

3.

Horizontes de Complexidade na reflexão acerca da ação querigmática da Igreja

Apesar da maioria das comunidades protestantes na América Latina ser partidária da evangelização como elemento fundamental da missão da Igreja, grande parte é adversa à necessidade de se pensar teologicamente a evangelização, o que dá margem a um reducionismo antropológico e a uma série de equívocos metodológicos na práxis evangelizadora.

Em consequência, por um lado, a evangelização ainda subscreve uma prática proselitista, para os segmentos mais conservadores do protestantismo latino-americano, e por outro lado, está a serviço da validação de novas representações do ‘sagrado’ ou apropriações renovadas das tradições das religiões históricas.²²⁷

Diante disso, surge o questionamento acerca das motivações que impulsionam a Igreja ao serviço evangelizador. E ainda é possível e necessário argumentar acerca dos desafios que o atual contexto impõe a Igreja em missão.²²⁸

²²⁷ Apesar de não tratar especificamente do contexto latino-americano, mas abordar uma temática que é de âmbito mundial e por isso também tem atingido em cheio a religiosidade cristã no continente, uma obra relevante é HERVIEU-LÉGER, D. **O Peregrino e o Convertido. A religião em movimento**. Lisboa: Gradiva, 2005. Para a autora, “se a crença e a pertença já não se ‘agarram’, ou o fazem cada vez menos, uma a outra, é porque nenhuma instituição pode, de modo duradouro, num universo moderno caracterizado simultaneamente pela aceleração da mudança social e cultural e pela afirmação da autonomia do sujeito, prescrever aos indivíduos e à sociedade um código unificação de sentido, e ainda menos impor-lhes a autoridade de normas que daí são deduzidas” (p.56).

²²⁸ Entre as primeiras obras publicadas por Orlando Costas se encontra o livro “¿Que Significa Evangelizar Hoy?”. Este texto aborda a questão da evangelização no mundo contemporâneo sob três prismas. O evangelho possui uma orientação cristológica, já que anuncia a atividade libertadora de Cristo, em quem tem seu poder e autoridade; uma orientação eclesiológica, pois a Igreja é seu produto e seu arauto; e uma orientação ao humano, porque é este o destinatário da mensagem evangélica. No primeiro capítulo a ênfase recai sobre os fundamentos cristológicos da evangelização, e seu interesse é demonstrar que o Novo Testamento não reconhece uma evangelização monolítica, mas multifacetada. O segundo capítulo aborda o que concebe como o “hoje” da ação evangelizadora da Igreja. Neste sentido trabalha um conceito de mundo a partir de categorias antropológicas, e não cosmológicas. Se o primeiro capítulo é teológico, o segundo antropológico, o terceiro é desenvolvido em termos sociológicos. E nele Costas focaliza a

Uma das principais constatações acerca do serviço evangelizador no continente latino-americano é a de que, para comunicar as boas novas de salvação, é necessário superar os reducionismos e as falsas dicotomias e conceber a realidade em sua complexidade. A proposta deste capítulo é acentuar aspectos que evidenciem que a vigência destas no seio do cristianismo latino-americano se vê obstaculizada pelo dualismo antropológico, por um processo de alienação quanto a dimensão histórico-social do acolhimento da fé, pelas ambiguidades concernentes à noção de experiência salvífica e a vivência da fé em um horizonte (multi)cultural.²²⁹

Para isto pretendemos enfatizar os desafios à evangelização que podem ser percebidos a partir de uma leitura dos horizontes cultural, antropológico e sociocultural. O que se pode perceber é o prevalecimento de uma práxis desintegradora, que aliena o ser humano quanto a sua dualidade, exacerbada em um dualismo opressor e neurotizante que privilegia aspectos da vida humana e da realidade em detrimento de outros.

produção de uma resposta ao título da obra. Segundo ele, a Igreja latino-americana também sofre com o processo de dessacralização, e por isso a única coisa que lhe resta é redescobrir o caráter de serviço inerente a sua missão. É necessário também desconstruir qualquer noção de que existe uma metodologia absoluta no serviço evangelizador. Somente com o reconhecimento da temporalidade metodológica da evangelização é que se faz justiça ao caráter eterno e final do evangelho. No mesmo ano, Costas publicou o livro “Hacia una Teología de la Evangelización”. Este livro é fruto de projetos de pesquisa sob o tema missiologia evangélica latino-americana contextual, realizado quando Costas era docente no Sebila. O livro possui 18 capítulos, sendo que 7 deles são de autoria de Costas (Os outros autores que contribuíram com a obra foram os professores José Maria Abreu, Victorio Araya, Plutarco Bonilla, Richard Foulkes, Rubén Lorez, Osvaldo Mottes, Wilton Nelson e Juan Stam). Em síntese, três características norteiam estes escritos: a primeira é a necessidade de se pensar a evangelização teologicamente; a segunda é a necessidade de produção de uma teologia da evangelização em perspectiva ecumênica; e, por fim, em terceiro lugar apresenta a necessidade de se correlacionar a base bíblico-teológica da evangelização com o ambiente sociocultural em que a Igreja está inserida.

²²⁹ Cf. COSTAS, O. **The Church and Its Mission**, pp. 144-145. O teólogo José Miguez Bonino declara que o grande problema da igreja latina não consiste tanto na ausência de teologia, como muitos apregoam, nem em seus desvios, mas em seus “reducionismos”. Segundo ele, as constantes variações na teologia anglo-americana têm ocasionado uma séria redução teológica no que se refere à antropologia, a cristologia e a soteriologia. E juntamente com uma visão individualista, subjetivista e ahistórica da visão religiosa da modernidade, tem causado grandes deformações nas Igrejas no continente. Diante desse fato, Bonino declara que é necessário assumir uma perspectiva trinitária que amplie, enriqueça e aprofunde a própria compreensão cristológica, soteriológica e pneumatológica que está na raiz da tradição evangélica latino-americana (Cf. BONINO, J. **Rostos do Protestantismo Latino-americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 109).

3.1.

Horizonte de Complexidade Cultural

Como dito anteriormente, a teologia protestante elaborada a partir da segunda metade do século XX se esmerou em radiografar as distorções produzidas na práxis evangelizadora no continente.

Dentre as várias constatações se encontra a transmissão de um “evangelho cultural” por parte dos primeiros missionários protestantes. Este evangelho cultural tinha na conversão um processo de “ocidentalização” da cosmovisão dos povos latino-americanos. Em outras palavras, no raciocínio das missões que desembarcavam no continente havia uma íntima conexão entre protestantismo e civilização.²³⁰ E isto implicava na reinterpretação da experiência salvífica a partir de um horizonte contextual diverso da realidade dos receptores.

Além disso, Costas também ressalta que a modernidade enquanto, modelo explicativo de um importante momento histórico-cultural, impôs sobre a fé cristã um novo quadro interpretativo, e a conseqüente necessidade de ajustamento de seu discurso, ou seja, de uma linguagem que a tornasse compreensível ante os “novos” tempos, onde o conteúdo da fé perdeu sua plausibilidade. Apesar de não assumir a crise da modernidade como um fato concreto em seus escritos, já sinaliza para os desafios impostos à práxis cristã.

A cultura é compreendida por ele como uma realidade complexa. Não é estática, mas dinâmica. Está em constante transformação, portanto condicionada pelo avanço do tempo.

A cosmovisão, a linguagem, os costumes dos homens e mulheres são afetados por um grande número de variáveis que, por sua vez, são frutos de uma série de mutações contínuas e concomitantes por que passam as sociedades ao

²³⁰ O teólogo e historiador Arturo Piedra elucida mais esta questão ao afirmar que uma das razões que levaram as organizações missionárias a relacionar evangelização e civilização se deve ao conceito de que os latinos eram selvagens, depravados, “possuídos” por demônios, enquanto os missionários eram santos, uma comunidade de eleitos por Deus com uma consciência redentora com vistas a libertação dos nativos das garras do diabo. Ainda segundo ele, três eram os aspectos que levavam a este pensamento: em primeiro lugar um etnocentrismo anglo-saxão que considerava as culturas “não-ocidentais” como inferiores; a teologia que sustentava a razão de ser das instituições missionárias ajudou a criar a imagem dos latino-americanos como selvagens; e a convicção de que somente descrevendo-os assim é que conseguiriam que seus contemporâneos valorizassem seu trabalho. (Cf. PIEDRA, A. **Evangelização Protestante na América Latina**. Volume 1. São Leopoldo: Sinodal/CLAI, 2006, pp. 50-51).

redor do mundo.²³¹ A cultura, em sua dinamicidade, obriga os seres humanos a reavaliar, redefinir e modificar permanentemente sua escala de valores. Mas, ainda assim, a cultura é um poderoso motor criativo que unifica os povos ao mesmo tempo em que afirma a sua diversidade. Ao passo em que une, acentua a heterogeneidade revelando que as diferenças podem, e devem, se tornar fecundas.

Uma das afirmações centrais desta pesquisa é que a reflexão teológica acerca da ação evangelizadora desenvolvida por Orlando Costas tem a dupla proposta de diagnosticar e denunciar este quadro e, principalmente, reorientar o serviço evangelizador a partir de uma perspectiva contextual. Neste sentido, torna-se fundamental uma compreensão da realidade cultural onde esta tarefa se realiza.

3.1.1.

Cultura moderna e secularização

A secularização se encontra no âmago da história moderna, ainda que não tenha afetado as sociedades de maneira uniforme e homogênea. Significa, fundamentalmente, a libertação do homem e de seu pensamento de todas as explicações religiosas, metafísicas e sobrenaturais da realidade.²³²

Do ponto de vista sociológico, é um fenômeno caracterizado por uma série de mudanças socioculturais que culminam na racionalização e autonomização, baseada na inteligibilidade e normatização particulares, e em uma escala de valores morais agora marcados pela subjetivação.

²³¹ Sobre esta temática em relação a cultura, as palavras de Ciford Geertz são sempre valiosas. Segundo ele, cultura é: “um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (Cf. GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**, Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, p. 103).

²³² Sua etimologia tem origem na expressão *saeculum*, que traduz o termo grego utilizado para referir-se a “este mundo”, “esta era”. Assim esta ordem presente se contrapõe a ordem eterna manifesta na realidade divina. Neste sentido, surge como um processo histórico através do qual o mundo toma consciência de sua autonomia e emancipação em relação à dimensão religiosa da realidade. Cf. COSTAS, O. **Qué Significa Evangelizar Hoy**, p. 26. A reflexão de Orlando Costas acerca da secularização se alinha com a teologia pós-segunda guerra que a considera como resultado, em parte, do impacto da fé cristã que rejeita uma sacralização falsa e levanta a bandeira da liberdade e responsabilidade dos indivíduos. Ou seja, ele compreende a secularização, apesar de alguns senões, como desenvolvimento histórico positivo, pois a sociedade secular é a superação positiva da sociedade medieval. Não obstante o conceito ainda se mantém refém de variadas conotações, principalmente no âmbito religioso. Uma abordagem sobre o tema da secularização em perspectiva teológica pode ser encontrada em COX, H. **A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

Com a emancipação e laicização dos diferentes setores socioculturais, a secularização estabelece uma diferenciação entre o indivíduo, a família e a sociedade. Promove uma distinção entre os espaços sociais, que agora possuem um universo simbólico próprio; derruba a concepção monolítica de trabalho, pluralizando as funções do indivíduo.

Isto implica na validação de um pluralismo que acentua a convicção de que não existe uma verdade absoluta, unitária, totalitária, que estabeleça a perfeita harmonia de todo o universo. Existem muitas verdades e muitas maneiras de compreender estas verdades.

Neste sentido, fica patente a distinção entre secularização e secularismo. A secularização representa a emancipação sociocultural de sua dependência em relação à dimensão religiosa, sem, contudo, excluir o transcendente. Já o secularismo é, essencialmente, uma ideologia humanista que representa um conceito fechado de mundo, que parte do imperativo da negação da dimensão religiosa e a afirmação predominante do imanente com base na exclusão definitiva do transcendente. O secularismo revela a deturpação de um *status* legítimo da secularização enquanto processo de legitimação da abertura e liberdade do humano.

A secularização moderna representou um processo por meio do qual, a pessoa humana torna-se capaz de recuperar um sentido de missão no mundo, aceitando seu papel e responsabilidade na sociedade. Deste modo, a vida é plasmada por um chamado a criatividade, como um grande projeto para o qual os homens e mulheres necessitam ser livres. A secularização, pois, deve ser vista não apenas como um processo caracterizado pela libertação do mítico e do metafísico, mas também de toda situação social opressora.²³³

A ruptura com o sagrado aliado a um projeto de mundo governado pela ciência e pela razão instrumental alimentou o ideal de progresso de um mundo sem sombras, sem mistérios.²³⁴ Apesar de triunfar por bastante tempo, a segunda metade do século XIX revela que este ideal entra em decomposição.²³⁵

²³³ COSTAS, O. **Qué Significa Evangelizar Hoy**, p. 31.

²³⁴ Um dos maiores estudiosos da temática da secularização moderna é o sociólogo Peter Berger. Inspirado em Webber, Berger reconhece que a secularização realiza um importante processo de desalienação do ser humano. O nascimento do ser humano moderno sinaliza um novo tempo e uma nova forma de se viver neste mundo, sem a tutela da religião na vida privada e na vida pública. No entanto, Berger refuta o projeto utópico iluminista da razão como mola propulsora

3.1.2.

A autonomia da sociedade e do indivíduo

Um dos traços marcantes da modernidade é a virada antropológica que valida a emancipação do indivíduo outorgando-lhe um espaço privilegiado na reflexão filosófica. A utopia do progresso moderno apoiava-se no igualitarismo e no aperfeiçoamento do indivíduo.²³⁶ O grande projeto desta utopia estabelecia de antemão as normas gerais de comportamento sem as quais o progresso não seria possível (manutenção). A elas deviam ser conduzidos os rebeldes, os desajustados e os que teimavam em agir às margens da lei (escolhas cerceadas). Estes deveriam ser conduzidos à conversão, isto é, ao abandono de seus próprios projetos em favor de um projeto maior, preparado em outras instâncias, e correspondente à grande utopia do progresso.

O ser humano dos séculos XVIII e XIX é colocado diante de dois exclusivos caminhos: o da salvação, que corresponde à grande utopia do progresso, e o da perdição, o da antiutopia do progresso.

A mola propulsora deste progresso é a racionalidade tecno-científica. A modernidade ocidental desprezou o estatuto da experiência, e condicionou a linguagem racional e racionalizante como *locus* da plena realização do humano. Com isso projeta um humano capaz e autorizado a buscar e avaliar o que antes era apanágio do divino. Assim, a fé ancorada na religião cedeu espaço à fé ancorada no trabalho; a fé no transcendente cedeu lugar à fé no humano. Os “deuses”

para um mundo mais humano. Assim como Webber, reconhece que a modernidade não provê respostas para os problemas essenciais da vida humana. (Cf. BERGER, P.; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Petrópolis: Vozes, 2004).

²³⁵ Cf. TOURAINE, A. **Crítica a Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1999. Boa parte das críticas aos ideais modernos vem de Nietzsche. Para ele, a morte de Deus, representava a queda da formulação do Deus que a metafísica clássica ocidental construiu: o ser absoluto e supremo. O que ele queria dizer era que a ideia do Deus do cristianismo deveria morrer na consciência do ser humano enquanto mantenedor do sistema tradicional de valores. E que deveria ocupar o lugar de Deus era o próprio homem, ou melhor, um super-homem que liberto de Deus experimenta uma nova transcendência, um novo horizonte do sagrado. Aquele era um momento em que se buscavam novas formas de se pensar sobre Deus, que não fosse o encarceramento metafísico.

²³⁶ Segundo Simmel, a Modernidade enfatizou a individualidade ao afirmar a liberdade pessoal, a singularidade própria de cada pessoa e a auto-responsabilidade. Neste sentido, “o valor de cada indivíduo tem seu fundamento nele próprio, na sua auto-responsabilidade, com isso, no entanto, naquilo que tem em comum com todos”. (Cf. SIMMEL, G. O indivíduo e a liberdade in SOUZA, J.; OËLZE, B. **Simmel e a modernidade**. Brasília: UNB, 1998, p.112).

transcendentes foram substituídos pela ideologização moderna do trabalho, do progresso e do sucesso.²³⁷

Os grandes avivamentos protestantes constituíram-se no projeto religioso a serviço do grande projeto da utopia do progresso. E o mecanismo propulsor desse projeto religioso girava em torno dos entrelaçados conceitos de pecado (estar contra o projeto) e salvação (prêmio por se converter ao projeto).

Na expressão sociocultural, esta absolutização do Eu, gera várias impossibilidades, sendo as principais: o esgotamento do outro e a impossibilidade do amor. Mas não são apenas os humanos, entre si, as vítimas do individualismo.²³⁸

E, ainda, não pode ser deixado de lado à realidade do individualismo como sendo pecado.²³⁹ Pecado, em primeira instância, contra Deus por ser uma atitude de autossuficiência, autonomia e orgulho, mas também se processa em sua esfera pecaminosa como rejeição ao outro, como desprezo em relação ao mandamento do amor ao próximo, rejeitando-se assim o caráter fraternal da individualidade humana.²⁴⁰

²³⁷ Marcuse denuncia que este mundo projetado pela modernidade é um mundo “unidimensional”, por isso incapaz de realização plena da pessoa humana. Cf. MARCUSE, H. **A ideologia da sociedade industrial: o Homem unidimensional**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

²³⁸ Milton Santos chama a atenção para o fato de que nosso tempo tem sido caracterizado por uma ética de competitividade. Segundo ele, isso “justifica os individualismos arrebataadores e possessivos: individualismo na vida econômica (a maneira com as empresas batalham umas com as outras); o individualismo na ordem política (a maneira como os partidos frequentemente abandonam a ideia de política para se tornarem simplesmente eleitores); individualismos na ordem do território (as cidades brigando umas com as outras, as regiões reclamando soluções particularistas). Também na ordem social e individual são individualismo arrebataadores e possessivos, que acabam por constituir o outro como coisa. Comportamentos que justificam todo desrespeito às pessoas são, afinal, uma das bases da sociabilidade atual”. Cf. SANTOS, M. **Por uma outra globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 47.

²³⁹ Neste sentido, qualquer pessoa que deseja viver solitariamente, isolada de Deus e das demais criaturas, nega a sua própria humanidade. Sobre esta questão, ver, entre outros, WRIGHT, G. E. **Doutrina Bíblica do Homem na Sociedade**. São Paulo: Aste, 1966.

²⁴⁰ No campo da ecologia, por exemplo, o egoísmo ganancioso tem abusado da Terra em benefício próprio. O deslocamento da natureza da condição de organismo a metáfora do mundo máquina, experimentado pela modernidade, alcança seu auge na orientação individualista e utilitária da pós-modernidade. Não se nega que esta mudança teve sua valia para a civilização ocidental, principalmente em Descartes e Newton, porém a visão mecanicista da vida não demorou a revelar seus reducionismos. Quanto a isto, ver entre outros, CAPRA, F. **O Ponto de Mutação**. São Paulo: Cultrix, 2006. França Miranda ilustra bem esta questão: “Começamos pela atmosfera de desânimo e pessimismo deixada pelo desaparecimento do mito do progresso, que tanto embalou os sonhos de nossos antepassados e que, hoje, se vê desfeito pela tomada de consciência sobre os limites dos recursos naturais, sobre o mau uso da ciência e da técnica para finalidades destrutivas e, sobretudo, pela deteriorização do meio ambiente e da qualidade de vida nos países mais industrializados” (Cf. MIRANDA, M. F. **Um Homem Perplexo, o cristão na sociedade**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 13).

Dá a insistência de Costas, como percebemos no capítulo anterior, em asseverar que, em um momento cultural de afirmação da subjetividade, é premente a compreensão da conversão como elemento chave em uma hermenêutica de sentido. Torna-se imperativo indicar a recepção da mensagem cristã como um espaço de superação do dilema individualidade *versus* individualismo, por intermédio da compreensão da conversão como plenificação da experiência de humanização e de uma subjetividade aberta.

A conversão é, portanto, uma passagem de uma condição desumanizada e desumanizante a um projeto de vida humanizada e humanizante.²⁴¹

3.1.3.

A dessacralização do mundo

A secularização representa a autonomia da cultura e de setores da sociedade em relação ao monopólio religioso. A religião organizada é destituída de sua função ordenadora da realidade social e projetada ao âmbito privado, à subjetividade individual.²⁴² Com a expulsão da religião do espaço público, a consciência moderna dessacralizada produz um mundo autônomo e secularizado que não reconhece mais a necessidade de recurso ao transcendente.²⁴³ A natureza e o ser humano transformam-se em objetos de explicação racional-causal e de manipulação. A palavra de ordem é “desencantamento”.

A cultura moderna também não esconde seu desencanto para com a fé cristã, em sua vertente institucionalizada. Por isso inaugura um intenso processo de “destraditionalização” dos valores e costumes. Esta pode ser vista como uma dissolução das tradições, inclusive as dogmático-religiosas. Isso se dá através de um processo de flexibilidade, ou seja, uma reflexão crítica e pessoal radical, que

²⁴¹ Cf. COSTAS, O. **Conversion as a Complex Experience**, pp. 253.

²⁴² Segundo Peter Berger, a secularização não representou a negação total da religião, mas sua expulsão do espaço público. A modernidade extrai o mundo do dossel religioso nos níveis objetivo e macrosocial. (Cf. BERGER, P. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulus, 2004).

²⁴³ Cf. COSTAS, O. **La Iglesia y su Misión Evangelizadora**, pp. 75-82. Durkheim trabalha a dessacralização como elemento central no processo de secularização (Cf. DURKHEIN, E. **As Formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996). Mircea Eliade chama atenção, no entanto, de que seja qual for o grau de secularização do mundo, o religioso não pode ser totalmente abolido. (Cf. ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano – A Essência das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998).

põe à prova os conceitos e valores de acordo com sua validade. A flexibilidade gera um estado de dúvida permanente.²⁴⁴

Se voltamos os olhos para a sociedade pré-moderna, percebemos que a tradição de fé constituía o centro da vida eclesial, o que proporcionava sentido e segurança à comunidade. A modernidade caracterizou-se por uma reação paulatina a esta tradição, em nome da emancipação do humano e da centralidade da razão.

Não que a tradição seja totalmente descartada, mas o valor atribuído a ela é alterado. Com a flexibilidade, a tradição precisa agora ser justificada à luz de um novo conhecimento.

Numa sociedade marcada por um caráter “pós-tradicional”, parece que o único objetivo em se voltar às tradições, sejam elas sociais, culturais e religiosas (o que inclui a teologia) é em função de desconstruí-las em favor das exigências do presente e dos projetos futuros.

No ambiente teológico, por exemplo, um método teológico parece levar em conta os aspectos do passado, não por serem necessários, coerentes e verdadeiros, mas simplesmente se forem plausíveis perante a realidade atual. E a própria Igreja, neste contexto, tem sido vítima desta desertificação.

Diante deste novo e desafiador momento histórico, onde a pessoa humana é cada vez mais atribuída à capacidade de escolha a experiência de fé se torna determinante na evangelização cristã.

Costas faz questão de ressaltar que as boas novas evangélicas têm sempre algo novo, imediato e concreto a ser revelado ao fiel. E esta experiência dinâmica e intensa deve gerar nos homens e mulheres a confiança de que se tornam livres para julgar e agir, ou seja, se tornam sujeitos em sua relação com o divino.²⁴⁵ Em outras palavras, o encontro com aquele Outro não representou para os discípulos de Emaús o fim da jornada, a estagnação, mas o início de um novo movimento de

²⁴⁴ Antony Giddens argumenta sobre a existência de duas perspectivas quanto à flexibilidade. A primeira é a concepção de uma “monitoração reflexiva da ação”. Neste sentido, está presente em todas as sociedades, inclusive as tradicionais. Mas, com o advento da modernidade, a flexibilidade assume um caráter distinto, pois é introduzida na própria base da reprodução do sistema, de maneira que o pensamento e a ação estão refratados entre si. Deste modo, a rotinização do cotidiano não possui nenhuma conexão intrínseca com o passado, exceto para o que, de alguma forma, pode ser legitimado pelo conhecimento renovado. Assim, uma prática não pode ser sancionada por ser meramente tradicional, já que a tradição pode ser justificada somente à luz do conhecimento que, por sua vez, não pode ser autenticado pela tradição. (Cf. GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo:UNESP, 1991).

²⁴⁵ COSTAS, O. **Evangelización contextual**, p. 106

vida, onde novas escolhas deveriam ser feitas, e a noção de que seria na fluidez da vida que as palavras singelas e renovadoras daquele homem deveriam fazer sentido.

3.1.4.

A Recuperação do sentido de Deus neste novo contexto

Dentre os principais desafios no processo de transmissão da tradição, se encontra o discurso sobre Deus, que adquiriu, no pensamento ocidental, uma nuance baseada na noção geral de bem comum na religião e na filosofia, o que o afasta da revelação transmitida pelo próprio Jesus. Ademais, o retraimento da modernidade significa também a falência deste discurso sobre Deus.

Por um lado, a noção do Deus todo-poderoso, nos moldes apresentados em tempos anteriores, associou a religião cristã a uma série de atrocidades, por outro lado, a globalização gera uma acentuada tensão entre a particularidade da fé cristã e a diversidade das religiões.

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.

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 as ações de Deus na história. Refletir sobre o que Deus é em si, tornou-se mais relevante do que pensar o divino em sua relação com as pessoas.

E esta noção estabelece as representações de Deus que o pensamento ocidental se apoderaria, em um primeiro momento, e que hoje o cristianismo sente a necessidade de desprender-se.

Para Costas, o advento da modernidade, e sua consciência de historicidade, se chocam frontalmente com a ideia de Deus vigente.²⁴⁶ A modernidade

²⁴⁶ Ibid, pp. 20-24.

demonstra aversão pelo pensamento cristão desinteressado das realidades históricas, mas, por outro lado, reconhece que, ante a morte do Deus da tradição, é necessário trazer Deus de volta a história humana.²⁴⁷

Entretanto, esta linguagem dogmática elaborada dentro dos limites de uma racionalidade particular, ligada a uma época e sociedade específicas, a um tipo de civilização, a uma história e uma filosofia, apresenta-se envelhecida. Com isto deixa de ser compreendida, ou, até mesmo, é submetida a interpretações equivocadas, quando se depara com uma nova visão de mundo.

A saída então é tentar regenerar o dogma cristão desde sua fonte, buscando retomar a ideia de Deus que pode ser extraída do acontecimento revelador de Jesus. E é partindo deste pressuposto que temos testemunhado o nascimento de interpretações da revelação divina que partem da “lógica” da cruz, e com uma abertura a epistemologia moderna.

Mais do que uma refutação ao *status quo* da tradição da Igreja, ou apenas uma inculturação da fé aos desafios da modernidade, estas teologias se reconhecem herdeiras e continuadoras da tradição de fé em Jesus, e o que desejam é responder ao convite feito por Cristo, e acolher a boa nova onde ela realmente encontra sentido.²⁴⁸

A reflexão e o discurso sobre Deus, não podem, com o advento da modernidade, basilar-se em uma natureza externa, no cosmos, mas deve estar fundamentado na experiência humana. No conhecimento que o ser humano tem de si e dos outros. O ser humano não está mais interessado em ouvir acerca de Deus, mas deseja vê-lo e experimentá-lo.²⁴⁹

Diante disso, Costas alerta que a Igreja cristã tem uma oportunidade sem igual para interpretar o Evangelho, e tornar as grandes verdades da vida cristã reais para os homens e mulheres cujo palácio cultural orgulhoso desmoronou.

²⁴⁷ Em outras palavras, o que se impõe diante desta nova realidade, na perspectiva da fé cristã, é “compreender as relações de Deus com o mundo”. QUEIRUGA, A. **Um Deus para hoje**. São Paulo: Ed. Paulus, 1998, p. 13.

²⁴⁸ Cf. COSTAS, O. **Evangelización contextual**, pp. 51-52.

²⁴⁹ Id., **Qué Significa Evangelizar Hoy**, p. 41.

3.2.

Horizonte de Complexidade Antropológica

A práxis cristã que se quer relevante deve levar em conta o fato de que as questões centrais na problemática atual são de origem antropológica. Isto fica evidente quando nos referimos à ação evangelizadora no continente latino-americano, que se orienta por distorções antropológicas, alheando-se ao ensinamento bíblico acerca da natureza humana.²⁵⁰

A práxis evangelizadora se articula por intermédio de uma antropologia funcionalista, onde as mudanças sociais e as diferentes realidades socioculturais são interpretadas a partir da perspectiva de uma concepção tradicional de missão, condicionada e condicionante, ao invés de serem compreendidas como fenômenos sociais dinâmicos que interpelam a Igreja a uma avaliação permanente de sua teologia e do cumprimento de sua missão no mundo.²⁵¹

Em outras palavras, tem se baseado em um dualismo antropológico e se orientado por várias ambiguidades no tratamento do ser humano²⁵² e da sociedade.²⁵³

²⁵⁰ Cf. COSTAS, O. **The Church and Its Mission**, p. 144.

²⁵¹ Ibid, p. 146. A crítica de Costas se direciona ao chamado Movimento de Crescimento de Igrejas (MCI). Articulado pelo missionário norte-americano Donald McGavran, o movimento pensa uma missão unidimensional que visa exclusivamente o crescimento numérico da Igreja. Centrada em uma antropologia funcionalista e numa análise sociocultural refratária o MCI busca entender a realidade pura e simplesmente a partir dos fatores e métodos que contribuem ou impedem o crescimento da Igreja. Entendendo que o MCI exerceu grande influência sobre o trabalho missionário na América Latina, Costas argumenta que os crescimentos numérico e orgânico, em si mesmos, não são necessariamente indicação de que a Igreja está crescendo. Além disso, sem uma reflexão sobre a fé e sem uma efetiva encarnação nas esperanças e conflitos do mundo, estes podem ser impedidos ou pelo menos limitados por situações subumanas. Diante disso, a opção de fé constitui um mecanismo de fuga, como resultado de pressões sociais, do que um chamado genuíno a participar da ordem de vida proclamada no evangelho. Em tais circunstâncias, o crescimento da Igreja torna-se mutilação da missão e instrumento de alienação. O crescimento da Igreja é um sinal, não um instrumento da missão. Costas chama a atenção de que um sinal é algo que aponta para além de si para a missão de Deus cumprida na proclamação e na presença do reino. (Cf. COSTAS, O. **Christ Outside the Gate**, p. 53).

²⁵² Costas insiste que a categoria “humano” ainda traz no seu bojo o risco da abstração. Ele prefere falar do homem e da mulher. Da mesma forma alerta para o risco generalizante da expressão “contemporâneo”. Por isso, critica os modelos pastorais que trabalham com estereótipos generalizantes como “homens e mulheres contemporâneos”. Para ele, os seres humanos não existem em abstrato. Por isso não podemos falar em homens e mulheres contemporâneos, mas mulheres e homens em situações contemporâneas concretas. (Cf. COSTAS, O. **Evangelización contextual**, p. 19).

²⁵³ Este tem sido um dos principais problemas presentes na práxis pastoral protestante na América Latina que deixa de levar em conta as questões sociais concretas e circunstanciais daqueles a quem é chamada a servir. Com isso ocorre o anúncio de um evangelho abstrato para uma pessoa abstrata

O anúncio do evento Cristo não é um fim em si mesmo. Ele possui um objetivo específico. É verdade que na sua proclamação a Igreja glorifica a Deus, mas é fundamental a compreensão de que é através deste anúncio que homens e mulheres chegam ao conhecimento da salvação, e é por meio desta que o milagre da nova criação acontece. E uma das dimensões da nova criação é a humanização.

Na perspectiva bíblica, a humanização não é um resultado indireto da atividade redentora de Cristo. O novo nascimento não se restringe a uma dimensão espiritual, na (re)descoberta de um mundo interior. É uma reorientação completa, na qual o ser humano é integralmente transformado.

A questão da humanização implica a graça de se viver uma vida digna da vocação cristã, de ser coerente com as reivindicações do evangelho.²⁵⁴

Portanto, a missão cristã, em uma primeira instância, possui um caráter pessoal. Ela não trata com pessoas abstratas, dicotomizadas, idealizadas por esquemas teóricos e conceituais. Por isso, é imprescindível uma análise do ser humano não apenas à luz de seu passado, mas de seu presente; não como ser abstrato, mas como ser atuante; não simplesmente como unidade homogênea, mas em sua complexidade.²⁵⁵

A missão está preocupada com o mundo em seu propósito antropológico – o mundo do homem. O homem é um ser histórico, não uma abstração. Dizer que a missão é voltada para o homem é, por conseguinte, referir-se a uma tarefa que se deve concentrar em situações concretas. A missão não deve procurar pelo homem no mundo das ideias, e sim no mundo da ação.²⁵⁶

Mas a missão em seu caráter pessoal não está desvinculada da história e da sociedade, ou seja, deve entender os indivíduos como parte e parcela do mundo. Desta forma, concebe o sofrimento humano como fruto da fragilidade e ambiguidade humana, mas também como resultado da precariedade da realidade

que vive em uma condição também abstrata. (COSTAS, O. Evangelism in a Latin American Context. **Evangelical Review of Theology**. Volume 3, Number 1 – April, 1979, pp. 66-67).

²⁵⁴ Id. **The Church and Its Mission**, p. 195.

²⁵⁵ No ano de 1975, foi publicada na Costa Rica uma coletânea de seus ensaios, escritos de 1972 a 1974, que versavam sobre o protestantismo latino-americano. Em um dos ensaios intitulado “Hacia una Pastoral Evangelica para El Hombre Latinoamericano” esta questão é refletida de forma concreta e objetiva.

²⁵⁶ Ibid, p. 3,4: “Mission is concerned with the world in its anthropological purport – man’s world. But man is a historical being, not an abstraction. To say that mission is oriented toward man is therefore to refer to a task must concentrate on concrete situations. It must not look for man in the world of ideas but of action”.

sociocultural. Assim somos parte de um mundo de pecadores e de vítimas do pecado.

E a estes homens e mulheres alienados de si mesmo, do mundo criado por Deus, e da comunhão com o divino, o Espírito Santo torna acessível à mensagem do reino. O Espírito possibilita que o ser humano ouça a voz de Deus, pessoal e coletivamente, e reaja a seu chamado na consciência individual e na experiência comunitária.

E isto demanda uma práxis baseada em uma antropologia integrada, pois revela que a evangelização cristã deve prover uma interpelação integral e integralizante do humano.

3.2.1.

A dignidade da pessoa humana

A pessoa humana é o centro de toda ação cristã e a destinatária da tarefa evangelizadora da Igreja. A herança cristã, oriunda do Antigo e do Novo Testamento, sinaliza para o valor da pessoa como criação de Deus. Por um lado ela é parte integrante de todo o universo criado, mas é, por outro lado, peculiarmente diferente de toda criação. E para precisar esta peculiaridade a teologia cristã acentua o conceito filosófico de “pessoa” e seus constituintes antropológicos.

A primeira característica acentuada é a dignidade da pessoa humana. Deus dignifica o ser humano de forma sublime por tê-lo criado à sua imagem. A narrativa da criação acentua a dignidade humana como um dom, não como um direito adquirido.

Como imagem de Deus, o humano é criado para uma existência dialógica, capaz de relacionar-se com Deus, de viver em comunhão com ele, de ser seu parceiro na harmonização do universo e de suas relações. A relação do ser humano com o universo criado deve ser de responsabilidade e não de arbitrariedade. Enquanto mordomo da criação, é responsável diante de Deus e de toda a criação pelo emprego correto dos recursos naturais, pelo seu próprio desenvolvimento de forma sustentável e pela preservação dos demais seres vivos.

Assim, a dignidade humana tem sua realização primeira na condição de criatura de Deus, e não no desejo de ser como Deus. Isto lança por terra todo

projeto de autoadoração ou autodivinização seja no âmbito da pessoa ou das instituições. No seu ser bem como na sua existência o ser humano depende diretamente de Deus.

Deste modo, é possível relacionar a graça com a dignidade humana. Ambas remetem-nos a Deus de onde procedem, pois é nele que encontram a sua fonte já revelada na criação, e reafirmada na re-criação contínua dos homens e mulheres. Mas, como consequência, ambos estão relacionados também a criação inteira, pois é nela, em seu curso na história humana, que a pessoa humana percebe a graça e a dignidade.

Aprofundando esta relação, é possível afirmar que a graça de Deus e a dignidade humana são realidades em total consonância, e por isso inseparáveis. É impossível experimentar a graça de Deus sem que esta conduza a vivência da dignidade humana. Por outro lado, em contextos e espaços onde a dignidade humana é violada, há ausência da graça de Deus; e onde a dignidade humana é celebrada, este é um espaço onde a graça de Deus, de alguma forma, se revela.²⁵⁷

Mas a narrativa da criação também aponta a condição de rejeição deste projeto ideal.²⁵⁸ É também na condição de pessoa que podemos contemplar as derivações da aproximação/afastamento de Deus. O ser humano foi criado para ser livre, e nessa liberdade criar sua própria história através do exercício da vocação como administrador da terra. Mas a presença do pecado tem impedido que ele realize esta tarefa plena e satisfatoriamente.

O pecado, como dito no primeiro capítulo, se concretiza em alienação quando estranha o ser humano de si mesmo, deforma-o moralmente e o desvia de sua condição criatural primeira. A condição de pecado faz desaparecer a meta

²⁵⁷ COSTAS, O. **Qué Significa Evangelizar Hoy**, p. 39.

²⁵⁸ Em síntese, uma análise concisa da teologia da criação deve partir do pressuposto que o relato da criação não se preocupa somente em descrever a origem das coisas mas também em trazer a tona o sentido da criação e dos desígnios de Deus para a vida humana. Gn 1 não descreve somente como Deus trouxe a existência todas as coisas, mas como as separou, ordenou e adornou, culminando com a sua própria imagem e semelhança no ser humano. Assim como o relato de Gn 2 demonstra a estruturação humana e social do homem, culminando com sua “desumanização” como consequência do auto-fechamento. Realçando essa ideia, o teólogo Johannes Blauw esboça os primeiros capítulos de Gênesis da seguinte forma: “No princípio criou Deus os céus e a terra. Toda criação foi instituída com base no homem e para o homem (Gn1). Por conseguinte, o centro da criação é o homem (Gn2), mas ele usa mal esta centralidade e não compreende a sua responsabilidade (Gn3). Inicia-se então a culposa alienação de Deus, que assume proporções ainda mais catastróficas e que se faz sentir em toda criação (Gn4-6). O juízo não pode, então, deixar de vir (Gn7-8), mas após este juízo, e através dele, Deus ainda permanece fiel a sua criação e ao homem (Gn8-9)” (Cf. BLAUW, J. **A Natureza Missionária da Igreja**. São Paulo: ASTE, 1966, pp. 18,19).

original do homem criado à imagem e semelhança de Deus (viver para a eternidade), faz dissipar o sentido profundo dessa vida eterna (servir aos semelhantes em amor) e faz com que perca a confiança e segurança com que foi dotado na criação.²⁵⁹

Acolher a experiência salvífica é, portanto, experienciar a plenitude do humano, que transcende em Deus, plenitude da vida e em quem se pode desfrutar da “vida em abundância”. Desta forma, a evangelização deve superar a tendência de reificação do humano, que deve ser compreendido não como “um ‘objeto evangelizável’, uma alma a quem temos que resgatar (‘pescar’) para colocá-la no fortim, de tal maneira que se continue a encher a ‘arca’ e se acelere o fim: ele é uma pessoa!”.²⁶⁰

O evangelho é, portanto, básica e essencialmente um grito de liberdade. Por intermédio dele a pessoa humana é capaz de recuperar sua dignidade. O evangelho é capaz de reorientar a pessoa humana à sua verdadeira humanidade, e reconduzi-lo no caminho da criatividade. No amor-serviço revelado em Jesus Cristo, sendo ele o paradigma verdadeiro da pessoa humana, o ser humano é capaz de vislumbrar o que é e o que deveria ser. É nele que descobrimos nossa vocação humana e somos capazes de aceitar nossa responsabilidade para com o mundo ao nosso redor. É essa história e humanidade de Jesus, esse compromisso absoluto com o ser humano que nos serve de critério de verificação de uma pastoral orientada diretamente para a pessoa humana.²⁶¹

É importante reafirmar que

O compromisso redentor de Deus com a humanidade não é um conceito abstrato mas uma realidade histórica. Esta é a única perspectiva através da qual podemos entender Jesus de Nazaré. Ele é *Emmanuel*, Deus conosco, Deus feito homem (e especificamente um judeu), e se identificou com os sofrimentos e aflições dos

²⁵⁹ COSTAS, O. **O pecado e a salvação na América Latina**, p. 108. Em detrimento ao afastamento de Deus, cristalizado na condição de perdição sem alternativa humana possível, a história humana é a história da salvação. O que fica patente na narrativa do Gênesis é que as mesmas palavras que pronunciaram a maldição da aliança da criação inauguram a aliança da redenção. E na medida em que o homem progride em sua relação com Deus, tais palavras vão tomando forma salvífica na vida e na mente do povo. Para uma análise bíblica mais aprofundada da história da salvação no Antigo Testamento, ver, entre outros, GALBIATI, E. **A História da Salvação no Antigo Testamento**. Petrópolis:Vozes, 1988; ROBERTSON, P. **O Cristo dos Pactos**. Campinas:LPC, 1997; VAN GRONINGEN, G. **Revelação Messiânica do Antigo Testamento**. Campinas: LPC, 1995.

²⁶⁰ COSTAS, O. **El Protestantismo en la America Latina Hoy**, p. 83: “un “objeto evangelizable”, un alma a quien tenemos que rescatar (“pescar”): ¡él es una persona!”.

²⁶¹ Ibid, pp. 86-87.

homens e mulheres para redimi-los [...] Portanto a redenção deve se manifestar também na situação humana concreta.²⁶²

O chamado a uma experiência de fé é, pois, um chamado ao arrependimento de nossa alienação e fuga da responsabilidade para com a mordomia da terra e de seus habitantes. É assumir o lugar que é nosso na edificação de novos homens e mulheres e de uma nova sociedade.

A pessoa humana é digna porque foi criada para ser companheira de Deus. Sua necessidade do outro não é senão a sua necessidade intrínseca do Outro. Todo seu anseio consciente por uma experiência comunitária é expressão de uma busca inconsciente por essa comunhão rompida. E o evangelho é, portanto, a resposta de Deus a este anseio, porque anuncia a encarnação deste próximo esperado e desejado que se identifica com o ser humano no nível mais profundo de sua existência.²⁶³

A teologia cristã, portanto, valoriza a dignidade da pessoa humana, pois sem ser pessoa é impossível ser cristão. A evangelização é, portanto, identificação com o ser humano, na totalidade de sua experiência humana. Não é possível realizar o serviço evangelizador baseado em um dualismo antropológico e teológico, já que o evangelho possui uma visão ampla e integral da pessoa humana, e por isso possui uma exigência temporal, humana e social e implica um compromisso pessoal, político e cultural.

Os cristãos não podem se separar, alienar-se em relação à realidade concreta, mas devem assumi-la em todas as suas dimensões, como uma responsabilidade propriamente sua.²⁶⁴

O verdadeiro humano saído das cavernas das aparências contempla-se por completo sob a luz da realidade, se atreve a olhar a realidade de frente. A partir

²⁶² Cf. COSTAS, O. Una Estrategia para las Misiones Del Tercer Mundo. *Misión*, 7, n.º. 1, marzo de 1988, p. 21: “el compromiso redentor de Dios con la humanidad no es un concepto abstrato sino una realidad histórica. Esta es la única perspectiva desde la que se puede entender a Jesús de Nazaret. El es *Emmanuel*, Dios con nosotros, Dios hecho hombre (y específicamente un judío), y se identificó con los sufrimientos y aflicciones de los hombres y mujeres para redimirlos [...] por lo tanto, la redención debe manifestarse también en la situación humana concreta”.

²⁶³ Id. *Que Significa Evangelizar Hoy*, pp. 38-39.

²⁶⁴ Id. *Hacia una Teología de La Evangelización*, p. 187. O teólogo José Ignacio González-Faus acentua a relação entre a imagem de Deus e a dignidade da pessoa humana, e acentua outro componente importante. Segundo ele, esta relação possui um componente de reconhecimento de grandeza e mistério absoluto no outro, e isto demanda uma atitude de respeito que impede a condenação radical e proíbe a manipulação. (Cf. GONZÁLES-FAUS, J. *Proyecto de Hermano*. Santander: Sal Terrae, 1987, p. 100). Isto nos desafia a fazer a experiência de Deus no sujeito, mas também a reconhecer a dignidade humana, e, portanto, a graça de Deus no outro.

daí sua peregrinação é em direção à sua essência, à sua verdadeira humanidade. Não existem máscaras, projeções lúdicas de um mundo irreal, não existe escravidão emocional, e sim aceitação, tolerância, altruísmo e equilíbrio. Ao buscar o real, o indivíduo se dispõe a encarar as variações, positivas ou negativas, que a realidade pode lhe oferecer.²⁶⁵

3.2.2.

A pessoa humana e a dinâmica da existência

Ao contrário da concepção especulativa de pessoa elaborada no ambiente cultural helênico, marcadamente orientado em uma perspectiva estática, fragmentada e abstrata, a tradição bíblica judaica interpreta o ser humano em uma perspectiva histórica e relacional.

Uma primeira inferência contida nesta dinâmica em que se realiza a existência humana é que toda pessoa humana é um ser em mutação. Se é verdade que a humanidade encontra seu significado na pessoa concreta situada historicamente, é também verdade que ela pressupõe a mutabilidade. A vida humana é um processo de mudanças constantes. Somos outros a cada instante.²⁶⁶

A pessoa humana não nasce como pessoa constituída, definida, mas como pessoa em potencial, que vai se construindo, que está em processo de realização, de vir-a-ser.²⁶⁷ Como um ser marcado pela temporalidade, o ser humano é um ser ex-tático, sempre aberto ao novo, ao futuro.

Neste processo mudam as perguntas que o ser humano faz a si mesmo acerca de sua vida e destino. As considerações metafísicas têm cedido espaço as questões concretas sobre a existência humana.²⁶⁸

Em termos práticos, o risco que deve ser evitado, em se tratando de uma teologia da evangelização, é o da generalização. Se é verdade que a mudança é uma marca essencial do ser humano, não é verdade que todos mudam da mesma forma, em uma mesma intensidade e dinâmica. E os reflexos desta mudança, que

²⁶⁵ Henrique Dussel afirma que a dignidade humana pode ser descoberta também pela negatividade. Neste âmbito ela é uma conquista. Vai sendo erigida como um processo, um movimento de dignificação (Cf. DUSSEL, H. **Dignidade, Negación y Reconocimiento de un contexto de liberación**. Concilium 300, 2003, pp. 281-294).

²⁶⁶ COSTAS, O. **Hacia una Teología de la Evangelización**, p. 225.

²⁶⁷ Cf. HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2003.

²⁶⁸ COSTAS, O. **Qué Significa Evangelizar Hoy**, p. 25.

começa no interior da pessoa humana, mas que se revela nas suas relações, acentuam algumas disparidades.

Neste sentido é possível falar da existência humana, de forma concreta, e em termos de heterogeneidade. Esta se evidencia, em primeiro lugar, pelo condicionamento histórico, já que nem todos os homens e mulheres se encontram em igual situação. Enquanto alguns vivem imersos em um contexto pós-moderno, boa parcela da humanidade ainda se encontra em um contexto pré-moderno de existência. Esta realidade conspira com o ideal de progresso da humanidade e afeta em cheio as aspirações de uniformização na práxis cristã.

Além disso, outra marca é a situação socioeconômica. Mesmo em tempos de globalização, a distância entre a riqueza econômica e o desenvolvimento social de uma parcela do mundo e a pobreza e subdesenvolvimento de outra grande parcela denuncia o fracasso na concepção moderna de que os avanços científicos e tecnológicos seriam a matriz do progresso socioeconômico do mundo. Na verdade, a segregação racial, econômica, intelectual, religiosa e social expõe as vísceras de um mundo marcadamente desigual.²⁶⁹

Outra inferência acerca da dinâmica da existência da pessoa humana é de que a sua constituição se dá na compreensão da dinâmica entre as perspectivas da interioridade (imanência) e de abertura (transcendência).

No âmbito da interioridade, a pessoa humana é definida, primordialmente, por sua autonomia, liberdade e autorrealização. A autonomia, na dimensão ontológica do ser, afirma a dignidade humana na medida em que acena para um humano que não pode ser definido como um bem a ser possuído por outra pessoa, por uma instituição, sistema ou religião. Neste sentido é que se dá a experiência de autopossessão e autorrealização, do caminho para a maturidade no desenvolvimento da pessoa não apenas na relação com os outros, como parece ser a prioridade do discurso religioso cristão, mas no aperfeiçoamento e na valorização de sua identidade pessoal.

Outro aspecto da interioridade é a liberdade. A vocação primeira do ser humano, criado a imagem e semelhança de Deus, é a de ser livre. A pessoa e obra de Jesus Cristo se revelam basicamente em função da liberdade humana. Criação e redenção acentuam a liberdade como aspecto essencial da existência humana. É

²⁶⁹ Ibid, p. 26.

no exercício pleno da liberdade que a pessoa humana é interpelada para o exercício de sua responsabilidade. A pessoa humana não é livre para escolher o que pode acontecer com ela, mas é livre para responder ao que acontece. Portanto, qualquer situação em que a liberdade humana é cerceada, ali se manifesta uma experiência de desumanização.

Por fim, a interioridade humana se expressa também na autorrealização. Viver todo tempo, o tempo todo, em função do outro pode acarretar um processo de desumanização. Antes de ser uma experiência de realização comunitária, o evangelho revela a graça de Deus como uma experiência de autorrealização da pessoa humana. Exatamente para resistir a uma relacionalidade utilitária, que Jesus desafia os seus seguidores a amarem o próximo como a si mesmos.

Portanto, cada pessoa é um sujeito concreto, único, distinto, irrepitível. Mas isto por si só é insuficiente para a constituição da pessoa humana, pois sua existência está diretamente relacionada com o outro, não pode subsistir sem o outro. Vida só existe no plural. Deste modo é na interação dinâmica e necessária entre as duas dimensões da existência que se dá a constituição da pessoa.²⁷⁰ É na abertura a Deus, ao mundo criado e ao próximo que a existência humana experimenta a integração.²⁷¹

As Escrituras acusam esta complexidade do humano ao apresentar uma visão integral da pessoa humana, valorizando sua dimensão espiritual bem como sua corporeidade, realçando sua interioridade e desafiando-a a vivê-la na experiência de abertura.²⁷²

3.2.3.

A humanização no amor

O evangelho tem como meta fundante a libertação humana e a consequente restauração da plena humanidade em Cristo. Isto nos conduz a

²⁷⁰ Ibid, pp. 17, 27.

²⁷¹ Estes aspectos de abertura já têm sido, e ainda serão, abordados ao longo desta tese. O que se quer evidenciar neste ponto é a necessária articulação entre este aspecto e a dimensão de interioridade na constituição plena e saudável da pessoa humana.

²⁷² A Teologia da Missão Integral, da qual Costas foi um dos importantes articuladores, se orienta a partir do princípio de “todo o evangelho para a pessoa toda”.

perspectiva do amor, pois a nova humanidade oferecida por Deus se caracteriza pela injunção do amor.

No nível pessoal, isso implica mudança de atitudes e valores, a apropriação de um novo relacionamento com Deus e com o próximo e um novo compromisso com a causa messiânica. O reino demanda uma transferência de “si” para o “outro”, de uma consciência individualista e egocêntrica para outra orientada comunitária e fraternalmente.²⁷³

O Novo Testamento apresenta o caminho da redenção através da Palavra amorosa e libertadora que Deus manifestou a todos os homens e mulheres (Jo 1.1-14; Hb 1.1-3). É esta palavra criadora e encarnada o fundamento da fé cristã e o princípio e o fim da existência humana.

Nesta perspectiva é que Jesus chama os seus seguidores à conversão, a fim de que redescubram sua verdadeira e própria humanidade, passem a existir de outro modo, a reconhecer outro sentido para a história individual, a uma nova pedagogia de existência, a uma resignificação do valor do outro, e a recuperação de sua responsabilidade ecológica.

Neste sentido a salvação-humanização não é uma tarefa a cumprir, mas um dom a receber e a compartilhar.

A esperança da comunidade cristã não é uma esperança escapista. É sim uma esperança ativa que busca algo melhor para aqueles que os cristãos têm sido chamados a servir. Os cristãos devem refletir o amor de Deus tal como se revela em Jesus Cristo. [...] Assim, onde quer que os cristãos vivam e trabalhem deve existir uma defesa militante da justiça e da vida reta.²⁷⁴

O amor-serviço é, portanto, o lugar onde se põe a prova o nosso conhecimento acerca de Deus. É por isso que o amor é o sinal fundamental da fé cristã.

Diante disso, a vitalidade espiritual da Igreja não pode ser medida somente pela quantidade de pessoas que enchem os templos para a adoração. Ela precisa

²⁷³ Cf. Id. **Christ Outside the Gate**, p. 92: “On a personal level this implies a change of attitudes and values, the appropriation of a new relationship with God and neighbors, and a new commitment to the messianic cause. The Kingdom demands a transfer from ‘self’ to ‘other’, from an individualistic and egocentric consciousness to one communally and fraternally oriented”.

²⁷⁴ Id. **Compromiso y Misión**, p. 104: “La esperanza de la comunidad cristiana no es una esperanza escapista. Es más bien una esperanza activa que busca algo mejor para aquellos a cuyo servicio han sido llamados a ponerse los cristianos. Los cristianos han de reflejar el amor de Dios tal como se revela en Jesucristo. [...] De ahí que dondequiera que los cristianos vivan y trabajen debería haber una defensa militante de la justicia y la vida recta”. Cf. AURRECOECHEA, J.L. Reino de Deus In PIKAZA, X. **Dicionário Teológico - O Deus Cristão**. São Paulo: Paulus, 1998, pp. 776-786.

ainda estar disposta a escutar o que Deus tem a lhe dizer, a responder à Palavra de Deus, estar sensível a voz de Deus e obediente para cumprir a Sua vontade.

Contudo se ela, no exercício de seu dom profético, buscar escapar do estigma dos males do presente por meio de um moralismo, e oferecer meros ideais e doutrinas a um mundo que está interessado em realidades, é necessário que escute de novo a voz de Deus. Somente dessa forma conseguirá proclamar em toda sua simplicidade o Evangelho da redenção, aplicando-o plenamente a situação humana em geral.

E, de um modo geral, a Igreja precisa se convencer de que seu compromisso com Jesus Cristo como único mediador da paz de Deus fundamenta a convicção de que sua obra redentora é pertinente a todo conflito e sofrimento humano. Por isso deve assumir a sua função profética para denunciar as condições de injustiça e desigualdade que predominam na sociedade nestes dias.

3.3.

Horizonte de Complexidade Sociopolítica

Na perspectiva escriturística, os evangelhos apresentam os atos poderosos de Jesus de Nazaré como sinais da manifestação libertadora do reino de Deus anunciado aos povos e ensinado aos discípulos.

Mais do que mero reforço à mensagem de Jesus, os atos poderosos revelavam o compromisso do próprio Criador com os fracos e oprimidos. Mas também é possível afirmar que tais sinais apontavam para além de si mesmos, para o propósito libertador último de Deus para com a humanidade.

Se compreendermos uma relação intrínseca entre a missão do nazareno Jesus e a missão da igreja cristã, faz-se necessário que a igreja protestante na América Latina recupere a linguagem e o sentido da libertação no cumprimento de missão evangelizadora no continente.

3.3.1.

Recuperando a linguagem da libertação

Falar da América Latina é falar de um continente cuja história é matizada pela exploração econômica e cultural. O continente é resultado de mais de 500 anos de rapina por parte da cultura e civilização ocidentais que teve início com os conquistadores espanhóis e portugueses e foi continuada pelos ingleses, holandeses e franceses, e exitosamente concluída pelos norte-americanos.²⁷⁵ E o que pode se verificar historicamente é que igrejas e missões cristãs ao longo da história do continente têm servido de instrumento ideológico deste processo colonial.²⁷⁶

Em outras palavras, o interesse de muitas igrejas e agências missionárias em estender seu trabalho no continente estava relacionado com a importância geopolítica e econômica que esses países passaram a adquirir para as nações de origem das mesmas.

Para isso, o protestantismo chegou a América Latina esboçando um perfil de uma missão civilizatória, progressista e democrática, portadora de uma “fé superior”.²⁷⁷ Para muitos o serviço cristão era tão somente uma ação proselitista²⁷⁸, uma preparação para a transmissão do evangelho; para outros era uma ação eclesiocêntrica, uma maneira de construir uma igreja forte,²⁷⁹ e, ainda,

²⁷⁵ Cf. COSTAS, O. *Evangelism in a Latin American Context* in **Latin American Pastoral Issues (LAPI), ano XVI, no. 1, 1989, p. 36.**

²⁷⁶ Id. **Compromiso y Misión**, p. 115.

²⁷⁷ As missões idealizaram o mundo anglo-saxão e lutaram pela abolição, pela república, pelo Estado laico e pela implantação de escolas secundárias mistas, profissionalizantes e valorizadoras da Educação Física e dos esportes, atraente para a burguesia e pequena burguesia emergentes.

²⁷⁸ As igrejas viviam um intenso processo de institucionalização, o lado extremamente oposto ao caráter de missão, com uma grande ênfase na implantação de igrejas, na administração de grandes projetos sociais e educativos, e em uma acomodação a ordem social. Se havia alguma centelha de cooperação, esta extinguiu-se com o estabelecimento de estruturas institucionais eclesiocêntricas, onde cada grupo protestante tinha o seu seminário, suas instituições teológicas, literaturas próprias para evangelização e educação cristã, escolas, hospitais. Posteriormente, com a explosão do protestantismo popular, através de grupos pentecostais e similares, segue-se o mesmo processo de institucionalização. Conduzidos pelo peso numérico, os movimentos de massa envolveram-se em questões políticas e sociais sem nenhuma vocação ou sequer uma reflexão teológica que servisse de sustentáculo, e as consequências foram terríveis para o protestantismo. Envolvimentos com ditaduras, sedução aos fatores de manipulação política, social e religiosa, foram alguns dos problemas acarretados.

²⁷⁹ Um exemplo concreto deste fato pode ser percebido já no primeiro grande evento continental promovido pelo protestantismo latino-americano. Segundo Kessler e Nelson uma das quatro metas principais do Congresso de Ação Cristã no Panamá, no ano de 1916, era o esforço pela evangelização das classes cultas. O Congresso do Panamá partiu da premissa de que as nações

para alguns que acreditavam ser o serviço cristão parte essencial do anúncio do evangelho como boas novas que atinjam a integralidade da vida humana.²⁸⁰

Durante todo este período o texto chave utilizado para sintetizar a missão de Jesus e, ao mesmo tempo, sinalizar a missão da igreja era o da chamada grande comissão de Mateus (28.18-20), tendo como chave hermenêutica da missão o discipulado.²⁸¹

latino-americanas possuíam um grande índice de analfabetismo, e talvez a maior culpada disso fosse a Igreja Católica Romana. Diante desse fato, a educação foi vista como uma possibilidade de demonstrar a superioridade da cultura protestante. Além disso, para muitos missionários daquela época, a educação era o meio mais favorável e eficiente de concorrência com a ICAR. A partir daí a solução encontrada no Panamá consistia em oferecer uma educação protestante liberal, que exercesse, ironicamente, influência nas classes cultas. Por um lado esta estratégia estreitaria as relações com as elites dominantes, e por outro lado, segundo a opinião de alguns, faria com que a população educada, conscientizada, rejeitasse imediatamente o catolicismo romano (Cf. KESSLER, J. & NELSON, W. Panamá 1916 y su Impacto Sobre el Protestantismo Latinoamericano in **Oaxtepec 1978: Unidad e Mision en America Latina**. San José: Clai, 1980, p. 23).

²⁸⁰ Um momento histórico marcante no processo de compreensão do serviço evangelizador da Igreja se deu com o fim da segunda guerra mundial e o conseqüente desmantelamento dos impérios coloniais do ocidente. Em países da América Latina, bem como da África e da Ásia, começou-se a perceber que se encontravam no meio de dois blocos desenvolvidos, e se desejavam sobreviver como nações deveriam envidar esforços em direção ao desenvolvimento econômico. Mais tarde perceberam que sua condição de subdesenvolvimento era não apenas um problema econômico, mas também político, social e cultural. O que necessitavam mesmo era de um desenvolvimento integral. Diante disso, mais uma vez as igrejas assumem seu papel “civilizatório”. A missão da Igreja no terceiro mundo adquiriu contornos de *nation building* (construção de nações). Grande parte das agências eclesiais e missões assumiram a tarefa de confrontar os seus países de origem com a responsabilidade de trabalhar em prol do desenvolvimento dos países subdesenvolvidos. Porém, na década de 1960, foi se tornando mais evidente que os esforços em favor do desenvolvimento dos países do terceiro mundo eram cada vez mais ineficazes, principalmente porque não podiam alcançar o cerne do problema. Ainda que a maioria das nações já tivesse experimentado o processo de independência, ainda assim continuavam dependentes política, econômica e culturalmente. As ações cristãs, por sua vez, continuavam por manter esta dependência, já que as organizações cristãs de assistência estavam ligadas aos centros de poder mundial. Com isso se alheavam quanto às estruturas básicas do comércio internacional, bem como das oligarquias locais que, em sua maioria, eram aliadas dos países ricos. Assim como grande parte dos teólogos e pastoralistas, Costas denuncia: “Não causa estranheza que, tanto nos dias de William Carey como recentemente [...] a espinha dorsal financeira de uma porção de igrejas e sociedades missionárias que nós representamos vai ser encontrada entre aqueles que possuem riqueza, conhecimento e poder – ou, melhor dizendo, entre os detentores do controle? Não são as formulações cristãs geralmente sujeitas a formas que são congruentes com as teologias e políticas eclesiais de agências e igrejas doadoras, e ao compromisso ideológico de seus respectivos países? Esta é uma questão muito séria, que para muitos de nós não é tão fácil admitir. No entanto, ela pode ser verificada aplicando-se testes e análises sociológicas às declarações cristãs e às práticas eclesiais de nossas respectivas igrejas e instituições cristãs” (Cf. COSTAS, O. Proclamando a Cristo no mundo dos dois terços in STEUERNAGEL, V. **A Serviço do Reino**. Um compêndio sobre a missão integral da Igreja. Belo Horizonte: Missão, 1992, pp.179,180).

²⁸¹ Com base neste pressuposto, a interpretação era de que a missão da Igreja, baseada no evangelho de Mateus, envolve três aspectos: Conduzir os homens e mulheres a seguir a Cristo através das encruzilhadas da vida; capacitá-los a participar da missão de Cristo no mundo; e, ensinar a obediência a Cristo em todas as coisas (Cf. COSTAS, O. **Compromiso y misión**, pp. 44-60).

Mas na segunda metade do século XX se tornou patente a necessidade do estabelecimento de estruturas mais justas e humanitárias nos países pobres.²⁸²

A crescente conscientização sociopolítica por parte das igrejas e organizações ecumênicas produziu uma concentração de esforços em direção a um “desenvolvimento com justiça social”.²⁸³

Diante desta nova realidade percebe-se uma mudança conceitual na relação entre a igreja e a sociedade.²⁸⁴ Esta reorientação na missão da igreja está

²⁸² No âmbito protestante esta constatação bem como a disposição de afetar positivamente este quadro surgiu graças ao movimento ecumênico. Como resposta, ou na tentativa de encontrar respostas, aos grandes problemas da sociedade latino-americana começaram a surgir os grandes movimentos continentais. Maiores detalhes acerca dos movimentos continentais referidos podem ser encontrados, entre outros, em LONGUINI NETO, L. op. cit., que constitui-se numa excelente obra crítico-descritiva do protestantismo latino-americano nos anos de 1960 a 1992, sob a ótica comparativa dos conceitos de missão e pastoral nos movimentos evangélico e ecumênico.

²⁸³ Cf. COSTAS, O. **Social Justice in the Other Protestant Tradition: A Hispanic Perspective** in GREENSPAHN, F. E. (Ed.). *Contemporary Ethical Issues in the Jewish and Christian Tradition*. Denver: Hoboken, NJ: Center for Judaic Studies at the University of Denver. Ktav Publishing House, 1986.

²⁸⁴ Um evento, em especial, marcou a reorientação sociopolítica da Igreja Protestante no continente: a terceira Conferência Evangélica Latino-americana (CELA III) realizada em Buenos Aires no ano de 1969. A conferência contou com a participação de 206 pessoas, representando 43 denominações e organismos eclesiais, o que fez com que um amplo espectro de posições teológicas e diferentes tipos de organização dentro do campo evangélico se fizessem representar. Outro destaque foi a participação de dois representantes da ICAR como retribuição ao convite recebido para a CELAM II (Medellín, 1968). De forma precisa e inédita a Cela III possibilitou uma análise da ação da Igreja e não da sociedade propriamente. Por isso deste evento pode ser percebido o nascimento de “uma nova consciência protestante”, que tinha como ponto de partida uma nova visão da realidade social, mais contextualizada e mais desenvolvimentista; da comunidade protestante, com especial atenção as questões de divisionismo, de uma apologética fundamentalista, do proselitismo e de uma auto-crítica de sua herança importada; e da Igreja Católica Romana, com o aceno de novas alternativas de cooperação nos campos do estudo bíblico, da oração e do serviço cristão. Se o Vaticano II e o CELAM II sinalizavam com um novo rosto do catolicismo na América Latina, o CELA III também seguiu neste rumo no âmbito protestante. O tema da Cela III foi “devedores do mundo”, baseado na Carta aos Romanos (8.12), e o objetivo principal era refletir sobre a obrigação das igrejas protestantes para com os diversos setores da sociedade latino-americana, em um período de intensas turbulências e transformações. Alguns temas discutidos no congresso foram: nossa dívida e responsabilidade específica como igreja protestante latino-americana; nossa dívida protestante nas transformações sociais, econômicas e políticas da América Latina; nossa dívida protestante na transição de uma sociedade rural para uma urbana na América Latina; nossa evangélica para com a mulher latino-americana; nossa dívida para com a juventude latino-americana; e nossa dívida para com a comunidade latino-americana. Os documentos oriundos da Cela III revelam um esforço em produzir uma análise da realidade social do continente mais contextualizada e concreta, através de uma linguagem socioanalítica mais precisa e engajada. Esta revela uma maior consciência da questão do subdesenvolvimento, da necessidade de mudanças estruturais diante das condições de opressão e um compromisso amplo em direção a liberdade e justiça. Em contraposição a condição de mantenedora de um *status* de alienação, dominação e subdesenvolvimento, a Igreja Protestante deveria denunciar as causas e os responsáveis pelo desequilíbrio socioeconômico das classes sociais, ao mesmo tempo em que promove a participação dinâmica e decisiva dos fiéis, inclusive de seu sacerdócio, nos processos de transformação dos sistemas políticos dominantes. Imersa em uma atmosfera revolucionária, a Cela III desafia a Igreja Protestante no continente a transformar as estruturas de opressão em estruturas de humanização. Atenta ao contexto da América Latina, a conferência conclama as igrejas protestantes a comprometerem-se com o processo de libertação

atrelada à recuperação de outro fragmento bíblico como fundamento para a missão: Lucas 4:16-21.²⁸⁵ De acordo com o evangelista, Jesus de Nazaré escolheu a Sinagoga em sua cidade natal para esboçar a natureza e propósito de sua missão.

Este trecho bíblico realça que o próprio Jesus de Nazaré compreende sua missão no horizonte da libertação. Ou seja, o importante é o reconhecimento do papel fundamental que a linguagem da libertação desempenha na interpretação que Jesus faz de sua missão. Sua pessoa e obra se manifestam basicamente em função da liberdade humana. A presença de Jesus e seus atos libertadores são a presença e os atos do próprio Deus entre, e para, a humanidade.

Nessa passagem, Jesus se vê como o Servo sofredor de Iavé, chamando a trazer liberdade aos cativos e curar os quebrantados de coração. Quem são os cativos e quebrantados de coração? São todos os seres humanos, pois todos têm sentido o efeito danoso do pecado, tanto em nível individual quanto no coletivo.²⁸⁶

Para que isto se torne viável é preciso desenvolver uma missiologia que considere com seriedade a situação histórica concreta dos homens e mulheres. Uma teologia de missão que se caracteriza pela fé em ação, e se alicerce numa esperança dinâmica, criativa. Com isso temos uma salvação voltada para o serviço, e uma Igreja voltada para a salvação.²⁸⁷

que estava sendo gestado no continente. Na compreensão de Costas, esta demandava do protestantismo uma revisão teológica com vistas à elaboração de uma nova teologia com ênfase em uma missiologia encarnacional, uma eclesiologia diaconal, uma pneumatologia solidária, e uma antropologia libertadora (Cf. COSTAS, O. *Una Nueva Consciencia Protestante in Oaxtepec 1978: Unidad e Mision en America Latina*, pp. 85-91).

²⁸⁵ Este texto passou a ser usado mais objetivamente nos círculos ecumênicos e da TdL, mas ainda encontrou muita resistência para ser assumido no ambiente conservador do protestantismo na América Latina. Com isso, esta afirmação de Jesus gerou sérias controvérsias. Por um lado os setores teologicamente conservadores acusavam alguns segmentos da Igreja de extrair o texto de seu contexto quando o interpretam como um programa sociopolítico por si só. Por outro lado, no sentido inverso, há a acusação de que a exegese tradicional espiritualiza as palavras de Jesus e, conseqüentemente, oculta a dimensão histórica que o evangelista dá as suas palavras.

²⁸⁶ Id. **Que significa evangelizar hoy**, p. 19: “En esta pasaje Jesús se ve a sí mismo como el siervo sufriente de Yahvé, llamado a traer libertad a los cautivos y sanar a los quebrantados de corazón. ¿ Quienes son los cautivos y los quebrantados de corazón? Son todos los hombres, por cuanto todos han sentido el efecto daniño del pecado, tanto a nivel individual como colectivo”.

²⁸⁷ Cf. Id. **The Church and Its Mission**, p. 249. Em resumo, podemos afirmar que uma importante herança que a segunda metade do século XX deixa para o cristianismo na América Latina é a recuperação da linguagem da libertação. Como fruto desta herança temos, principalmente, a TdL (Teologia da Libertação) e a TMI (Teologia da Missão Integral). Apesar da diferenças teológicas presentes nestes movimentos, ambas possibilitam uma nova consciência quanto à visão bíblica do humano e da realidade social. Sobre um estudo comparativo entre as duas correntes teológicas, ver, entre outros, NOELLISTE, D. **The Church and Emancipation Human: A critical comparison of Liberation Theology and the Latin American theological fraternity**. Tese de Doutorado em Teologia. Northwestern University, 1987.

3.3.2.

Recuperando a integralidade da mensagem de libertação

Orlando Costas sustenta que a mensagem de Jesus de Nazaré acerca da natureza de sua missão, como apresentamos acima, revela que todo o seu ministério foi realizado em uma atmosfera de libertação. E esta libertação deve se realizar no aqui e agora, mas também em uma perspectiva escatológica.

Os sinais de libertação do evangelho incluem a participação nas lutas humanas contras as enfermidades de natureza mental e física, os males da ignorância, da pobreza e da fome e das discriminações de gênero e raça. Implica também uma busca por uma identidade sociocultural e, especialmente, a participação nas batalhas contra a violação sistemática dos direitos fundamentais dos homens e mulheres.²⁸⁸

Ao proclamar o ano da graça, Jesus também anunciava o nascimento de um novo tempo; abria os horizontes da história, desafiando o fatalismo e o legalismo do sistema vigente. Aponta nele o cumprimento das promessas do Antigo Testamento ao mesmo tempo em que revela em sua missão o redimensionamento destas. Ele se identifica com o Messias prometido que traria a libertação divina que estava direcionada aos pobres, aos cegos, aos cativos e aos oprimidos, ou seja, àqueles que carregam as maiores evidências da tragédia humana:

Os pobres, ou aqueles que não têm ninguém para preocupar-se com eles. Os cativos, ou aqueles cuja liberdade tem sido diminuída; os cegos, ou aqueles que são fisicamente impedidos de contemplar e desfrutar as coisas boas da criação de Deus; os oprimidos, ou aqueles cuja humanidade tem sido esmagada por outros seres humanos através do abuso de poder.²⁸⁹

²⁸⁸ COSTAS, O. **Integrity of Mission**, p. 74-75.

²⁸⁹ Id. *Evangelism in a Latin American Context*. **Evangelical Review of Theology**. Volume 3, no 1, april 1979, p. 59: “the poor, or those who have no one to look after them; the captives, or those whose freedom has been curtailed; the blind, or those who are physically hindered from contemplating and enjoying the good things of God’s creation; the oppressed, or those whose humanity has been crushed by other human beings through the abuse of power”. A partir desta perspectiva, obviamente Orlando Costas não deixaria de ser acusado de mutilar a visão de reino de Deus orientado-o exclusivamente aos pobres e oprimidos. Assim como os teólogos da libertação apresentaram defesas a estas acusações infundadas, Costas também precisou se defender desta acusação, apesar de na prática sua teologia ter sido, de certa forma, pouco explorada, o que justifica a elaboração desta tese. Por sua tese doutoral, defendida na Universidade Livre de Amsterdã, Costas foi acusado por teólogos europeus de possuir uma visão pretensamente materialista e particularista da missão e de promover uma redução no conceito bíblico de libertação. Em sua defesa realça que a afirmação de que o evangelho está dirigido particularmente aos pobres não nega que, em geral, está dirigido a toda a humanidade. Deus quer uma humanidade

Para Jesus, os pobres são aqueles que se encontram privados do que é essencial para vida. Sua condição é um escândalo e um insulto ao Deus que criou a humanidade a sua própria imagem para que viva em comunidade e em mútuo cuidado. Portanto, o kerigma do reino de Deus revela que os marginalizados social, econômica e politicamente, têm Deus ao seu lado.²⁹⁰

Na verdade, é entre os pobres e marginalizados do mundo que, em geral (embora não exclusivamente), é possível encontrar sinais da presença do novo mundo prometido no evangelho (a experiência pessoal e social do amor e da liberdade, da justiça e da paz).

Os pobres revelam a dimensão primeira e essencial da relação de Deus com a humanidade. É na solidariedade de Deus para com os pobres que podemos contemplar a qualidade redentora de sua justiça, que sustenta os caídos e se compadece das vítimas. A transcendência desta dimensão revela que somente aqueles que se humilham diante de Deus, que se abrem a ele, que depositam sua confiança nele, que adotam a condição de “pobres em espírito” (Mt 5.3) podem encontrar o favor de Deus.²⁹¹

Para estes, Jesus anuncia o ano do jubileu, a libertação completa da, e na, história. E por meio das manifestações históricas de libertação o Espírito Santo prepara o povo de Deus para a libertação escatológica, definitiva.²⁹²

Costas sintetiza esta relação entre a libertação presente e futura ressaltando que o futuro próximo é sempre a antecipação do futuro distante. Exatamente por isso, não é necessário aguardar até o retorno de Cristo para discernir a justiça do reino no âmbito social e político e a presença do poder libertador do evangelho atuando nas estruturas da sociedade. Em nosso meio, o Espírito vai revelando vislumbres de justiça social e libertação. E é possível reconhecer que a justiça é

inteira liberta, e atesta isso colocando-se ao lado dos que padecem necessidades e sofrem injustiças. Assim, os pobres não são apenas caros ao evangelho do Reino por seu estado, mas também por seu valor querigmático. (Cf. Id. **Compromiso y Misión**, p. 131-140). Como afirma Walter Alltman, o propósito de Deus é universal, mas seu caminho é particular (Cf. CLAI. **Jesus Cristo – Vocação Comprometida com o Reino**. São Paulo: UNIMEP, 1982, p. 24).

²⁹⁰ Além da militância direta na luta pelos direitos dos latino-americanos e afro-americanos na América do Norte, como visto no ponto anterior, e dos pobres, o que marcou a sua teologia, Costas também assumiu um combate direto aos problemas de exclusão de gênero. Para ele, a Igreja é obrigada a promover ativamente a libertação das mulheres latino-americanas de seu estado de opressão. Cf. COSTAS, O. **Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America**. 97-101.

²⁹¹ Id. **Compromiso y Misión**, p. 124.

²⁹² Cf. AURRECOECHA, J.L. Reino de Deus In PIKAZA, X. **Dicionário Teológico - O Deus Cristão**. São Paulo: Paulus, 1998, pp. 776-786.

divina quando ergue o pobre e o oprimido e lhes oferece novas oportunidades de vida no sentido econômico, sociocultural e político.

É possível identificar uma experiência libertadora como sinal do reino de Deus quando derruba as estruturas que causam divisões entre os povos, entre os homens, mulheres e crianças e entre a família humana e a natureza; divisões que promovem o ódio, a hostilidade e o rancor, em lugar do amor, bem-estar e liberdade. Portanto, podemos dizer que todo movimento que promove relações econômicas equitativas e que fomenta a fraternidade entre as pessoas e os povos, é manifestação (ainda que parcial) do poder salvador do evangelho.²⁹³

Da mesma forma, o Espírito sinaliza que a missão da Igreja nunca ocorre em um vazio, mas em um contexto de libertação.²⁹⁴ Assim toda práxis e toda teologia cristã devem ser, à luz da missão do Cristo, inexoravelmente libertadoras.

Um dos sinais desta libertação é a cruz. Os escritos neotestamentários afirmam a centralidade da cruz na proclamação das boas novas do reino, pois é o lugar onde culmina a ação reconciliadora divina em relação ao mundo. Ela representa a culminação do messianismo de serviço vivido por Jesus, a radicalidade da sua opção de amor pela humanidade. A cruz sumariza uma atitude que marcou toda trajetória de vida de Jesus, ou seja, ele viveu uma entrega absoluta ao Pai e esta entrega possibilitou-lhe uma entrega absoluta a toda humanidade.

Diante destes fatos, a teologia da cruz rechaça por completo a concepção filosófica de um Deus necessário e absolutamente perfeito, e do Deus do bem comum, todo-poderoso, em favor de um Deus, compreendido a partir do amor-serviço, solidário 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.

Esta nova tendência aponta para um novo campo epistemológico do conhecimento de Deus, que não é mais o lugar do ser (*ousia*), é a história de um

²⁹³ COSTAS, O. **Compromiso y Misión**, p. 115. Obviamente nem todos os teólogos ligados a FTL aceitam o critério da libertação sociopolítica como um indicador da manifestação da presença do Reino. Emílio Nuñez, por exemplo, argumenta criticamente sobre a relação entre a manifestação do reino de Deus, como o exercício da sua soberania sobre todo o mundo, e os meios e resultados deste nos variados contextos sociais e políticos. Cf. NUÑEZ, E. **Liberation Theology**. Chicago: Moody Press, 1985.

²⁹⁴ COSTAS, O. **The Integrity of Mission**, p. 74.

homem que sofre. Onde Deus é como o Deus de um indivíduo, solidário com os outros através dele; um Deus carregado de história.

Uma teologia da cruz reafirma que a presença de Deus na história não se realiza de fora para dentro, mas ele atua nesta história desde dentro. Não por intermédio de uma atividade intervencionista, mas através de uma presença responsável. Portanto, o ser de Deus deve ser pensando no espaço do mundo e no tempo da história, ser concebido como um ser-para-nós.

E o Deus cujo filho sofreu a morte para a reconciliação do mundo confiou à igreja o ministério da reconciliação (2 Co 5.18-19). Deste modo, é a cruz o critério através do qual a igreja deve avaliar sua ação evangelizadora. A práxis evangelizadora da igreja emana, portanto, de sua união com Cristo, que morreu para que “aqueles que vivem não vivam mais para si, mas para aquele que morreu e ressuscitou por eles” (2 Co 5.15).

A ideia de viver para Cristo, não deve ser concebida como uma questão privada, ou simplesmente como uma relação “eu-tu”. Pelo contrário, deve ser compreendida na dinâmica de uma vivência com Cristo *no mundo*, ou seja, no serviço àqueles por quem Cristo se ofereceu.²⁹⁵

E as implicações da teologia da cruz para a ação evangelizadora da Igreja passam, portanto, pela noção de que a evangelização deve ser entendida como serviço. Todo gesto evangelizador, seja verbal ou não verbal, direto ou indireto, deve ser considerado como serviço aos homens e mulheres, em nome de Jesus Cristo. É serviço porque busca o encontro entre Cristo e os homens e mulheres fechados em si, que vivem a condição de pecado e não-salvação, na certeza que este encontro produz perdão e justificação, liberdade e esperança.

Outra contribuição de uma teologia da cruz para a evangelização revela que esta última não pode ser realizada a não ser pela integralidade do evangelizador. O evangelho não pode limitar-se a transmissão verbal, pois está

²⁹⁵ Richard Shaull identifica esta relação da seguinte forma: “Deus escolheu encarnar-se em Jesus de Nazaré, um homem pobre, pertencente a um povo que tinha vivido por séculos sob o domínio de forças imperiais. Jesus identificou-se especialmente com os pobres e os proscritos e passou sua vida curando doentes e endemoninhados. Ele era um profeta itinerante que chamou homens e mulheres para deixarem tudo e terminou sendo crucificado como subversivo pelos poderes religiosos e políticos de seu tempo. Quem está melhor preparado para compreender o significado destes eventos salvíficos? Serão pessoas abastadas buscando sustento e orientação espiritual, distantes das lutas pela vida, ou a pessoa marginalizada, rejeitada pela sociedade, lutando cada dia pela sobrevivência da família e enfrentando ameaças de morte porque ousa protestar, em nome de Deus, contra essa desumanidade?” (Cf. CESAR, W. & SHAULL, R. **Pentecostalismo e Futuro das Igrejas Cristãs. Promessas e Desafios**. Petrópolis: Vozes, 1999, p.165).

condicionado por conceitos, sentimentos e atitudes. Em outras palavras, como transmissão de vida, a evangelização requer uma comunicação dinâmica que envolve corpo e sentidos, pensamento e palavras, sentimentos e atitudes.²⁹⁶

Por fim, se a união com Cristo deve ser medida pela participação no ministério de reconciliação, a ação evangelizadora da igreja deve ser avaliada à luz da cruz de Cristo. Aqui reside o problema com muitas das chamadas atividades evangelísticas que se baseiam em uma superficialidade teológica e em contradições éticas. Fracassam, portanto, na “prova da cruz”.

Um dos sérios problemas com que nos confrontamos no cristianismo contemporâneo é que a evangelização tem se tornado tão popular que se converteu em uma poderosa arma ideológica nas mãos de pessoas e grupos que parecem estar mais interessados em manter seus privilégios sociais, econômicos e culturais que em responder afirmativamente àqueles que vivem e sofrem na periferia da sociedade; quer dizer, os pobres, despossuídos e oprimidos. [...] quando lemos informes sobre o crescimento numérico fenomenal de algumas igrejas locais como resultado de seus esforços evangelizadores, e logo percebemos com estas mesmas igrejas sacralizam um *status quo*, negando-se a revelar um estilo de vida qualitativamente distinto e obstruindo a transformação as instituições sociais, econômicas, culturais e políticas da sociedade, temos todo o direito de questionar a validade da ação evangelizadora destas igrejas e sua fidelidade a mensagem da cruz.²⁹⁷

Se assim for, estaremos perpetuando a contradição da “espada” e da “cruz”, de compartilhar a mensagem salvadora do evangelho com uma mão e justificar a dominação e a exploração com a outra.

²⁹⁶ Cf. COSTAS, O. **Hacia una Teología de la Evangelización**, p. 126.

²⁹⁷ Id. **Evangelización Contextual**, p. 82: “Uno de los problemas más serios que confrontamos en el cristianismo contemporáneo es que la evangelización se ha hecho tan popular que se ha convertido en una poderosa arma ideológica en las manos de personas y grupos que parecieran estar más interesados en mantener sus privilegios sociales, económicos y culturales que en responder afirmativamente a aquellos que viven y sufren en la periferia de la sociedad; es decir, los pobres, desposeídos y oprimidos. [...] Cuando leemos informes sobre el crecimiento numérico fenomenal de algunas iglesias como resultado de sus esfuerzos evangelizadores y luego vemos como esas mismas iglesias sacralizan el status quo, negándose a mostrar un estilo de vida cualitativamente distinto y obstaculizando la transformación de las instituciones sociales, económicas, culturales y políticas de su sociedad, tenemos todo el derecho de cuestionar la validez de la acción evangelística de esas iglesias y su fidelidad al mensaje de la cruz”.

3.3.3.

A mensagem de libertação como chave no Kerigma do Reino de Deus

As exigências do reino não abrangem apenas as questões pessoais e eclesiais, mas também os aspectos sociais e institucionais. Neste sentido, o reino de Deus reflete um paradoxo pelo fato de ser um sinal de libertação e julgamento. Ao mesmo tempo em que abre um futuro novo, ele anuncia a falência dos “reinos” deste mundo. Isso torna o Evangelho um anúncio e uma denúncia. O que por um lado é uma boa notícia, por outro se torna uma má notícia.²⁹⁸

Para ilustrar o caráter libertador da fé cristã, Costas trabalha a noção de pecado, e faz isto em diálogo franco com o pensamento de Gustavo Gutierrez.²⁹⁹ Segundo nosso autor, na perspectiva bíblica o pecado não é uma realidade abstrata mas concreta, que se expressa historicamente quando as relações humanas não se baseiam no amor. Em termos objetivos, o pecado se manifesta na opressão de homens e mulheres contra seu próximo. Portanto, não se pode tratar o pecado somente como um fenômeno pessoal e subjetivo, mas também como uma realidade objetiva e pública.

A presença do reino é um fator de mudança. E como os valores do reino nunca são unânimes, sua manifestação se dá numa tensão dialética entre o real e o ideal, entre o é e o que deveria ser. Qualquer tentativa de implementar mudanças que reflitam a realidade do governo justo de Deus é um desafio e uma ameaça para a ordem estabelecida. Os frequentes confrontos de Jesus com seus contemporâneos, devido ao seu compromisso de cumprir as implicações concretas do reino, exemplificam bem este fato.³⁰⁰

Neste sentido, o sintoma maior do acolhimento da salvação é a consagração ao reino de Deus e sua justiça, uma experiência de adesão ao projeto de Jesus Cristo, e a dedicação pessoal a uma vida de serviço libertador a todos os

²⁹⁸ COSTAS, O. **In-Depth Evangelism in Latin America in Let the Earth Hear his Voice**, p. 677. Em sua teologia da revolução Richard Shaull afirma que “o Reino de Deus está acima de qualquer ordem política e social, denunciando assim os elementos desumanizantes, julgando essa ordem” (Cf. SHAULL, R. **De Dentro do Furacão**. Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. São Paulo: Sagarana/CEDI/CLAI, 1985, p. 79).

²⁹⁹ Principalmente em GUTIERREZ, G. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986, e GUTIERREZ, G. **A Força Histórica dos Pobres**. Petrópolis: Vozes, 1981.

³⁰⁰ Cf. KIRK, A. **God News of the Kingdom Coming**. The marriage of evangelism and social responsibility. Downer Grove: Intervarsity Press, 1983.

seres humanos, em geral, e aos sociologicamente oprimidos, em particular.³⁰¹ Ao contrário de uma experiência religiosa alienante e negadora da vida, a aderência a mensagem evangélica, em sua intensidade e abrangência, resulta numa espiritualidade libertadora e vivificante.³⁰²

Mas para emoldurar este cenário, segundo Costas, a Igreja

Deve sentir-se profundamente sacudida pela dura realidade de um mundo quebrantado e dividido entre uma minoria que possui bens materiais em abundância e uma maioria que não tem sequer os bens mais básicos. Diante disso deve sentir-se comprometida com a luta dos últimos pela libertação do jugo que tem sido imposto pelas atitudes e condutas pecaminosas dos primeiros. A igreja é chamada a pronunciar-se diretamente contra o escândalo da pobreza quer seja em sua expressão sociológica ou em sua manifestação psicológica.³⁰³

Em uma de suas reflexões em torno do viés libertador do reino de Deus no contexto latino-americano, Costas afirma a existência de duas prioridades.³⁰⁴

A primeira é a afirmação da vida e a denúncia da violência. O eixo libertador do reino pressupõe a afirmação da vida como a atitude fundamental no seguimento de Jesus. Escolher a vida, como um dom e uma tarefa, é o único caminho para a justiça e a paz. Mas essa escolha envolve um compromisso com o Deus vivo. Escolher a vida é decidir-se pelo Deus da vida, a Palavra eterna que se fez carne em Jesus de Nazaré. Ele, o Cristo, é a vida do mundo, quem ilumina o caminho de todo aquele que confia nele. Nele há vida abundante, vida eterna, vida para tudo e para todos, vida para agora e para a eternidade, para ontem, hoje e amanhã (João 11:25-26).³⁰⁵

³⁰¹ COSTAS, O. **Compromiso y Misión**, pp. 138-139. O teólogo e ativista social Ronald Sider corrobora com este pensamento e afirma que “se aceitamos a Grande Comissão do nosso Senhor, de ensinar ‘tudo que vos tenho ensinado’, então não deveríamos omitir ou diminuir a importância da mensagem bíblica de justiça para os oprimidos, mesmo que ela ofenda as elites governantes ou quem quer que esteja no poder” (SIDER, R. **Cristãos Ricos em Tempo de Fome**. São Leopoldo: Sinodal, 1984, pp. 226-227).

³⁰² COSTAS, O. **Vida no Espírito**, p. 63.

³⁰³ Id. **Compromiso y Misión**, p. 139: “debe sentirse profundamente sacudida por la dura realidad de un mundo quebrantado y dividido entre una minoría que tiene bienes materiales en abundancia y una mayoría que no tiene ni los bienes más básicos. De ahí que deba sentirse comprometida con la lucha de los últimos por librarse del yugo que les ha sido impuesto por las actitudes y conductas pecaminosas de los primeros. La iglesia está llamada a pronunciarse directamente contra el escándalo de la pobreza, ya sea en su expresión sociológica o en su manifestación psicológica”.

³⁰⁴ Cf. Id. **Christ Outside the Gate**, p. 94.

³⁰⁵ As palavras de Leonardo Boff ilustram o pensamento de Costas: “Reino de Deus é a revolução e a transfiguração total, global e estrutural desta realidade, do homem e do cosmos, purificados de todos os males e repletos da realidade de Deus [...]. No Reino de Deus, a dor, a cegueira, a fome, as tempestades, o pecado e a morte não terão mais vez [...]. Cristo veio para sanar toda a realidade em todas as suas dimensões, cósmica, humana e social. A pregação do Reino se realiza em dois tempos, no presente e no futuro” (BOFF, L. **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 129).

Quando há um compromisso com Deus, uma sincera atitude de amor para com ele, a defesa da vida torna-se um resultado inevitável e a luta pela paz um sinal tangível. Quando se escolhe a vida a esperança se converte em um poderoso elemento da existência e um eixo motivador para celebrar a alegria do dom de Deus.³⁰⁶

Escolher a vida, para ele, é trabalhar para o bem-estar dos nossos concidadãos, e, portanto, assegurar uma existência completa e uma prosperidade coerente para nós e nosso planeta. Isto implica profetizar nos lugares mais altos e mais baixos da sociedade, a toda humanidade, e especialmente aos mais pobres, pois estes têm o direito de viver plenamente, participando assim da promessa divina do *shalom*. Se desejamos a paz, devemos lutar pela justiça. Se queremos a justiça, devemos trabalhar pela paz.³⁰⁷

A segunda prioridade é a solidariedade humana e a unidade cristã. A sedimentação e o divisionismo conspiram contra a afirmação da vida e a proclamação de uma mensagem de reconciliação e solidariedade. O desafio, segundo Costas, é promover um esforço ecumênico entre todos os cristãos a fim de desenvolver uma pastoral solidária, e um esforço em cooperação que sinalize para uma vida mais fraterna e igualitária entre os povos do nosso continente.

A comunidade cristã deve ser uma comunidade de justiça, e nesta condição deve trabalhar pela paz e lutar a fim de que os homens e mulheres possam experimentar o dom da vida sem perseguição, sem cerceamento, sem medo e sem privações.³⁰⁸

Somente quando os seguidores de Jesus se permitirem plasmar pela dinâmica do Espírito é que serão capazes de incidir na realidade de forma concreta e relevante. A dimensão libertadora do reino de Deus se faz por meio dos mais variados sujeitos que atuam na realidade humana.

³⁰⁶ Costas, em sua reflexão, toma emprestado de Moltmann a noção da missão histórica da esperança, que representa “não somente propagação da fé e da esperança, mas também transformação histórica da vida” (Cf. MOLTSMANN. **Teologia da Esperança**, p. 395). O primeiro livro publicado por Costas já revela este diálogo com a teologia da Esperança de Moltmann e sua aderência a práxis cristã na América Latina (Cf. COSTAS, O. **La Iglesia y su misión Evangelizadora**, pp. 92-97).

³⁰⁷ Id. **Escojer La vida**, p. 10.

³⁰⁸ Id. **Compromiso y Misión**, p.104.

3.4.

Evangelização e Contexto no Horizonte teologal de Orlando Costas

A vista do exposto torna-se necessário para a continuidade desta pesquisa apresentar o conceito de evangelização haurido do pensamento de Orlando Costas. Como já podemos perceber, sua ênfase está na relevância de se pensar teologicamente a evangelização como a ação que desencadeia a relação entre a revelação de Deus e seu lugar de concretização histórica, ou seja, os sujeitos que recebem essa revelação. É neste sentido que advoga em favor de uma evangelização contextual.

Aqui, mais uma vez, é possível tecer uma crítica aos modelos de evangelização contextuais, adotados por alguns segmentos protestantes desde a chegada ao continente. Grande parte destes movimentos realizou uma evangelização como se estivesse em um vácuo existencial. São realizados como se a evangelização operasse em um vazio, como se os que dão testemunho e aqueles a quem se dá testemunho fossem seres abstratos.³⁰⁹

Tais modelos se concentram na adaptação cultural, linguística e psicológica sem, contudo, questionar com profundidade as relações sociais, econômicas e políticas, como dito anteriormente. Estes modelos têm, de alguma forma, alcançado êxito do ponto de vista eclesiológico, mas se tornam ineficazes antropológica, social e teologicamente.

3.4.1.

O contexto como ambiente teologal

O contexto³¹⁰ sinaliza o horizonte histórico-social, político-econômico, religioso-existencial da pessoa humana.³¹¹ É o espaço vital

³⁰⁹ Id. *La evangelización en los años setenta*, p. 10.

³¹⁰ Do ponto de vista etimológico, Costas afirma que “a palavra ‘contexto’ tem sua raiz no latim ‘contextus’ que significa ‘tecer junto’. Outra maneira de examinar sua etimologia é dividindo a palavra: ‘con’, que pode ser associado com o latim ‘cum’ (com)”, e ‘texto’, que tem sua raiz no verbo latino ‘texere’ (tecer). (...) ‘Contexto’ significa, portanto, tudo que acompanha ou circunda um texto”. (Cf. Id. *Christ Outside the Gate*, p. 4).

³¹¹ O desafio que o contexto impõe a práxis cristã é o de demarcar a pastoral dentro de uma perspectiva missional. Trata-se aqui de uma localização da pastoral dentro do fenômeno maior que conteúdo e razão de ser de toda teologia e ação eclesial, a saber: a missão de Deus. Segundo: fazer uma análise pastoral do homem latino-americano. Quer dizer, ler a situação concreta desse

com suas próprias características culturais, geográficas, econômicas, sociais e políticas, e de um momento temporal – uma geração ou época. Em tal situação se experimenta uma constante interação entre pessoas e grupos; se entretencem ideias, atitudes, valores e sentimentos que afetam mutuamente a conduta.³¹²

O contexto, portanto, refere-se aos limites do espaço-tempo do conhecimento. É o palco onde toda a compreensão ocorre. É uma realidade que une e, portanto, dá forma a todo conhecimento.³¹³ Uma vez que o conhecimento é parte fundamental da vida é um fenômeno complexo, inter-relacionado, e, por isso, deve ser contextual.

Sendo contextual, o conhecimento é também prático. Envolve os pressupostos e as configurações de compreensão e comunicação. Por intermédio da comunicação as pessoas tecem juntos, ou se relacionam. Esta inter-relação leva a alguma forma de mudança. Então, ao mesmo tempo em que é moldado pela realidade, o conhecimento deve ser voltado para sua transformação.

Neste sentido, o termo “contexto” não representa apenas um conceito, mas uma realidade processual. Ele representa a realidade a partir do que foi, do que é e do que será. Contextualizar³¹⁴ não é somente interagir a partir das impressões do passado e tecer junto o presente, mas especialmente interpelar e ser interpelado acerca do futuro.

Isto se intensifica no que tange ao serviço evangelizador, pois além de possuir um cenário histórico-social, pressupõe e aponta para uma nova realidade, uma dinâmica teológica.

O contexto é, portanto, a realidade em toda sua dinâmica. [...] Nós todos participamos dele, ativa ou passivamente. Nenhum de nós pode querer ficar fora

homem usando a ótica da teologia pastoral. Terceiro: traçar diretrizes para uma ação pastoral comprometida com cada homem e com todo homem latino-americano. Tal ação deverá fundamentar-se numa reflexão teológica pastoral evangélica, ecumênica, contextual e autóctone, que se atualize na práxis cristã e que se dê no meio dela. (Cf. Id. **Hacia una pastoral evangélica para el hombre**, p. 88).

³¹² Id. **Evangelización Contextual**, p. 18: “con sus propias características culturales, geográficas, económicas, sociales y políticas, y de un momento temporal – una generación o época. En tal situación se experimenta una constante interacción entre personas y grupos; se entretienen ideas, actitudes, valores y sentimientos que afectan mutuamente la conducta”.

³¹³ Cf. Id. **Christ Outside the Gate**, p. 4.

³¹⁴ Como dito no capítulo anterior, a contextualização é considerada pela teologia latino-americana como um princípio hermenêutico fundamental para a compreensão da realidade concreta dos povos do continente, bem como da análise da bagagem teológico-cultural herdada dos primeiros missionários. No caso específico dos teólogos afeitos a uma teologia orientada pelo princípio da Missão Integral, onde Costas se insere, a contextualização é um processo crítico da realidade com vistas ao desenvolvimento pleno da vida humana, e não para uma ação proselitista.

do contexto. A questão é se consciente e criticamente o incorporamos ou não aos nossos esforços para interpretar e comunicar o evangelho.³¹⁵

Como citado no capítulo anterior, a encarnação é a chave hermenêutica da práxis cristã, e, portanto, a contextualização, inspirada na encarnação, é condição *sine qua non* para o anúncio do evangelho. Assim, a doutrina da encarnação nos interpela a refletir se somos ou não cristãos desejosos de ser “imersos nas situações concretas dos privados de direito em nossa sociedade e de testemunhar, desde dentro, o senhorio e a salvação de Cristo, um compromisso que terá que ser verificado em nossa participação na transformação concreta dessas situações”.³¹⁶

3.4.2.

A evangelização contextual como base da ação evangelizadora

À luz das considerações realizadas até este ponto é possível compreender a evangelização como a proclamação, na força do Espírito, da boa e alegre notícia que vem através do amor salvador do Pai, revelado historicamente em Jesus Cristo para todos os homens e mulheres.

A evangelização se depreende da revelação da graça de Deus. Essa revelação se realiza primeiro na criação do mundo e do ser humano. Toda reflexão teológica acerca da evangelização deve levar em conta Deus como o senhor da história, e por isso o princípio e fim do serviço evangelizador, mas também a revelação de sua graça no ato da criação, como pressuposição básica deste serviço.

Esta afirmação traz no seu bojo algumas importantes ponderações. A primeira delas é que a criação como revelação da graça de Deus é o princípio da mensagem evangélica porque anuncia o Senhorio de Deus, ao passo em que comunica vida e liberdade ao ser humano. Neste cenário, a criação vincula toda criação ao Senhorio de Deus e a resposta da pessoa humana a este senhorio.

³¹⁵ Cf. Ibid., p. 5: “The context, then, is reality in all its dynamics. [...] We all participate in it, actively or passively. Not one of us can claim to stand outside it. The question is whether or not we can consciously and critically incorporate it into our efforts to interpret and communicate the gospel”.

³¹⁶ Ibid, p. 16: “...to be immersed in the concrete situations of the disfranchised of our societies and witness to the lordship and saviorhood of Christ from within, a commitment that will have to be verified in our participation in the concrete transformation of these situations”.

Outra ponderação é que afirmar que a revelação da graça de Deus na criação é pressuposto para a evangelização significa que o serviço evangelizador tem como fim a restauração da condição humana ao propósito original de Deus na criação. A evangelização, nesta perspectiva, tem como objetivo a reorientação do ato criador de Deus, já que a adesão à mensagem do evangelho implica na experiência da nova criação. Por fim, a revelação da graça de Deus na criação ressalta que a solidariedade humana é o ponto de contato com os homens e mulheres alienados de Deus.

A evangelização é, desta forma, uma ação transformadora. Não é um conceito ou mais uma atividade eclesial, mas a reprodução, pelo poder do Espírito Santo, da graça salvadora revelada em Jesus Cristo. Sinaliza a graça transformadora do reino de Deus encarnado em Jesus Cristo, antecipado na experiência do Espírito e escatologicamente consumado na nova criação.³¹⁷

Os alicerces, bem como os sinais fundamentais, deste serviço evangelizador são o amor, a fé e a esperança encarnadas na transformação da pessoa humana e de seu mundo. Esta proclamação, razão de ser da Igreja, é uma tarefa particular, historicamente situada. Em outras palavras, deve ser contextual.³¹⁸

O serviço evangelizador é direcionado para pessoas concretas, condicionadas por seu tempo e espaço. Pessoas que vivem rodeadas por circunstâncias que acentuam sua vulnerabilidade e ambiguidades. Desta forma, a primeira coisa que compartilhamos na evangelização somos nós mesmos em nossas circunstâncias temporais e limitações humanas.

Como dito acima, não se pode tratar da evangelização sem levar em conta a encarnação,³¹⁹ principalmente no atual contexto marcado pela pluralização das relações humanas e sociais. Esta encarnação, à luz da ação divina, deve ser

³¹⁷ Cf. Id. **Hacia una Teología de La Evangelización**, p. 110.

³¹⁸ Id. **Evangelización Contextual**, p. 7.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 21. A relação entre a temática da encarnação e a missão da Igreja é central na teologia do evangelicalismo radical. Alguns postulados centrais deste movimento são hauridos desta relação, a saber, a teologia do reino de Deus, o senhorio de Cristo, discipulado missionário, missão integral, boas novas aos pobres e a relação entre comunidade e contextualização. Na teologia de Costas, esta tese é desenvolvida em fértil diálogo com o pensamento de Karl Barth, Jürgen Moltmann, Hendrikus Berkhof e Jon Sobrino. Sua reflexão cristológica pode ser encontrada em COSTAS. **Hacia una Teología de La Evangelización**, pp. 101-129; e Id. **Christ Outside the Gate**, pp. 3-20 e Id. **Liberating News**, pp. 49-111.

matizada pela identificação e pela participação. Este processo se realiza, em perspectiva ampla, na esfera do contexto onde se encontram os indivíduos.

O primeiro desafio deste processo é exatamente o de experimentar a encarnação na história contemporânea. Em Jesus Cristo, Deus passou a relacionar-se com a humanidade de um modo radicalmente novo. Ele mesmo toma a iniciativa de vir ao encontro do ser humano, e faz isso tornando-se um homem entre os homens. A marca distintiva desta atitude é o desprendimento, na saída de si para ir em direção ao outro.

Da mesma forma, a história da Igreja cristã pode ser registrada, desde suas origens, não apenas como uma narrativa de se cruzar fronteiras geográficas, mas através da permanente descoberta do “outro”: o “gentio” mais além de Jerusalém; o “bárbaro”, mais além da fronteira do Império Romano; o “mouro”, mais além da fronteira da cristandade medieval; o “índio” e o “asiático”, mais além do oceano, e etc.³²⁰

E este ímpeto a comunidade cristã herdou do próprio Cristo, para quem vida e ministério se realizam na dinâmica da vida, no encontro sublime entre a vida humana e a graça vivificadora do evangelho, sempre viva, sempre em movimento, sempre disposta a comunicar vida plena aos homens e mulheres.

À luz da experiência de Jesus, a fé cristã sempre se processou, desde os períodos apostólicos, como continuidade em superação. E este processo nunca foi, e nunca será, realizado de maneira confortável, sendo fruto de uma tensão criativa, já que o objetivo é tornar, século após século, a fé compreensível aos “novos mundos”.

O problema surge quando o dinamismo, a permanente novidade e surpresa que a fé causa ao longo da história, o seu caráter encarnacional e dialogal, se vê engessado, quando a revelação adquire uma roupagem dogmático-religiosa fixista.

Outro desafio, diretamente relacionado ao primeiro, é a avaliação histórica das experiências da Igreja. A pergunta central nesta questão é: Neste novo momento sociocultural e religioso, qual imagem de Cristo está sendo apresentada ao mundo? Onde se pode encontrar, hoje, Jesus de Nazaré, o Cristo encarnado, que ama e serve a toda a humanidade?

³²⁰ ESCOBAR, S. **Tiempo de Mision. América Latina y la Mision Cristiana Hoy.** Colômbia: Ediciones Clara-Semilla, 1999, p. 40.

O critério da vida, do ministério e da morte de Jesus Cristo é que nos permite identificá-lo hoje. Esse critério leva-nos não somente a descobrir quem ele é (o Senhor e Salvador dos oprimidos), mas, a saber, onde ele deve ser encontrado hoje (entre os pobres, os fracos e os oprimidos) e o que ele está fazendo (curando-lhe as feridas, quebrando-lhe as cadeias de opressão, demandando justiça e paz, dando vida e repartindo esperança).³²¹ Esta aproximação a história de Jesus culmina com o testemunho da proclamação de sua morte salvífica e da sua ressurreição.

Assim, dentre as constatações teológicas que impulsionam o serviço evangelizador da igreja podemos afirmar que o Cristo das Escrituras está vivo, e mesmo que as instituições percam sua validação, ele ainda é o Senhor da história.

E também é necessário reafirmar que o Cristo das Escrituras conhece a fundo o cotidiano das pessoas encravadas em seus contextos históricos, e pela presença dinâmica do Espírito oferece respostas reais e relevantes para estes homens e mulheres cada vez mais sedentos pelo mistério divino.

Isto nos leva a outro desafio que é a busca pela transformação da realidade. Não é somente com a identificação com a vida e ministério de Jesus, no passado, e sua atualização no presente que a Igreja deve avaliar a profundidade de sua contextualização, mas também pelo seu compromisso e engajamento na transformação da realidade presente. Jesus proclamou e incorporou o reino de Deus como uma nova ordem de vida baseada no amor, na justiça e na paz, que visa a transformação da história e exige uma conversão radical como condição para participação nesta nova vida.

E esta nova existência se resume na adoção de um estilo de vida coerente com a mensagem evangélica (já), e também na esperança quanto ao futuro da humanidade (ainda não). Esta dimensão da fé não se limita a uma expectativa míope, apenas centrada na vida após a morte, mas deve convergir para uma visão ampla da vida presente, que, na verdade, o destino eterno vai consolidar.

Portanto,

Evangelizar é anunciar aos nossos contemporâneos e ao nosso próximo que a mensagem do *shalom* (justiça e bem-estar) que tem transmitido através da história de Israel, e que para os cristãos se revelou em Jesus Cristo. Essa mensagem é,

³²¹ Cf. COSTAS, O. **Christ Outside the Gate**, pp. 15-16.

antes de tudo, um testemunho que se expressa na disposição de servir, de defender a justiça, de identificação com os que sofrem, sabendo que Deus reina e promete perdoar, levantar os caídos e levá-los a desfrutar de uma nova vida, de bem-estar espiritual e social.³²²

A evangelização possui um caminho duplo, sinalizado por um viés pessoal e por outro comunitário. O aspecto pessoal da evangelização nos remete ao agente evangelizador.

Os que experimentam o poder do Evangelho são os que se encontram em meio às lutas e conflitos da história. Sua passagem, experiência e renascimento não é um escape, mas um evento que representa uma promessa de libertação presente e futura. E esta promessa se estende a toda a criação.

A esperança na promessa deve se transformar, então, em obediência a uma convocação. E esta obediência deve se realizar como uma obra de amor, como um engajamento na transformação da realidade.

A práxis evangelizadora se refere, portanto, a ação criativa e transformadora do povo de Deus na história acompanhada de um processo reflexivo crítico e profético, cujo fim é fazer nossa obediência cada vez mais eficaz.

Outro aspecto preponderante no serviço evangelizador é seu caráter comunitário. O Novo Testamento deixa claro que a igreja primitiva interpretou a evangelização como uma missão comunitária.

A evangelização não é uma missão que pertença a crentes individuais, e muito menos uma propriedade exclusiva de um grupo, em especial, ou de uma “elite espiritual” dentro de determinados grupos. “O evangelho foi entregue a uma comunidade, é transmitido por esta comunidade e exige uma experiência comunitária. Sem comunidade não pode haver uma representação viva do evangelho.”³²³

Assim, a base da ação evangelizadora é a comunidade de fé, pois a vida da Igreja deverá ser um perpétuo anúncio, e sua obra a encarnação do amor, da fé e

³²² Id. **Evangelización contextual**, p. 42: “Evangelizar es facilitarle a nuestros contemporáneos y vecinos el mensaje de paz (y justicia) que Dios ha emitido a través de la historia de Israel, y que para los cristianos se ha revelado en Jesucristo. Ese mensaje es, ante todo, un testimonio que se expresa en la disposición de servir, de defender la justicia, de identificarse con los que sufren, sabiendo que dios reina y promete perdonar, levantar a los caídos y llevarlos a disfrutar de una nueva vida, de bienestar espiritual y social”.

³²³ Cf. Id. **Liberating News**, p. 134: “The gospel has been committed to a community is transmitted by that community, and demands a community experience. Without community there cannot be a living representation of the gospel”.

da esperança, a reprodução das boas novas de salvação. A evangelização é o povo de Deus comunicando as boas novas, e a comunidade de fé é o evangelho em ação eficaz e transformadora para a salvação do mundo. Tudo que a Igreja é e tudo o que a Igreja é chamada a fazer possui uma dimensão evangelizadora.³²⁴

A Igreja é, portanto, o sinal pelo qual se expressa e se antecipa o evangelho como “sacramento de salvação” ao mundo.³²⁵ Assim, sem comunidade a tradição apostólica perde sua dinâmica, sua missão, e a Igreja perde sua vitalidade.

Além disso, a evangelização somente poderá ser profética e libertadora se realizada como um testemunho comprometido com as trincheiras da história. A evangelização é a comunicação das boas novas às pessoas que estão próximas, mas também às que estão distantes de nós. E esta distância deve ser entendida do ponto de vista geográfico, mas também geopolítico, cultural e existencial. Deste modo, preocupar-se somente com os que estão “próximos” e se manter indiferente aos que estão além das nossas “fronteiras” é atuar de maneira alienada e hipócrita.

A partir destas considerações, podemos chegar a algumas conclusões parciais para elucidação da temática:

1- A evangelização contextual envolve o testemunho da igreja em todas as partes e em todo tempo a luz da ação salvífica revelada na trindade.

O que move a comunidade de fé em seu testemunho não é um deus estático, mas uma comunidade divina dinâmica que se dá a conhecer na história, um Deus que está presente em toda a situação da vida humana. A primeira implicação desta relacionalidade é que o ímpeto evangelizador da Igreja não pode divorciar-se da autocomunicação do Deus trinitário no mundo.

A ação salvífica se expande com a propagação do impulso criador, que agraciou os redimidos, para os outros carentes de salvação. Portanto, quando a comunidade de fé testificar, com base na liberdade recebida, o amor de Deus que se estende a todos os homens e mulheres, cada vez mais se tornará palpável a salvação de Deus ao mundo.

³²⁴ Neste específico Orlando Costas desenvolve uma reflexão sobre a vertente evangelizadora da Igreja analisando os diversos componentes da vida e missão da comunidade eclesial. Cf. Id. **Evangelización Contextual**, pp. 95-105.

³²⁵ Ibid., p. 94. Ao fazer referência a Igreja como sinal de salvação, Costas estabelece um diálogo com a eclesiologia do Vaticano II e sua importância para a eclesiologia protestante na América Latina, principalmente no que tange a evangelização.

O caráter evangelizador da comunidade de fé representa, portanto, uma ação que sirva de canal transmissor para que todo humano e o humano todo possa internalizar, incorporar e atualizar o evangelho não só ao nível de seus conflitos pessoais, como também nas múltiplas situações do seu cotidiano.³²⁶

2 – A evangelização como compromisso com os desígnios salvíficos de Deus e com a dinâmica trinitária intrahistórica.

A comunidade eclesial não exerce controle sobre o processo evangelístico, mas deve ser fiel em revelar o amor de Deus revelado no mistério e paixão da cruz, e nutrir-se na confiança de que Deus busca terna e persistentemente tantos os pecadores como as vítimas do pecado, tanto os que praticam a injustiça como os que são vítimas de injustiça.

Nenhum empreendimento, coletivo ou individual, pode mensurar o êxito ou o fracasso da evangelização. Pode apenas dar passos de fé na certeza de que Deus abençoará seu testemunho, honrando sua palavra.

Quando a Igreja leva a sério o fato de que foi chamada a ser “boas novas” e que cada aspecto de sua vida e missão pode contribuir, direta ou indiretamente, com a evangelização e quando tira vantagem do potencial evangelístico de tudo que ela é e faz, então experimenta uma renovação extraordinária e causa um impacto permanente em seu contexto sociocultural.³²⁷

Por intermédio do Espírito, a comunidade trinitária estende ao humano a possibilidade de participar da missão de Deus, mas não a abandona em suas mãos para que se torne um empreendimento humano. O Verbo encarnado enviou seus missionários: o Espírito Santo e a Igreja. Eles não dão testemunho de si mesmos, mas anunciam e procuram glorificar a Jesus.³²⁸

O recebimento do Espírito faz com que os seus discípulos de ontem e de hoje sejam testemunhas do que Jesus os comissionou a ser. A salvação, portanto, não é apenas uma mudança de estado, de pecador para santo, ela também tem o propósito salvífico de ir para o mundo. E este “ir ao mundo” não se realiza de maneira solitária, mas ao lado do Grande Companheiro.

³²⁶ Id. **El protestantismo en América Latina hoy**, p. 8.

³²⁷ Id. **Liberating News**, p. 145: “When the church takes seriously the fact that it has been called to be ‘good news’ and that every aspect of its life and mission can contribute, directly or indirectly, to evangelization, when it takes advantage of the evangelistic potential of everything that it is and does, then the church experiences an extraordinary renewal and makes a permanent impact on its sociocultural context”.

³²⁸ COUTURIER, C. **Missão da Igreja**. Lisboa: Livraria Sanpedro, 1960, p.15.

A fé e a oração são, portanto, antídotos contra a tentação de programar e manipular a obra misteriosa de Deus.

3- A Evangelização Contextual requer imersão da comunidade de fé no âmago da história humana e na história trinitária.

É nesta tendência que a comunidade de fé se torna paradigmática, pois enfatiza um dos aspectos preponderantes na construção de uma sociedade, que é seu fluxo comunicativo, ou seja, a dinâmica entre dar e receber, receber e dar.³²⁹ E neste processo os papéis sociais são refeitos, as relações de poder resignificadas, e os grupos marginalizados projetados para o centro das relações sociais, saindo da coadjuvância alienante e opressora.

Neste sentido, a consciência missional dos cristãos está relacionada ao seu compromisso de

declarar o que Deus tem feito por nós e o que pode fazer pelos outros. Se trata de uma afirmação de fé – um testemunho sobre a ação libertadora de Deus em nossa realidade pessoal e social. Ao compartilhar o evangelho nos localizamos dentro da família humana em um tempo e uma situação vivencial concreta. Falamos com mulheres e homens cuja experiência com Deus pode ser vista por todos, que fazem suas as preocupações e esperanças de todos e que estendem amorosamente, em palavras e atos, as boas novas de Deus.³³⁰

Contudo, a história revela que, por muitas vezes, a Igreja cristã gradualmente foi caindo na tentação de instaurar a missão de Cristo nos moldes de um projeto de poder que o próprio Cristo havia rejeitado.

4 – A evangelização contextual não deve ser entendida como uma tarefa a ser realizada por um grupo de especialistas ou por uma “elite espiritual”, mas como um ministério que pertence a todo o povo de Deus.

Isto implica que toda comunidade de fé é responsável pela comunicação das boas novas em todo tempo, em todo lugar, através de todos os meios disponíveis. E para que esta comunicação ocorra a Igreja precisa crescer, se

³²⁹ GUIMARÃES, M. R. **Um Novo Mundo é Possível**. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p.74.

³³⁰ COSTAS, O. **Evangelización Contextual**, p. 17: “declarar lo que Dios ha hecho por nosotros y puede hacer por otros. Se trata de una afirmación de fe – un testimonio sobre la acción liberadora de Dios en nuestra realidad personal y social. Al compartir el evangelio nos ubicamos dentro de la familia humana en un tiempo y una situación vivencial concreta. Hablamos con mujeres y hombres cuya experiencia con Dios está a la vista de todos, que hacen suyas las preocupaciones y esperanzas de todos y que extienden amorosamente, en palabras y hechos, la buena nueva de Dios”.

renovar. Além disso, é necessário uma constante mobilização da Igreja e a permanente assimilação do modelo missional de Cristo por parte de todos os fiéis, o que pode possibilitá-la a encarnar-se na cultura de cada povo e, a partir dessa encarnação, apresentar a mensagem do Evangelho de modo que seja compreensível e relevante.

É se encontrando na missão de Deus que a Igreja pode voltar a dar muitos frutos. É vivendo em estado permanente de missão que pode desalojar-se de seu universo e ir ao encontro das pessoas, e se comprometer com elas.

Nas palavras do Mestre de Nazaré, “... se o grão de trigo, caindo na terra, não morrer, fica ele só; mas se morrer, dá muito fruto” (Jo 12.24). A Igreja que “caiu” na América Latina não experimentou a morte de suas ideologias importadas, de suas idiossincrasias eurocêntricas, de sua mensagem descontextualizada, por isso, com a sucessão dos tempos e a transformação das pessoas, foi perdendo a sua validade. Hoje tem dentro de si movimentos que desafiam a sua dinâmica interna e a interpelam acerca da atualização de sua vocação de serviço à humanidade.

Este último ponto, portanto, nos leva diretamente ao capítulo seguinte.