos atos poderosos manifestados ele, ressalta que “não eram simples reforços da mensagem missionária de Jesus. Eles apontavam para além de si mesmos em direção ao propósito último de Deus para a humanidade. Mas ao mesmo tempo revelavam o compromisso de Deus com os débeis e oprimidos.” (Cf. Id. **Compromiso y Misión**, p. 111: “no eran simples refuerzos Del mensaje misionero de Jesús. Más bien apuntaban más allá de sí mismas hacia el propósito último de Dios para la humanidad. Al mismo tiempo, revelaban en compromiso de dios con los débiles y los oprimidos”).

¹⁶⁵ Moltmann compatilha da opinião de Costas quando afirma que “os cristãos, que seguem a missão de Cristo, seguem igualmente a Cristo no serviço do mundo. A Igreja tem a natureza do corpo de Cristo crucificado e ressuscitado somente quando é obediente no mundo, pelo serviço concreto da missão. A sua existência depende inteiramente do cumprimento de seu serviço. Por isto ela é nada para si mesma, mas é tudo o que é pela existência dos outros. Ela é a comunidade de Deus quando é comunidade para o mundo” (Cf. MOLTSMANN. **Teologia da Esperança**, p. 385).

¹⁶⁶ Cf. Id. **La Iglesia y Su Misión Evangelizadora**, p. 29. Na sua elaboração sobre o papel da Igreja na *missio Dei*, Georg Vicedom reconhece que não é a Igreja que dá forma a missão, mas a missão é que deve dar forma à Igreja. Então, a Igreja não é autônoma em sua relação com a missão, tudo o que é feito humanamente pela Igreja deveria colaborar para a concretização da

Mais adiante em sua reflexão reconhece que

A Igreja é também, e particularmente, usada pelo Espírito Santo como instrumento da missão de Deus. A Igreja é, portanto, a porção da humanidade que experimenta a graça de Deus em Cristo que se faz presente pelo Espírito. E, por causa disso, a Igreja é chamada a testemunhar ao mundo acerca de sua maravilhosa experiência em Jesus Cristo.¹⁶⁷

A *missio ecclesiae* deve ser vista como a continuidade da missão trinitária e, portanto, aponta para fora de si, para o reino de Deus.¹⁶⁸ A Igreja é o povo missionário de Deus, chamado e enviado para o mundo inteiro, para proclamar e servir, anunciando e manifestando o Reinado de Deus.¹⁶⁹

Assim, a razão de ser da Igreja é a sua participação na *missio Dei*, para isso ela foi comissionada e enviada. Tudo o que ela faz no mundo, precisa ser considerado a partir da *missio Dei*. Somente assim a *missio ecclesiae* realmente será testemunho e expressão do amor divino ao mundo.

A partir da missão do Filho, é o Espírito quem impulsiona a Igreja para o testemunho, e é somente por meio dele que a Igreja pode levar adiante a *missio Dei* e torná-la visível ao mundo.

Dessa forma, não o bem-estar e a glória dos cristãos, não apenas o crescimento e a ampliação da Igreja, mas o cumprimento da missão de Deus torna-se o principal objetivo da fé cristã.¹⁷⁰

missão na qual ela está inserida. Para ele, “a missão da Igreja é, simultaneamente a *missio Dei* nos tempos de hoje, por esta encerrada e promovida [...] Ela não é uma obra autônoma, de iniciativa própria, arbitrária da Igreja; ela também não se justifica pelo contexto; missão é, antes, a obra fundamental de Deus, obra do próprio Deus segundo seu início, sua natureza, sua tarefa. Também na missão da Igreja, ele continua sendo aquele que envia, orienta, determina”. Cf. VICEDOM, G. **A Missão como Obra de Deus**, p. 62. Para Pannenberg, a missão da Igreja consiste em revelar o plano oculto de Deus e conduzir a humanidade ao seu destino definitivo. A Igreja deve estar a serviço do projeto salvífico de Deus para toda criação (PANNENBERG, W. **Teologia Sistemática**. Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1996, pp. 72-75).

¹⁶⁷ Cf. COSTAS, O. **The Church and Its Mission**, p. 8: “The church is also, and particularly so, used by the Spirit as an instrument of God’s mission. The church is thus that portion of humanity who experience God’s grace in Christ made presence by the Spirit. And because of this, the church is called to witness to the world about her marvelous experience in Jesus Christ”.

¹⁶⁸ Deste princípio é que decorre a necessidade de permanente revisão da validação dos agentes da missão, em suas respectivas atividades, e dos espaços onde esta missão da Igreja deve ocorrer. Esta temática será retomada com mais intensidade no terceiro capítulo desta tese.

¹⁶⁹ CASTRO, E. **Servos Livres: Missão e Unidade na Perspectiva do Reino**. Rio de Janeiro: CEDI, 1986, p. 87.

¹⁷⁰ Esta percepção está presente na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*: “Nascida da missão, pois, a Igreja é por sua vez enviada por Jesus, a Igreja fica no mundo quando o Senhor da glória volta para o Pai. Ela fica aí como um sinal, a um tempo opaco e luminoso, de uma nova presença de Jesus, sacramento da sua partida e da sua permanência, Ela prolonga-o e continua-o. Ora, é exatamente toda a sua missão e a sua condição de evangelizado, antes de mais nada, que ela

Nesta dinamicidade da vida religiosa é que Costas compreende a existência da tradição de fé.¹⁷¹ A tradição cristã possui um caráter eminentemente missionário pois se constitui em um processo de formulação e reformulação que caracteriza a missão cristã em sua caminhada histórica desde o evento Cristo. Nas palavras de Costas, “a tradição não é estática; é um processo dinâmico. Pressupõe um processo contínuo de avanço, já que envolve uma transmissão de geração em geração. Tal processo implica em crescimento, desenvolvimento e mudança. Uma tradição sempre tem uma história, um conteúdo e uma missão”.¹⁷²

É deste processo hermenêutico que nasce a teologia, disposta a expressar as questões relativas à fé em um discurso fiel ao dado escriturístico revelado. É através deste discurso que a Palavra de Deus é transmitida, e assim se constitui a tradição de fé.¹⁷³

Desta forma, missão e a tradição caminham sempre juntas. Não há tradição sem missão, como também não pode existir uma missão sem uma mensagem, ou uma mensagem conectada a uma transmissão desde o passado. “Por isso mesmo

é chamada a continuar. A comunidade dos cristãos, realmente, nunca é algo fechado sobre si mesmo” (EN 15).

¹⁷¹ O autor em foco reconhece que a tradição cristã possui significações distintas a partir de determinados ambientes eclesiais e teológicos, e esta diferenciação vai desde um sentido normativo e técnico ao termo até uma conotação meramente pejorativa.

¹⁷² COSTAS, O. **Compromiso y Misión**, p. 16: “la tradición no es estática; es un proceso dinámico. Presupone un movimiento continuo de avanzada, ya que involucra una transmisión de generación a generación. Tal proceso implica en crecimiento, desarrollo y cambio. Una tradición siempre tiene una historia, un contenido y una misión”.

¹⁷³ É corrente a compreensão de que a ideia de Deus apresentada hoje, não pode ser associada, em sua plenitude, àquela derivada do evento Cristo. Esta foi sendo tangenciada pela inserção do cristianismo como religião baseada nas Escrituras e na inculturação da fé nos variados contextos filosóficos e culturais, principalmente no ambiente greco-romano. Neste processo hermenêutico o Deus do Antigo Testamento e do cristianismo primitivo passou a ser identificado com a noção geral de Deus da metafísica grega, sendo concebido como o Ser Supremo, o princípio, o que move sem ser movido. Assim, a ênfase ontológica, no ser de Deus, obteve proeminência sobre historicidade das ações de Deus. Refletir sobre o que Deus é tornou-se mais relevante do que pensar o divino em sua relação com as pessoas. E esta noção geral (bem comum) estabelece as representações de Deus que o pensamento ocidental se apoderaria e que hoje o cristianismo sente a necessidade de desprender-se. Costas se alinha, como dito anteriormente, a Moltmann em sua proposta de uma teologia disposta a rechaçar por completo a concepção filosófica de um Deus necessário e absolutamente perfeito, e do Deus do bem comum, em favor de um Deus compreendido a partir de uma teologia da cruz, que é amor, e está comprometido com o sofrimento humano. Em outras palavras, o fazer teológico deve reportar-se, irremediavelmente, ao evento histórico da cruz a fim de pensar o ser de Deus. Em seu livro **Liberating News**, Costas dedica um capítulo ao tema sob o título *The Message of the Cross* (pp. 88-111).

toda tradição traz um processo de reconstrução, pois envolve uma contínua confrontação com seu passado e seu presente”.¹⁷⁴

Outro aspecto relevante na teologia da missão de Orlando Costas é a contribuição ecumênica para a afirmação da mutualidade e da solidariedade, principalmente diante das ambiguidades e divergências que marcam o cristianismo no contexto latino-americano.

Unidade e missão são alicerces necessários para uma práxis que se pretenda relevante e coerente aos homens e mulheres na América Latina. Daí é possível desenvolver uma teologia da missão construtora de pontes entre as diferentes correntes teológicas e grupos cristãos no continente, principalmente com vistas à produção de uma práxis livre e libertadora, e promotora da paz.

2.2.2.3.

A humanidade como alvo da *missio Dei*

Podemos assumir que, na reflexão de Costas, a missão cristã tem seu nascedouro no Deus triúno (*missio Dei*), tem como agente e parceira a Igreja (*missio ecclesiae*), e tem como alvo primeiro a humanidade (*missio ad hominem*).¹⁷⁵

Como a missão da Igreja é anunciar as boas novas do reino de Deus, esta tarefa, que se configura como a razão de ser da mesma, é um empreendimento particular, historicamente situado. É parte de um espaço vital.

A encarnação como chave hermenêutica da *missio ad hominem*, no pensamento de Costas, pressupõe um Deus que, em Jesus Cristo, interpela cada mulher e homem em realidades concretas e em circunstâncias existenciais específicas.

Esta é uma das importantes contribuições que a Teologia da Libertação¹⁷⁶ proveu a Teologia Evangelical latino-americana, ou seja, a consciência da

¹⁷⁴ COSTAS, O. **Compromiso y Misión**, p. 16: “Por lo mismo, todas las tradiciones conllevan un proceso de ‘reconstrucción’ por cuanto toda transmisión envuelve una continua confrontación del mensaje con su pasado y su presente”.

¹⁷⁵ Neste ponto destacaremos os dois aspectos centrais na missiologia de Costas, a saber, a contextualidade e integralidade.

¹⁷⁶ De seu diálogo e interpretação da TdL à realidade protestante na América Latina, outras contribuições assumidas são, como já percebemos, o compromisso com a libertação, a solidariedade da Igreja com o pobre, a relação entre fé e práxis.

necessidade de uma práxis que leve a sério a situação histórica do ser humano.¹⁷⁷
 Desta perspectiva deriva uma teologia da missão caracterizada pela fé em ação.¹⁷⁸

A missão cristã, como *missio ad hominem*, deve manter sua integridade teológica e sua eficácia histórica. E o eixo praxeológico desta missão deve se realizar desde baixo, assumindo a condição humana em seu âmago, encarnando o sofrimento humano.

Além da contextualidade, não se torna tarefa difícil identificar outro conceito-chave da missiologia de Costas, o da integralidade ou da “missão integral da igreja”.¹⁷⁹ Em outras palavras, a *missio ad hominem* implica em uma ação missionária que tem referência em situações históricas, geográficas e culturais específicas, e se realiza em uma percepção da realidade humana de forma abrangente, que contempla o todo da vida humana.

E esta percepção é fruto da práxis engajada de Costas, o que torna mais densa a sua concepção acerca da integralidade da missão. Ele mesmo identifica esta relação:

Minha práxis política em Milwaukee nunca suplantou minha identidade pastoral e cristã. Antes bem, me levou a refletir criticamente sobre meu ministério e a natureza e missão da igreja, o que me permitiu descobrir o mundo dos pobres e oprimidos como referência fundamental do Evangelho. Cheguei a reconhecer que a missão cristã tinha não só dimensões pessoais, espirituais e culturais, como também sociais, econômicas e políticas. Isto implicava que objeto da missão não era a comunidade de fé, mas o mundo em sua complexidade e concretude, e que

¹⁷⁷ Esta perspectiva nos leva a afirmar que a distinção entre estas correntes teológicas não é uma questão de substância, mas de ênfase. A teologia da libertação enxerga o projeto de emancipação humana em seu eixo praxeológico, e por isso exorta a Igreja a desempenhar um papel mais ousado neste projeto. Já para a teologia evangelical a práxis tem uma dimensão mais ontológica, pois afeta diretamente a autenticidade e integridade da Igreja. Mesmo que a teologia da libertação não negue este segundo aspecto, ela é, no entanto, mais disposta a suspender essa preocupação caso o projeto de libertação humana requeira isso.

¹⁷⁸ Para Costas esta pastoral se realiza entre as exigências da fé e das contradições da história. Para a pastoral não basta a precisão teológica nem a clareza missiológica. A pastoral exige concretização, compromisso e transformação. (Cf. COSTAS, O. **Crecimiento y pastoral**. San José. CELEP, s.d., p. 1).

¹⁷⁹ O teólogo Luiz Longuini Neto destaca que Orlando Costas exerceu contribuição fundamental no surgimento da Teologia da Missão Integral da Igreja, pois “iniciou um frutífero processo na busca de uma missiologia contextual e integral” (LONGUINI NETO, L. op. cit. **O Novo Rosto da Missão**, p. 183). Na integralidade da missão de Costas, de maneira específica, e na Teologia da Missão Integral latino-americana, de forma geral, transparecem a escatologia de Jürgen Moltmann em sua *Teologia da Esperança*, a *Teologia da Palavra de Deus* de Karl Barth, e a *Teologia Secular* de Dietrich Bonhoeffer, além, claro, das teologias da Libertação. No entanto, pelas delimitações desta tese nos limitamos a evidenciar estas influências sem o devido aprofundamento, mas destacamos ser esta uma lacuna a ser explorada nos estudos sobre a teologia protestante latino-americana.

uma de minhas principais responsabilidades pastorais era mobilizar a igreja para uma práxis libertadora integral.¹⁸⁰

É nessa realidade humana integral e complexa que a Igreja é chamada a missionar. Não há outra forma de realizar a missão no mundo, senão na perspectiva da integralidade.

Dois fatores podem ser extraídos da teologia da missão integral de Costas. A primeira é que a integralidade da missão é o *locus* ideal para a superação das disparidades teológicas e eclesiais vigentes no ambiente religioso no continente.

Como afirmamos na introdução, o outro fator importante é que, segundo Costas, a missão da Igreja não é a mera comunicação da fé, mas a realidade em sua complexidade. Diante disso é fundamental que a teologia seja capaz de articular-se atenta ao cenário em que é produzida, e se revele aberta a uma perspectiva interdisciplinar de compreensão do humano.¹⁸¹

2.2.3.

O Conceito de Conversão

Orlando Costas denuncia que o termo conversão sofreu um grave sequestro semântico.¹⁸² Para ele, a recuperação de sentido da evangelização passa diretamente pela recuperação de sentido do que representa a conversão, um tema tão candente na pastoral na América Latina.¹⁸³

¹⁸⁰ COSTAS, O. **Teólogo en la Encrucijada**, p. 22: “Mi praxis política en Milwaukee nunca suplantó mi identidad pastoral y cristiana. Antes bien, me llevó a reflexionar críticamente sobre mi ministerio y la naturaleza y misión de la iglesia, lo que me permitió descubrir el mundo de los pobres y oprimidos como referencia fundamental del evangelio. Llegué a reconocer que la misión cristiana tenía no sólo dimensiones personales, espirituales y culturales, sino también sociales, económicas y políticas. Ello implicaba que le objeto de la misión no era la comunidad de fe, sino el mundo en su complejidad y concreción, y que una de mis principales responsabilidades pastorales era movilizar a la iglesia para una praxis liberadora integral”.

¹⁸¹ Esta temática será melhor explorada no capítulo seguinte.

¹⁸² Na teologia cristã, nos últimos séculos, percebe-se uma ausência de reflexões sistemáticas acerca da conversão. Isto repercutiu diretamente na práxis cristã, que testemunhou a irrupção de formas e conceitos diversos sobre o tema. Somente na metade do século XX que esta realidade foi alterada, principalmente graças à renovação teológica por que passaram as grandes confissões cristãs. Cf. HERRÁEZ, F. Conversão in TAMAYO-ACOSTA, J.J. **Diccionario de Conceptos Fundamentales do Cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999, pp. 135-136.

¹⁸³ O conceito de conversão no ambiente cristão latino-americano resulta em compreensões das mais variadas de acordo com as correntes teológicas que a articulam e os movimentos que a inserem como condição *sine qua non* para a adesão religiosa. Merece uma nota crítica que o Dicionário Brasileiro de Teologia, um projeto que representa a autonomia da teologia protestante

Nosso intento nesta seção é apresentar o conceito de conversão a partir de dois eixos: o eixo bíblico, aqui demarcado pela experiência do seguimento de Jesus, e o eixo contextual, especificamente no contexto latino-americano.

2.2.3.1.

Conversão na perspectiva do seguimento de Jesus

O imperativo da conversão está presente em toda a Escritura Sagrada. A raiz do termo é encontrada na literatura profética vinculada ao apelo feito a Israel para se converter dos seus pecados, para retornar à YHWH, e renovar seus votos.¹⁸⁴ YHWH estabelece uma aliança com Israel que é um ato de graça, expressão de amor imerecido em favor do povo hebreu. Este pacto interpela o povo à fidelidade na adoração e ao cumprimento da justiça na vida comunitária. A experiência de Deus se torna, então, uma questão de reação e gratidão, e não apenas uma obediência a preceitos religiosos.

A aliança insere, portanto, a conversão no âmbito do relacionamento, e pressupõe a liberdade humana. Como isto significa que ela deve ser vivida na experiência da ambiguidade da vida, o AT evidencia a pecaminosidade humana que gera a idolatria em troca da fidelidade a YHWH, e um ritualismo inócuo que se tornara biombo para a injustiça.

De maneira específica o pecado, no primeiro testamento, se revela no binômio injustiça-idolatria. Esta possibilidade põe na boca dos profetas veterotestamentários a exortação à conversão a YHWH.¹⁸⁵

no país, surpreendentemente não possui o verbete “conversão”. (Cf. FILHO, F. B. (org). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008).

¹⁸⁴ Costas dá ênfase ao verbo hebraico “shub”, que é usado como “regressar”, “voltar”, “restaurar” e aparece 150 vezes no AT. Com um sentido teológico ele é usado cerca de 120 vezes com a ideia de mudança de comportamento e um retorno a Yahweh. (Cf. COSTAS, O. **Conversion as a Complex Experience**, p. 251).

¹⁸⁵ Segundo Laubach, o judaísmo rabínico aceitou e desenvolveu a tradição do AT. Uma condição prévia a admissão à comunidade de Qunrã era a conversão, isto é, o voltar-se contra tudo quanto é mau, e voltar-se a lei de Moisés. Os membros da comunidade se chamavam “aqueles que se voltaram da transgressão” (Cf. Is 59.20), ou os “convertidos de Israel”. Os círculos helenísticos também conheciam, antes da era cristã, o conceito de conversão religiosa. Aquele que se volta a Yahweh recebe o perdão de seus pecados; não continua deliberadamente no pecado – pelo contrário, guarda os mandamentos de Deus (Cf. LAUBACH, F. *Conversão* in COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, pp. 416-418).

Em relação ao conceito de conversão no Novo Testamento, Costas realiza uma análise exegético-hermenêutica consistente dos termos bíblicos *epistrepho*, *metanoia* e *pisteuo*.¹⁸⁶ Estes termos e seus usos definem a conversão, primeiro, como uma mudança do estado de não-salvação (do autocentrismo) a Deus (e sua obra). Em segundo lugar, envolve uma mudança de mentalidade, o que implica na adoção de uma nova cosmovisão. Em terceiro lugar, implica em uma nova aliança, uma nova experiência de crença, e um novo compromisso de vida. Em quarto lugar, como o começo de uma nova jornada, a conversão carrega implicitamente a semente de novos recomeços. Em quinto lugar, a conversão está amparada no amor redentor de Deus revelado em Jesus Cristo e pelo testemunho do Espírito Santo.

Uma constatação acerca da experiência de conversão, em sua perspectiva neotestamentária, é que as experiências de crença, na esfera do encontro dos primeiros discípulos com Jesus de Nazaré, foram experiências de sentido, ou seja, a revelação fazia sentido para cada discípulo e discipula, e isto os levava a crença.

Assim, a experiência de fé, haurida do evento Cristo, não se expressa, em sua realidade última como adesão a um sistema de valores ligados a uma tradição cultural ou religiosa, a uma construção social geradora de identidade, ou de obediência, que pressupõe a fidelidade a uma instituição e seus postulados.

Os evangelhos acentuam esta experiência de fé como um convite ao encontro pessoal com o Cristo. É neste encontro que a fé é gestada, é ouvindo a sua voz que a fé é nutrida e é na resposta ao seu chamado que ela se faz realidade.¹⁸⁷

O início desta caminhada implica uma imersão em uma aventura escatológica onde os seguidores de Jesus são confrontados com novas decisões, novas alternativas de vida, novas realizações e novas promessas.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Por questões de delimitação da pesquisa, não vamos nos aprofundar nos resultados de sua análise, nos limitando apenas a registrar que, segundo ele, estes termos e seus usos nas Escrituras definem o conceito de conversão. Sua pesquisa pode ser encontrada em COSTAS, O. **Compromiso y Misión**, pp. 38-44; Id. **Conversion as a Complex Experience**, pp. 251-254.

¹⁸⁷ Id. **Conversion as a Complex Experience**, pp. 253. André Wénin acentua que “escolher a vontade de Deus (Mt 7.21) e renunciar ao pecado é essencial à vida, porque o endurecimento é estéril (Mt 12.41ss; Lc 13.1-9)” (Cf. WÉNIN, A. Conversão in LACOSTE, J. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004, p.458).

¹⁸⁸ O teólogo Alfonso Garcia Rubio corrobora com esta tese: “A atuação do amor de Deus convida e capacita à aceitação da Boa-nova, que é o Reino de Deus, e à vivência da conversão, entendida como arrependimento do mal realizado e como reorientação da vida em conformidade com a vontade de Deus. Assim, a resposta que o dom do Reino suscita consiste, com a conversão, na

Ao mesmo tempo em que segue em direção à concretização final do reino, esta peregrinação confronta cada discípulo e discípula com a necessidade de voltar permanentemente à experiência primeira. Esta não é um ponto estático, fixado em algum momento da história humana, mas um sinal que acompanha cada um que transita por esta estrada. Algo similar a instituição do tabernáculo no Antigo Testamento, ou a *anamnese* que o povo praticava com a celebração pascal: viver de novo, em qualquer ponto da peregrinação, a experiência da Páscoa.

Mas o chamado a conversão torna-se além de um convite, uma exigência. Ao passo em que é um convite a participar no projeto de uma nova humanidade que Deus realiza por meio de Jesus Cristo e do poder do Espírito Santo, se torna, também, uma exigência de compromisso total com Deus e com o próximo.¹⁸⁹

A conversão possui um traço peculiar, uma qualidade distintiva, um *ethical minimum*, que é o mandamento de amar a Deus e ao próximo. A partir daí se supõe que a conversão deve ser esvaziada de uma conotação de mera migração religiosa, e encharcada de maneira dinâmica e dialética na mensagem do reino de Deus.

O chamado a conversão pressupõe uma decisão. O evangelho representa o momento da graça de Deus, a oportunidade suprema para que homens e mulheres cheguem a um entendimento com seu Criador e descubram sua própria e verdadeira humanidade. Diante dele, não há lugar para a neutralidade.¹⁹⁰

Ao mesmo tempo em que o ser humano é capaz de acolher este convite de Jesus, é capaz também de rejeitá-lo, de experimentar o autofechamento, de

abertura e na entrega da pessoa, vividas na fé e na confiança: fé e confiança na vida, mesmo quando o futuro pareça fechado; fé e confiança na situações atuais que, mesmo quando muito negativas, não são a última possibilidade desse Deus, pois nele existe sempre um futuro aberto. [...] Colocar essa fé e confiança no Deus do Reino [...] faz parte do processo de conversão e deve ser acompanhada do seguimento de Jesus, como seu discípulo” (Cf. RUBIO, A.G. **O Encontro Com Jesus Cristo Vivo**. Um Ensaio de Cristologia para nossos dias. São Paulo: Paulinas 2003, p. 47).

¹⁸⁹ COSTAS, O. **Compromiso y Misión**, p. 38. Vale ressaltar a afirmação de Josef Blank de que o “conceito bíblico de conversão apresenta uma dimensão não apenas ética, mas também teológica, sendo essa a base daquela. Não se trata somente de elaborar as próprias falhas e os próprios pecados no âmbito pessoal e das relações para com os outros e de novo estabelecer a ordem. Trata-se fundamentalmente de chegar à correta auto-compreensão ‘diante de Deus’, porque do contrário a pessoa supervaloriza a própria situação e posição e, na medida em que se dá o caso, não é capaz de fazer justiça ao ‘próximo’” (BLANK, J. Conversão in EICHER, P. **Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia**. São Paulo: Paulus, 1993, p.121).

¹⁹⁰ COSTAS, O. **Compromiso y Misión**, p. 38.

entregar-se a si mesmo (Cf. Mt 11.20-24; Mc 10.17-22; Jo 1.10-12, 12.37, 15.24).¹⁹¹

Mas a conversão genuína ao evangelho do Reino de Deus implica em abertura total à palavra de Jesus, acolhida em fé, vivida em liberdade e esperança, e concretizada em gestos de amor solidário.¹⁹²

2.2.3.2.

Perspectiva contextual de Conversão

No ambiente conservador do protestantismo latino-americano, a conversão sempre foi entendida como uma experiência desencadeada pelo arrependimento, o novo nascimento e a santificação, o que gerava uma vivência marcada pelo individualismo, por um alto grau de subjetividade, e pela força da moral cristã. Como consequência, a conversão sempre foi vista como uma experiência extática e estática.

A primeira inferência teológica é o da conversão como um momento distinto, mas também um processo contínuo.¹⁹³ Mesmo sendo uma experiência individual, a conversão não ocorre de forma fechada e definitiva, ou seja, ao invés de se revelar uma experiência elcesiocêntrica estática e privativa, que tem seu início e fim na igreja local,¹⁹⁴ deve ser compreendida em sua dimensão histórica e processual. Mais do que uma meta onde se pode chegar, a conversão é um ponto de partida. Costas apresenta da seguinte forma este pressuposto:

O entendimento da conversão implica um papel criativo e crítico do convertido em seu ambiente social. Assim como o evangelho é filtrado por meio da situação histórico-social da pessoa, também a conversão deveria acontecer em formas que correspondam a essa realidade. Tal pessoa irá sempre enriquecer e avaliar

¹⁹¹ Para Martinho Lutero, quando a vontade de Deus não prevalece sobre o ser humano, ele se encontra *incurvatus in se*, ou seja, voltado para si mesmo de forma egoísta. (Cf. AULÉN, G. **A Fé Cristã**. São Paulo: ASTE. 2002, p. 218).

¹⁹² COSTAS, O. **Evangelización contextual**, p. 08.

¹⁹³ Costas compreende a conversão na imagem de um espiral, que expressa o dinamismo e continuidade na apropriação pessoal da fé e da libertação de uma subjetividade fechada.

¹⁹⁴ A práxis cristã protestante latino-americana é essencialmente eclesiocêntrica, ou seja, toda ação cristã, principalmente a evangelização, deve culminar no crescimento da igreja local, em termos numéricos. Orlando Costas não refuta o crescimento da igreja local, mas ressalta que o mesmo, corrigindo as deformações bíblico-teológicas presentes na práxis protestante no continente, deve ocorrer de forma integral (Id. Orlando. *Dimensiones del Crecimiento Integral de la Iglesia. Misión*, 1:2 (julio-septiembre). 1982, pp. 13-14). Estas questões em torno da relação entre evangelização e crescimento da Igreja serão retomadas no capítulo três.

criticamente sua cultura, consciência de classe, consciência de grupo e representações sociais. Se é verdade que o evangelho liberta para o serviço criativo na sociedade, não é menos verdade que torna a pessoa criticamente cônica da realidade do pecado e do mal. Isto leva os cristãos a compartilhar plenamente e participar de alegrias, esperanças, valores e lutas da vida de sua sociedade, mas ao mesmo tempo a manter uma distância crítica dessa sociedade, que os capacite a detectar qualquer forma de idolatria ou tentativa de se absolutizar determinada prática, pessoa, grupo, instituição ou visão.¹⁹⁵

Um ponto de conflito identificado por Costas é a distinção teológica entre conversão e santificação, presente nas teologias protestantes de corte conservador. Segundo ele, a santificação está implícita na conversão e vice-versa,¹⁹⁶ e a comprovação deste fato está na conversão como uma manifestação concreta de qualidade de vida, como verificação da autenticidade desta experiência. Costas defende a premissa de que uma teologia trinitária nos impede de cair em reducionismos antropológicos, comodismos comportamentais e em ilusões espirituais à medida que insiste na integralidade da vida e da fé como processos dialéticos determinantes na experiência cristã.

A espiritualidade que procede de tal compreensão é libertadora e transformadora. A conversão, a justificação pela fé e a santificação que se produzem como resultado de uma evangelização inspirada e fundamentada na presença do Deus trinitário e sua eterna comunhão serão também libertadoras e transformadoras. [...] Converter-se a Cristo será, portanto, experimentar uma mudança de mente, reorientar a vida em direção ao reino de Deus e sua justiça. Ser justificado pela fé em Cristo será apropriar-se da justiça de Deus revelada em Cristo, sendo declarado justo diante de Deus e sendo libertado para as obras de justiça. Finalmente, a santificação será o processo através do qual o Espírito torna cada

¹⁹⁵ COSTAS, O. **Liberating News**, pp. 118-119: “This understanding of conversion implies, further, both a creative and a critical role for the convert in his or her social milieu. As the gospel is filtered through a person’s sociohistorical situation, so conversion should arise in forms that correspond with his or her reality. Such a person will always enrich and critically evaluate his or her culture, class consciousness, and social representations. If it is true that the gospel frees one for creative service in society, it is no less true that it makes one critically aware of the reality of sin and devil. This leads Christians to fully share and participate in the joys and hopes, the value and life struggles of their society, and the same time to maintain a critical distance from their society, a distance that enables them to detect any form of idolatry or any attempt to absolutize a given practice, person, group, institution, or vision”.

¹⁹⁶ Costas defende não haver qualquer comprovação bíblica ou teológica para a distinção entre a conversão e a santificação que tem sido realizada na *Ordo Salutis* formulada pelas teologias protestantes tradicionais. A ordem exata varia de acordo com as diferentes tradições. A tradição reformada, por exemplo, inclui sete etapas (chamado, regeneração, fé, justificação, adoção, santificação e glorificação). A tradição luterana apresenta as suas sete: iluminação, fé, confissão, justificação, união mística, santificação e glorificação. A maioria das teologias que preferem utilizar este tipo de linguagem insiste em fases distintas de conversão e de santificação. Todos concordam, porém, que esta é mais uma maneira lógica de descrever o processo de salvação do que uma cronologia exata da mesma, embora também seja um fato que muitas vezes a impressão é de que a descrição é mesmo cronológica.

vez mais eficaz a consagração do crente para o serviço do reino de Deus na história.¹⁹⁷

A segunda inferência teológica é que a conversão, mesmo sendo uma experiência individual, deve ser concebida como uma experiência complexa,¹⁹⁸ que deve levar em conta os diversos aspectos da vida humana, e colocar o indivíduo numa relação dialética, ao invés de isolá-lo, com a realidade ao seu redor.

É possível afirmar que o contexto histórico-social desempenha um papel importante na conversão, pois esta não é algo que ocorre em um vácuo. Tem lugar em contextos sociais específicos. É preciso ter em mente a correspondência direta entre situação e contexto. As formas e manifestações da experiência de conversão podem variar de acordo com a situação de cada homem e mulher que realiza esta experiência, e estas estabelecem um diálogo com a liberdade humana.

Assim como o evangelho é lido e compreendido por meio da situação histórico-social de cada pessoa, a conversão também deve corresponder a essa realidade. Neste sentido, ela constitui uma ruptura e um novo compromisso com a sociedade, onde os que fizeram esta experiência assumem, no exercício de sua liberdade, um papel criativo e crítico em seu ambiente social. E esta inserção e atuação *hoje*, limitada e circunstancial, sempre aponta para uma vivência plena e irretocável *amanhã*.¹⁹⁹

¹⁹⁷ COSTAS, O. **Evangelización contextual**, p. 106: “La espiritualidad que procede de tal comprensión es liberadora y transformadora. La conversión, la justificación por la fe y la santificación que se producen como resultado de una evangelización inspirada y fundamentada en la presencia dinámica del Dios trinitario y su eterna comunión serán también liberadoras e transformadoras [...] Convertirse a Cristo será, pues, experimentar un cambio de mente, reorientar la vida en dirección al reino de Dios y su justicia. Ser justificado por la fe en Cristo será apropiarse de la justicia de Dios revelada en Cristo, habiendo sido declarado justo delante de Dios y liberado para hacer obras de justicia. Finalmente, la santificación será el proceso por medio del cual el Espíritu hace cada vez más eficaz la consagración del creyente para el servicio del reino de Dios en la historia”.

¹⁹⁸ Costas deixa claro seu interesse ao afirmar que sua proposta de resignificação do conceito de conversão é “es un intento de cuestionar la visión tradicional que de la conversión tienen los evangélicos conservadores [“the traditional evangelical view”], como si fuera un acontecimiento estático, que se realiza de una vez y para siempre, privado, transcultural y sin relación con el contexto. En sentido positivo, se trata de un esfuerzo constructivo por desarrollar una formulación de la doctrina cristiana de la conversión que sea más bíblica y más sólida teológica y socio-histórica”. (Cf. BONILLA, P. **Viaje de ida y vuelta**, p. 124).

¹⁹⁹ Moltmann articula esta perspectiva atual e futura da liberdade da fé cristã como participação no Espírito criador de Deus. Segundo ele, “a *liberdade*, enquanto poder do homem sobre objetos e sobre sujeitos, é uma *função da propriedade*. Liberdade, como comunhão de homens com homens, é uma *função social*. Liberdade, enquanto paixão pelo futuro, é uma *função criativa*. Em resumo, poder-se-ia dizer: a primeira diz respeito ao *ter*; a segunda, ao *ser*; a terceira, ao *dever*” (Cf. MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**, p. 220).

Sempre preocupado em desenvolver uma práxis relevante e engajada na realidade latino-americana, Costas identifica duas problemáticas que a tendência “conversionista” do protestantismo tem praticado e que devem ser revistas por intermédio de uma resignificação do conceito de conversão.

Mas a primeira problemática é a agressividade evangelizadora orientada para os “de fora”, que limita a conversão a um momento estanque, divorciado de qualquer exigência ética. Este problema se concentra na compreensão da conversão como uma decisão por Cristo, resultado de um sentimento de “pena” pelos pecados pessoais e uma consciência de dependência “religiosa” de Jesus.

Esta atitude promove a adesão religiosa, mas gera um ateísmo funcional, ou seja, permite a Igreja tratar com a questão da negação de Deus tão somente em relação aos que estão fora de sua comunhão, com os “não cristãos”, sem perceber que isto pode afetar também os cristãos. Costas defende que os cristãos que negam, em seus atos, a fé no Deus que exige amor, verdade e justiça daqueles que confessam seu nome²⁰⁰ são ateus práticos dentro da Igreja.²⁰¹

Como antídoto para este problema, acentua-se a perspectiva centrífuga da teologia da missão e da práxis evangelizadora, que responde ao princípio bíblico da Igreja “para os outros”, e possui, em sua dinâmica, uma dimensão centrípeta, ou seja, compreende a missão de forma bi-direcional. No serviço evangelizador ambos, evangelizador e evangelizado, devem abrir-se a mensagem libertadora. O imperativo da conversão deve se tornar uma prioridade missionária também para dentro da Igreja.²⁰²

²⁰⁰ COSTAS, O. **Compromiso y Misión**, p. 42.

²⁰¹ Segundo Costas as preocupações fundamentais de qualquer teologia produzida no que ele chama de “mundo dos dois terços” devem ser a opressão social, que ensurdece a Igreja em relação ao gemido dos oprimidos, e a alienação dos cristãos que experimentam esta incredulidade funcional. Cf. Id. *La Teología Evangelica en el Mundo de los dos Tercios*. **Boletín Teológico 28**. FTL. Diciembre, 1987.

²⁰² Neste sentido, o teólogo Mário de França Miranda ressalta que o NT exorta a vigilância: “Daí, também, a persistência dos apelos à conversão, já presentes ao longo de todo o Antigo Testamento, bem como na pregação aos gentios por parte dos primeiros missionários. Mas, igualmente, tais apelos são dirigidos às próprias comunidades cristãs, embora animadas pelo Espírito e participantes da Eucaristia” (Cf. MIRANDA, M. F. **A Salvação de Jesus Cristo**. A Doutrina da Graça. São Paulo: Loyola, 2004). As palavras de Torres Queiruga ilustram este fato. Segundo o teólogo espanhol, todas as religiões “podem passar por uma crise interna, e muitíssimas vezes, podem ficar expostas a terríveis confrontações externas. O que implica que, também elas não podem ficar sem mudança: têm que sujeitar-se a uma verdadeira conversão’, revisando suas atitudes e repensando seu legado” (Cf. QUEIRUGA, A.T. **Um Deus para Hoje**. São Paulo, Paulus, 2006, pp. 6-7).

Como consequência, uma segunda problemática é que esta agressividade evangelizadora resulta em uma acomodação confortável e menos ofensiva ao cristianismo formal e superficial. Os sintomas objetivos deste fato são percebidos quando o gozo, a alegria e a luminosidade do evangelho se desvanecem na vida dos discípulos e discípulas de Jesus, a consciência missional se debilita rapidamente e os compromissos vitais da fé se tornam mecanizados.

Uma das indagações centrais na temática da conversão deve ser: "para quê?" A opinião de Costas é que a conversão, como abertura a experiência salvífica, não objetiva oferecer uma série de "viagens emocionais", a assimilação de um corpo de doutrinas, e muito menos um recrutamento de homens e mulheres para a igreja, mas sim colocá-los a serviço da missão do reino de Deus.²⁰³

Estes homens e mulheres, portanto, podem estar dentro da Igreja, mas distantes do reino. Diante disso, para que o cristianismo contemporâneo “não se torne uma peça de museu, uma religião historicamente insignificante, um tema do passado, um esqueleto ou um clube sociorreligioso terá que reassumir a urgência de proclamar o nome de Jesus, a radicalidade do Reino e o chamado ao arrependimento e a fé”.²⁰⁴

Por fim, vale ressaltar que além do discipulado, ou o seguimento de Jesus, outro aspecto da conversão em sua dinâmica processual é o diálogo, baseado numa atitude de respeito e sensibilidade aos que pensam diferente e têm outras convicções.

Este diálogo, do ponto de vista cristão, começa com o silêncio, com a vontade de ouvir os “outros” e o “Grande Outro”, que muitas vezes fala através destes “outros”. Só ouvindo é que podemos falar, só nos tornando vulneráveis podemos compartilhar, só servindo poderemos dar testemunho de Jesus Cristo como a vida e a luz do mundo.²⁰⁵ Pelo Espírito, a conversão nos insere em uma comunidade dialogante preñe de compaixão, solidariedade e justiça, bases essenciais para o diálogo.

²⁰³ COSTAS, O. **Liberating News**, p. 117.

²⁰⁴ Id. **Compromiso y Misión**, p. 43: “no ha de reducirse a una pieza de museo, una religión históricamente insignificante, un tema del pasado, un esqueleto o un club socio-religioso, tendrá que reposar la urgencia de proclamar el nombre de Jesús, la radicalidad del reino de Dios y el llamado al arrepentimiento y la fe”.

²⁰⁵ Id. **Liberating News**, pp. 127-128.

2.2.4.

O Conceito de Salvação

Orlando Costas concebe a salvação como uma experiência “concreta e global, presente e futura, pessoal, social e cósmica, fruto da graça redentora de Jesus Cristo apropriada pela fé em seu nome, mediante o poder do Espírito Santo, e para a glória do Pai”.²⁰⁶

Assim como analisamos a conversão, o conceito de salvação será sistematizado a partir dos eixos bíblico e contextual. É importante elucidar que não se pode trabalhar o conceito de salvação sem fazer menção à condição de pecaminosidade do ser humano, por isso ambos serão abordados.

2.2.4.1.

Pecado e Salvação em perspectiva bíblica

Orlando Costas considera que o pecado na Bíblia não é um tema especulativo, mas se revela basicamente como uma violação nas relações. Neste sentido, o pecado se manifesta nas relações do indivíduo com o divino, com o seu próximo e com o meio ambiente. Assim, mais do que uma epistemologia, as Escrituras Sagradas apresentam-no como uma evidência.

A primeira evidência é a do pecado como rejeição ao reinado de Deus.²⁰⁷ Esta rejeição se dá, na perspectiva bíblica, pela desobediência ao Senhor da história.²⁰⁸ Para ele, a desobediência é uma aberta rebeldia à palavra de Deus. “Os que desobedecem fazem-se surdos, cauteriza-se-lhes a mente, negam-se a dialogar

²⁰⁶ Na elaboração desta seção vamos trabalhar com mais intensidade o texto apresentado por Costas no CLADE II. Cf. COSTAS, O. O pecado e a salvação na América Latina. **CLADE II - O presente, o futuro e a esperança cristã**. Que a América Latina Ouça a Voz de Deus. São Paulo: ABU, 1979, p. 122.

²⁰⁷ A lamentar o fato de que Costas, em toda a sua reflexão, desenvolve a temática do pecado na esfera pessoal e estrutural, mas dedica pouco espaço a questão do pecado original.

²⁰⁸ As narrativas bíblicas tratam deste aspecto na imagem do primeiro casal humano (Gn 3.1ss); de Caim (Gn 4.3ss); das nações em Babel (Gn 11.1-9); Sodoma e Gomorra (Gn 18.16ss); dos filhos de Jacó (Gn 37.2ss); os reis de Israel ou a própria nação; os judeus no tempo de Jesus; os filósofos em Atenas (At 17.16-36), entre outras.

com Deus. [...] Obstinam-se em si mesmos e obedecem seus próprios caprichos e vanglória; dão mais valor a criatura que ao Criador”.²⁰⁹

Esta desobediência e rejeição geram o estado de morte, que é a ausência da presença divina na vida humana. Rejeitar a Deus é rechaçar o seu amor, e o resultado é a solidão existencial e a absolutização do desejo.

Outras evidências do pecado na Bíblia são a injustiça e a alienação. Se a desobediência implica em rejeição ao senhorio de Deus, a injustiça significa o repúdio ao próximo. Pecado é, portanto, todo e qualquer ato injusto, que representa desprezo ao bem estar do próximo, que se manifesta como violação à dignidade humana e violência do ser humano pelo ser humano.

E esta injustiça se concretiza em alienação quando estranha o ser humano de si mesmo, deforma-o moralmente e o desvia de sua condição criatural primeira.²¹⁰

A terceira evidência do pecado é a incredulidade. Aqueles que rejeitam o reino de Deus e repudiam o seu próximo também são incapazes de crer em Deus. Assim, para ele, a fé mais do que uma questão intelectual, é ética. Se concretiza em compromisso verificado no cotidiano. Portanto, a incredulidade é a vivência de uma subjetividade fechada, é não-entrega ao outro, exatamente por causa de uma super concentração em si mesmo (vaidade), uma insensibilidade ao outro (egoísmo) e a prisão da razão (ignorância). Esta incredulidade alimenta as pretensões divinizadoras da vaidade humana, um “endeusamento do eu”.

Os profetas do Antigo Testamento condenavam a idolatria do povo de Israel, pois esta representava a não-confiança em YHWH. Desta forma, para seguir a YHWH era necessário fazer-se ateu, ou negar todo poder vital atribuído aos falsos deuses. Portanto,

O pecado, uma vez que é incredulidade, é também a negação prática da realidade divina; é a conclusão lógica da desobediência e da injustiça. Por isso, conduz a criatura a falsos deuses. A idolatria é o meio através do qual o homem projeta sua

²⁰⁹ COSTAS, O. **O pecado e a salvação na América Latina**, p. 107.

²¹⁰ O teólogo Alfonso Garcia Rubio apresentada a narrativa do pecado, segundo Gn 3, como paradigmático, ou seja, “todo pecado tem a mesma estrutura básica apresentada nesse relato. Quando o ser humano é chamado a escolher a orientação fundamental para a própria vida, não aceita o convite-interpelação de Deus, não coloca nele a sua confiança, mas opta pelo caminho da tola autosuficiência, rejeitando a relação dialógica com Deus e com os irmãos, bem como deturpando o relacionamento com a natureza. Tudo isto na tentativa de ocupar o lugar de Deus”. Cf. RUBIO, A.G. **Unidade na pluralidade**. O ser humano à luz da fé e da Reflexão Cristãs. São Paulo: Paulus, 2001, p. 625.

vanglória e manipula o seu próximo. É o auge de sua corrupção e de sua alienação.²¹¹

A desobediência, a injustiça e a incredulidade não são conceitos genéricos, mas, segundo a Bíblia, ações pessoais concretas.²¹² Retomando as conclusões do apóstolo Paulo, escrevendo aos Romanos (3.10-18), acerca da pecaminosidade humana, é possível atestar que o pecado se manifesta na vida cotidiana, é uma experiência pessoal.²¹³

Mas ainda que seja uma ação pessoal, na teologia bíblica, o pecado gera uma culpabilidade coletiva. A perspectiva bíblica de pessoa nunca é individualista, isolada dos outros. Pelo contrário, a esfera pessoal está intrinsecamente vinculada à coletiva. O ser humano adquire sua personalidade na sociedade, e toda ação pessoal afeta a comunidade. Assim, o pecado se revela na esfera pessoal e social, implica em culpa individual e em culpa solidária.

Por outro lado, o inverso também é verdadeiro. O pecado não é somente pessoal, mas também estrutural. A sociedade constitui uma completa rede de relações interpessoais. “O conjunto destas relações forma a personalidade da sociedade. A coletividade, uma vez que socializa as ações pessoais, gera ações próprias, fruto dos interesses do conjunto de suas relações”.²¹⁴

Assim, é possível afirmar que as estruturas também desobedecem a Deus, promovem a injustiça e se endeusam. E em decorrência disso, assim como o pecado pessoal repercute na coletividade, o pecado social afeta todos os indivíduos.

²¹¹ COSTAS, O. **O pecado e a salvação na América Latina**, p. 110.

²¹² Carlos Caldas acentua que as Escrituras falam da “realidade do pecado com suas tristes consequências de opressão (do homem pelo homem), alienação (do homem em relação a Deus, em relação a si mesmo e em relação ao seu ambiente) e escravidão (do homem a vícios, que basicamente expressam egoísmo e auto-suficiência)” (Cf. CALDAS, C. Salvação in FILHO. **Dicionário Brasileiro de Teologia**, p. 905).

²¹³ É importante ressaltar que Jesus percebe a pecado humano na interioridade do ser. Como afirma Sobrino “Jesus não compreende o pecado legalisticamente como transgressão da lei, mas interioriza sua realidade: o pecado já está dentro do coração do homem em sua intenção torcida, mesmo antes que apareça em seu comportamento exterior” (Cf. SOBRINO, J. **Cristologia a partir da América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 73).

²¹⁴ COSTAS, O. **O pecado e a salvação na América Latina**, p. 111.

2.2.4.2.

Sinais de salvação nas Escrituras

As Escrituras que revelam o pecado, como um conflito global, também apresentam a salvação como uma experiência radical e integral. E como não se pode falar de uma salvação meramente pessoal, porque isto deixaria intacto o pecado social, tampouco é possível falar exclusivamente em uma salvação pessoal, porque isto deixaria intacta a raiz social do pecado. “A salvação para ser verdadeiramente eficaz, tem de ser da ‘alma e do corpo, do indivíduo e da sociedade, da humanidade e de toda criação que geme a um só tempo’ (Rm 8.22)”.²¹⁵

A salvação significa obediência ao reino de Deus. Neste aspecto, ele tece uma crítica as teologias fundamentalistas que associam a obediência às condições para salvação e não ao seu conteúdo. Para ele, a obediência não é um meio pelo qual expressamos a fé no crucificado, mas é a própria fé em ação.²¹⁶

Outro aspecto atestado é o da salvação como justificação e libertação. A justiça não deve ser vista como um tema periférico na economia divina, mas uma questão central nas relações de Deus com a humanidade. A justiça de Deus é redentora por revelar-se no homem justo que, ao tomar o lugar dos injustos, foi feito justiça de Deus (2 Co 5.21). A justiça divina revelada nas Escrituras “justifica a todos os pecadores que confiam em Jesus Cristo, ordenando suas vidas e transformando suas relações com Deus pai, com seus semelhantes e com toda a natureza”.²¹⁷

O que se revela importante nesta perspectiva é que, ao contrário do corrente nas esferas conservadoras do protestantismo na América Latina, a salvação como justificação e libertação não se restringe a uma experiência pessoal, intimista. Assim como o pecado se revela na esfera pessoal e coletiva, o poder libertador de Deus é capaz de transformar tanto as pessoas como as estruturas.

²¹⁵ Id. Ibid.

²¹⁶ Ibid. pp. 112-113.

²¹⁷ Ibid. p. 114.

Salvação significa, neste sentido, a transformação de uma vida autocentrada para uma vida *outro-centrada*. Significa o compromisso total com uma vida de serviço.²¹⁸

Por fim, como o pecado alienou o ser humano também em relação a toda criação, a salvação promove a reconciliação e comunhão de toda a criação de Deus. Com base no hino cristológico paulino, podemos afirmar que todo universo encontra sua harmonia em Jesus Cristo (Cl 1.19,20). Ele não é só a força criadora de Deus, mas aquele que congrega, reintegra e reconstitui as criaturas à ordem cósmica.²¹⁹ Nele toda alienação humana é erradicada, através dele toda criação entra em comunhão com Deus, e todo aquele que acolhe a sua salvação se torna partícipe de sua missão.²²⁰

A reconciliação envolve uma experiência e uma promessa. Em Cristo, pela fé, o ser humano é reconciliado com Deus, com os outros seres humanos e com a natureza, e esta prefacia uma reconciliação plenificada, definitiva com toda a criação.²²¹ É exatamente a aderência a esta promessa que impele ao compromisso. Portanto, “a preocupação e o compromisso com uma vida mais humana, com uma sociedade mais justa e com um meio-ambiente [...] mais saudável não são alheios à experiência de salvação: são parte, parcela da salvação”.²²²

²¹⁸ Id. **The Church and Its Mision**, p.195.

²¹⁹ A teóloga mexicana Elza Tamez ressalta que “o primeiro sinal de vida é o redescobrimto da imagem de Deus na humanidade afogada pelo pecado, ali onde espreita a morte [...] O ser humano foi criado por Deus à sua imagem e semelhança para conviver, viver e dar vida. Somos criação de Deus e de uma mesma procedência” (TAMEZ, E. **Contra toda condenação**. A justificação pela fé, partindo dos excluídos. São Paulo: Paulus, 1995, p. 14).

²²⁰ Ignacio Ellacuría, mártir da América Latina, aponta como a imagem do Servo Sofredor pode nos ajudar e entender a nossa participação na missão libertadora de Deus. Para ele um Servo sofredor de Javé será o que for crucificado injustamente pelos pecados da humanidade, porque todos os crucificados formam uma só unidade, uma só realidade, ainda que tenha cabeça e tenha membros com funções distintas na unidade da expiação. (Cf. ELLACURÍA, I. **Conversión de la Iglesia al Reino de Dios**. San Salvador: UCA, 1985, p. 54).

²²¹ Mais uma vez convidamos Moltmann para este diálogo. Para ele, a força criadora de Deus, que gera libertação e promove a reconciliação, se revela na história. Assim, “pela fé abrem-se as inesgotáveis forças criadoras de Deus no homem. Fé, portanto, significa ser criativo com Deus e no seu Espírito. Crer leva a uma vida criativa e vivificante pelo amor lá onde reina a morte e onde os homens a ela se entregam resignadamente. Crer desperta confiança em possibilidades ainda não realizadas no homem, na própria pessoa e nos outros. Crer, por isso, significa ultrapassar os limites da realidade dada e determinada pelo passado e buscar as possibilidades de vida que não se realizaram” (Cf. MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral**. Petrópolis: Vozes, pp. 115-116).

²²² Id. **O pecado e a salvação na América Latina**, p. 116.

2.2.4.3.

Pecado e Salvação na América Latina

Fiéis aos princípios elementares que perpassam o método teológico de Orlando Costas, a saber, fidelidade ao dado revelado e sensibilidade ao contexto latino-americano, percebemos que o autor não concebe o conceito de pecado apenas como fenômeno psicossocial, como problema psicológico ou filosófico, e muito menos como tema religioso. Para elucidar este fato busca compreender a realidade do pecado e da salvação na América Latina desde dentro.²²³

No entender de Costas a América Latina é um continente gerado em pecado, pois desde a sua descoberta foi constituída como núcleo de exploração. As marcas psicoemocionais e socioculturais que formataram a realidade pessoal e o ambiente social latino-americano foram a dominação e a dependência.

Sem basear-se em um rigor científico, e sem pretender dar a última resposta sobre esta questão, traz a tona algumas contradições e ambiguidades que caracterizam o continente, e que podemos sistematizar em três aspectos.

O primeiro é que a América Latina ao mesmo tempo em que é gerada em pecado, também tem sido permeada por um discurso religioso sobre salvação. A imagem que espargue luz sobre esta contradição é a dos colonizadores que trazem a espada em uma mão e a cruz em outra. Ao mesmo tempo em que escravizam, anunciam uma salvação. Estabelecem uma relação de exploração e “ungem” os nativos com o evangelho da graça.

Este círculo doentio e alienante se perpetuou com a chegada dos novos colonizadores, de origem européia e norte-americana, que trouxeram o evangelho e um padrão cultural, a salvação e a imposição religiosa.

Assim, é possível afirmar que o nome de Cristo nunca soou estranho aos povos do continente, mas seu rosto tem sido desfigurado pela injustiça e opressão que, em grande parte, são praticadas em seu nome.

Em consequência deste primeiro aspecto, outra denúncia é que a América Latina é um continente formado e deformado pela cristandade. Com relação à

²²³ Neste específico, Costas corrobora com o pensamento apresentado na introdução de que a dificuldade na formatação de uma práxis cristã integral, na América Latina, tem como uma das causas o fato de tanto a teologia católica como a protestante deixarem para trás a história do continente no processo de evangelização.

formação do continente, nossas linguagens, nossos costumes, nossos valores e símbolos, nossas instituições e estilos de vida têm sido profundamente afetados por uma visão sociocultural que se inscreve diretamente na tradição cristã. “A maioria dos nossos habitantes tem sido batizados e se identificam como cristãos, ainda que o sejam apenas nominalmente. Palavras como ‘evangelho’, ‘pecado’, e ‘salvação’ são termos familiares para homens e mulheres latino-americanos”.²²⁴

Mas esta formação vem à reboque de uma religião desfigurada pela cultura e religiosidade dos colonizadores. Se as Escrituras desvelam que a fé cristã se constrói diante da presença iluminada e iluminadora do Espírito que nos vem pelo amor do Pai e graça do Cristo, e se expande sob diversas formas e cores na vida dos homens e mulheres, mas principalmente pela reivindicação de justiça, a religiosidade latino-americana se ergue por estruturas sociais, políticas e econômicas injustas; se processa mediante o prazer, o consumismo e totalitarismo religiosos.

Por fim, a América Latina é um continente sofrido, mas, ao mesmo tempo, um continente encharcado de esperança. À sua frente, os povos latino-americanos levam as marcas do pecado social e pessoal. São as ditaduras políticas e religiosas, a fome e a pobreza, a violência e as drogas, o analfabetismo, e tantos outros males. Mas, simultaneamente carrega uma esperança, um messianismo intrínseco, que pode ser sentida na cultura e nas artes, nas lutas ideológicas que parecem intermináveis, e até mesmo na prática de esportes.

Diante dos paradoxos e contradições presentes na realidade latino-americana, Costas interroga: Como evangelizar numa situação de pecado e salvação como da América Latina, um continente de “espada” e de “cruz”, tradicionalmente cristão, mas eticamente idólatra, sofrido mas esperançoso?²²⁵ Em resposta apresenta, mais uma vez, três perspectivas que podem direcionar a missão cristã no continente.

Uma mensagem de salvação que se pretende eficaz no ambiente latino-americano necessita, em primeiro lugar, superar as contradições históricas que têm caracterizado a proclamação do evangelho. A principal delas é de que não é possível anunciar as boas novas a um continente pobre e oprimido aliado a estruturas que negam a vida e consagram a injustiça.

²²⁴ Ibid. p. 119.

²²⁵ Ibid. p. 120.

Neste universo, a salvação nunca pode ser entendida na categoria jurídica de que pecadores são perdoados e justificados, mas reside na esfera do Encontro. Encontrar-se com Jesus Cristo e sua graça salvadora faz com que as vidas destruídas se restaurem, se reintegrem; os abandonados encontram o que lhes é necessário para viver; os doentes encontram o caminho da cura; os oprimidos alcançam dignidade; os desesperançados podem erguer os olhos; os ansiosos encontrem solicitude.

E, ainda, a mensagem de salvação demanda uma avaliação crítica dos conteúdos da práxis cristã. Costas demonstra sensibilidade ao identificar que a crítica, na esfera eclesial, nunca agrada, pois inquieta, assusta e ameaça. Mas ela é necessária, principalmente, para evitar que os movimentos se transformem em monumentos, as comunidades em guetos e o conteúdo anunciado em ideologias escravizantes.

Em relação aos temas de pecado e salvação, a reavaliação crítica se mostra ainda mais necessária, pois as comunidades cristãs precisam de permanente avaliação para diagnosticar sua espiritualidade e manter a constante novidade de sua proclamação. O serviço evangelizador deve sempre considerar a pecaminosidade humana não como um dado estático, mas uma dinâmica que revela formas e proporções distintas no decorrer da história. E a salvação, por seu turno, não é uma ideia e sim uma experiência; não é uma simples promessa futura, mas uma realidade dinâmica e presente. “O que o evangelho anuncia é uma salvação do passado, do presente e do futuro. Daí o fato de não poder ser tirado do contexto concreto dos evangelizados sem perder sua eficácia transformadora”.²²⁶

Diante disso, no capítulo seguinte, nosso desejo é diagnosticar este contexto concreto a partir dos horizontes de complexidade cultural, antropológica, sociopolítica e quais influxos os mesmos apresentam à práxis evangelizadora da Igreja.

²²⁶ Ibid., p. 122.