

5

Possibilidades e implicações missionais da tensão escatológica *já e ainda não*

O diálogo missiológico-escatológico que propomos neste capítulo estará construindo sob um patrimônio multiforme e fértil. Ao longo da história da teologia esta conversa tem sido empreendida e, em momentos especiais, mostrou-se crucial. Bosch acredita que a recuperação da dimensão escatológica no século XX aconteceu com mais clareza ao redor de círculos missionais. E avisa que isso não deve ser motivo de surpresa, uma vez que “desde os inícios da Igreja cristã houve uma afinidade um tanto peculiar entre o empreendimento missionário e as expectativas de uma mudança fundamental no futuro da humanidade”.¹ Atualmente, têm abundado teses e propostas que aventam enlaces e compatibilizações entre os dois *locus*.² Esse relacionamento é de nosso interesse em particular, o qual nos motivou desde o início na pesquisa.

Gibbs fala que, em primeiro lugar, a recuperação da escatologia para o diálogo tem a capacidade de renovar o ímpeto missionário, pois a compreensão do tempo atual que se encontra a igreja desperta-a para o entendimento do ingrediente *kairológico* da comissão missional que lhe foi dada por Cristo, de seu senso de importância e de urgência³.

¹ BOSCH, *Misión en Transformación*, p.606.

² Por exemplo: WRIGHT, *Surpreendidos pela Esperança*. 2009; CHESTER, Tim. *Mission and the Coming of God: Eschatology, the Trinity and Mission in the Theology of Jürgen Moltmann*. Milton Keynes: Paternoster, 2006; SILVA, Ricarte de Normandia; BOFF, Jenura Clothilde. *Dimensão escatológica da Evangelização: Um estudo teológico*. Pastoral da exortação apostólica Evangelii Nuntiandi do Papa Paulo VI. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009.

³ A importância dos tempos intermediários para a missão do testemunho do Evangelho é uma tese idiossincrática de Cullmann. Quem também escreveu sobre o tema foi John Stott: “É desta forma que a parusia de Jesus está ligada à missão da igreja. A parusia dará fim ao período missionário que começou com o Pentecostes. Nós só dispomos de um tempo limitado no qual completar a responsabilidade que nos foi confiada por Deus. Precisamos, portanto, resgatar a ansiosa expectativa escatológica dos primeiros cristãos, juntamente com o senso de urgência que ela lhes deu. Jesus havia prometido que o fim não viria antes que o evangelho do Reino tivesse sido pregado através do mundo todo, a todas as nações. STOTT, John. *Ouçã o Espírito, ouçã o mundo*. 2. ed. Tradução Silêda Silva Steuernagel. São Paulo: ABU, 2005, p.164.

Restabelecer a verdadeira esperança bíblica também significará um *renovado comprometimento com a missão da igreja*. Pois viver na esperança significa que entendemos não primariamente “onde” estamos vivendo – “aqui em baixo”, como oposto a “lá em cima”. Antes, a esperança bíblica nos ensina “quando” estamos vivendo, no tempo “agora”, durante a sobreposição das duas eras, após a vitória escatológica de nosso Senhor na ressurreição e antes de seu retorno final em glória. Durante este tempo ele nos deu algo para fazer: “Fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado”.⁴

No entanto, a escatologia não fortifica somente o comprometimento com a missão, mas impacta a forma, o como se avalia e pratica a missiologia. Há, em certo sentido, uma dependência da missiologia à escatologia, como Padilla apontou: “só a partir dessa moldura escatológica e cristológica pode-se entender a messianidade de Jesus e a consequente participação em sua missão neste mundo”.⁵

Em certo aspecto, pode-se dizer que qualquer escatologia tem o potencial de influenciar a missiologia, nem sempre positivamente. Existem muitos exemplos de programas missionários substancialmente embasados em motivações escatológicas, os quais outrora apresentavam, com fervor, doutrinas escatológicas, e que causaram grande repercussão no campo missional, mas que foram julgados criticamente pela história cristã como questionáveis e, às vezes, até nocivos⁶. Por isso, há necessidade permanente de ser ter cuidado na articulação de uma apropriada escatologia para que, conseqüentemente, ela desemboque numa missiologia saudável. Todos envolvidos com a pesquisa e a práxis possuem uma preciosa oportunidade (e uma responsabilidade também) de contribuir na composição desta dinâmica.

O nosso aporte particular neste capítulo final tentará contribuir sondando as possibilidades e implicações missionais que a escatologia permite, estritamente na sua temporalidade *já e ainda não*. O paradoxo foi estudado ao longo das últimas divisões e neste momento será chamado a fecundar inferências teológico-pastorais para a tarefa missionária que a igreja tem diante de si. E a tensão escatológica se mostrou frutífera nessa proposta. Não temos a ilusão de dissecar todas as

⁴ GIBBS, *Regaining Biblical Hope*, p.322.

⁵ PADILLA, C. René. *Missão Integral*: Ensaios sobre o reino e a igreja. São Paulo: Temática, 1992, p.83-87.

⁶ No capítulo primeiro de seu livro *Missão como com-paixão*, dedicado a análise histórica da missão protestante na América Latina, Roberto Zwetsch, aborda exemplos de algumas iniciativas missionárias que se provaram parcialmente infelizes e comprometeram indelevelmente o testemunho cristão. É possível identificar motivações e noções escatológicas questionáveis por trás de alguns destes empreendimentos.

alternativas factíveis, e talvez até estejamos correndo o risco de perder de vista alguma possibilidade mais provável. Todavia, cremos ter encontrado algumas opções significativas, que inclusive podem ser desdobradas futuramente.

A metodologia que concebemos, sobretudo nas duas primeiras frações, está intimamente ligada com a hermenêutica de tensão. Tencionamos inspirar-nos na dualidade *já e ainda não*, como uma chave que procura a manutenção de extremos em seus lugares de polo, sem sucumbir a polarizações. Nessa perspectiva, consideraremos, em cada seção, dois temas teológicos que poderiam ser vistos como concorrentes ou incompatíveis (e que às vezes até são manipulados dessa forma), afirmando a realidade e a legitimidade de ambos, e a posição justaposta e dialética entre eles. Em certo sentido, a tensão *já e ainda não* servirá como a mãe e mentora dessas outras *tensões*. A viabilidade dessa estratégia encontra respaldo, por exemplo, num pensamento de Gibbs:

Uma das coisas mais entusiasmantes em restabelecer uma estrutura escatológica verdadeiramente bíblica é a maneira como cada um dos principais ensinamentos cristãos é aguçado, realçado, enfatizado e feito ainda mais importante pela adição do colorido do “tempo do fim” ao quadro.⁷

A tese do professor luterano é de que a teologia faz bem em se predispor a apreciar o paradoxo, a tensão, o dizer “sim” para duas verdades antimônicas ao tempo, como a lei e o evangelho, o velho homem e o novo homem, o simultaneamente santo e pecador, a iniciativa divina e responsabilidade humana. Gibbs vai além e entende que, a rigor, as demais tensões só podem ser encontradas e ainda sobrevivem, porque e enquanto temos uma tensão escatológica. Ele vai dizer que

há apenas uma razão para estes paradoxos existirem – é porque vivemos na tensão entre a inauguração e começo dos últimos dias em Cristo e a consumação final da era em Cristo. Quando Jesus voltar, não precisaremos distinguir entre lei e evangelho, porque tudo será recebido como presente de Deus. Não haverá mais tensão, não mais luta entre o velho homem e o novo, pois tudo será feito completamente novo. Não haverá mais *peccator*, apenas *iustus*. Mas até aquele tempo chegar, vivemos no paradoxo, esperamos o paradoxo – porque somos salvos... na esperança.⁸

Além de um colóquio entre tensões, outra particularidade deste capítulo final será a continuidade da caminhada com o teólogo Oscar Cullmann. Não ficaremos totalmente dependentes de seus *insights*, mas tentaremos priorizá-los em cada porção, como referencial teórico basilar desta dissertação, e dando

⁷ GIBBS, *Regaining Biblical Hope*, p.322.

⁸ GIBBS, *Regaining Biblical Hope*, p.322.

ouvidos essencialmente às três obras principais que foram acessadas: *Cristo e o Tempo*, *Cristologia do Novo Testamento* e *Salvação na História*.

A possibilidade de enxergar em Cullmann uma capacidade relevante para a atividade missional não é uma proposição reservada ao presente estudo. Outros teólogos nos fazem companhia, dentre os quais um dos maiores eruditos em missiologia do século XX, o sul-africano David J Bosch⁹, quem já muito contribuiu nesta pesquisa em capítulos anteriores. O *link* que ele faz da escatologia e da missão indubitavelmente reflete a influência de Oscar Cullmann, seu orientador de doutorado.¹⁰

Por último, neste exórdio, uma nota elucidativa sobre as duas primeiras seções: partilhamos as possibilidades e implicações missiológicas da tensão *já e ainda não* de Cullmann em duas principais áreas, a saber: a *querigmática* e a *performática*. Estamos tentando edificar na posição de Moltmann: importa *o que se espera e como se espera*. Valorizamos a mensagem da esperança, o conteúdo de seu anúncio, e também a forma como se faz a entrega da mensagem, a postura escatológica-missional da Igreja.

5.1

A tensão *já e ainda não* informa a mensagem missional: dimensão querigmática

Acabamos de argumentar que a perspectiva escatológica *já e ainda não* funciona como a tensão geratriz que vai dar à luz a outras tensões que se retroalimentam dela e vão direcionar o *querigma* e o comportamento missional. Nesta primeira parte, nossa pergunta norteadora será a do *querigma*: como a

⁹ Bosch é mais conhecido pelo seu livro *Missão Transformadora*, obra que se tornou uma espécie de livro-texto no estudo da missão cristã, adotado por muitos Seminários e Faculdades de Teologia, e foi considerada uma dos livros mais influentes do século XX pela revista *Christianity Today*. O livro foi publicado originalmente em 1991, e foi acessado nesta pesquisa a partir de sua edição em espanhol.

¹⁰ Segundo Livingston, em sua pesquisa sobre os primórdios da aventura missionária de Bosch, “Cullmann teria influenciado Bosch em, pelo menos, dois pontos: Primeiro, provendo a Bosch sua moldura teológica da História da Salvação, que Bosch usou até os anos 70. Cullmann expressivamente diferenciou entre “História da Salvação” e “história mundial” e viu a obra salvífica de Deus no mundo como uma continuidade do ministério da igreja [...] Cullmann também influenciou Bosch com respeito ao conceito das dimensões “já” e “ainda não” do reino [...] Bosch adotou esta perspectiva depois de ler *Cristo e o Tempo* de Cullmann, e reconhecendo que era “um dos poucos insights teológicos que permaneciam absolutamente constantes em seu pensamento”. LIVINGSTON, *A Missiology of the Road*, p.269.

tensão *já e ainda não* informa a mensagem missional (seu conteúdo, sua matéria, sua substância)? Trataremos do teor do testemunho, da palavra que é pregada. Pensamos, especificamente, em quatro possibilidades principais, que possuem íntima relação entre si.

5.1.1

Uma mensagem *crístocêntrica e pneumatológica*

Uma mensagem missional concatenada ao *já e ainda não* cullmanniano não poderia começar com conteúdo distinto do que o do Cristo. Cristo, em toda sua amplitude cristológica que o Novo Testamento apresenta, e que fora magistralmente exposta pelo teólogo teuto-francês na obra *Cristologia do Novo Testamento*: Ele é o profeta, o servo sofredor, o sumo sacerdote, o Messias, o Filho do Homem, o Senhor, o *Logos*, o Salvador e o Filho de Deus. Mas fundamentalmente Cristo, na *centralidade* de sua pessoa e obra para a história. A peculiaridade maior neste diálogo escatológico-missiológico que encontramos em Cullmann é sua certeza de que *em Cristo* (particularmente sua “fase crucial”: encarnação, morte, ressurreição e ascensão¹¹), toda a realidade humana foi alterada. Uma nova perspectiva foi realizada. Deus agiu de forma definitiva em favor do ser humano. Uma vitória escatológica foi obtida, que dá garantias para todas as promessas futuras. É em Cristo que o “sim” de Deus foi posto em aberto.

A mensagem missional que o *já e ainda não* de Cullmann exige que se proclame, antes de qualquer coisa, é a do amor de Deus, comprovado em ações favoráveis ao longo do curso da trajetória do ser humano. É o “amor humanitário de Deus”¹² que atingiu um clímax no momento em que Cristo irrompeu no tempo e no espaço para algo ainda maior do que ensinar, inspirar, curar, resistir, sofrer. Tudo isso também pertence à relevância de seu expediente, entretanto, não se equivalem em nível de magnitude à sua missão muito específica de caráter salvífico e vicário. A mensagem missional até pode e deve abordar as múltiplas lições e aplicações que as pluridimensionais características crísticas neotestamentárias oferecem. A cristologia é muito rica e a mensagem missional faz bem caso se beneficie de todos os seus variados conceitos e fascinantes

¹¹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.316.

¹² BOFF, *Vida para Além da Morte*, p.23.

desdobramentos. No entanto, a centralidade do evangelho, da boa notícia do Deus que se “aproximou de nossa existência e morou na carne humana, quente e mortal, e se chamou Jesus Cristo”¹³, deve sempre ser a tônica, requer sempre prevalecer em qualquer anúncio com intenção missional, como o “centro indiscutível da revelação de Deus”.¹⁴

O Novo Testamento não pode, nem quer, instruir-nos sobre o “ser” de Deus, considerando-o à parte do ato pelo qual se revela; as investigações sobre o “ser”, em sentido filosófico, lhe são totalmente alheias. Seu propósito é proclamar as *magnalia Dei*, as grandes obras reveladoras de Deus feitas em Cristo. E se o Novo Testamento faz algumas tímidas alusões a uma realidade situada além da revelação, é só chamar nossa atenção no mesmo tempo para a distinção e a unidade entre o Pai e o Filho, e para nos recordar que toda cristologia é uma *história de salvação*.¹⁵

Por isso, cremos que fazemos mais justiça ao entendimento de Cullmann usando a adjetivação teológica *crístocêntrica* em vez de *crístológica*, para a mensagem missional. Dessa forma, buscamos evitar que a centralidade do Cristo, como Cullmann percebera, perca-se no emaranhado de possibilidades que a complexidade da doutrina de Cristo outorga. Uma comunicação evangelística pode ser crístológica, e ainda assim cair na tentação de destacar de forma desequilibrada algumas facetas de Jesus em detrimento de outras. Encontra-se à disposição do mundo a divulgação de um Cristo reduzido, domesticado, parcial, que defende apenas os interesses ideológicos de um movimento ou de um projeto. É possível questionar até que ponto esta comunicação está sendo autêntica e pode comprovar-se verdadeiramente eficaz. Noutra viés, uma comunicação evangelística pode ser crístológica, e ainda assim cair na tentação de desaparecer-se do seu peso e de sua supremacia para assimilar outras matérias bíblicas permitidas, como a história, a ética e a moral, que até possuem o seu lugar numa instrução cristã, mas nunca podem roubar a projeção do conteúdo que intencionalmente focaliza o crucificado e o ressuscitado *pro nobis*. Não faltam exemplos de sermões onde Cristo serve muito mais de pretexto para informações jurídicas ou acenos psicoterapêuticos do que para revelar um Deus em atividade *por* suas criaturas e *por* sua criação. A tensão *já e ainda não* de Cullmann convida a uma mensagem crístológica sim, mas a uma cristologia que não titubeia em deixar-se reconhecer como a prioridade que o Novo Testamento deflagra.

¹³ BOFF, *Vida para Além da Morte*, p.22.

¹⁴ CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, p.427.

¹⁵ CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, p.426.

Prioridade esta que já fora acolhida pela comunidade primitiva: a centralidade da pessoa e da obra de Cristo. A centralidade *da graça*.

Um *querigma* submisso, obstinado e apaixonado em ceder o espaço primordial ao Cristo de Deus precisará, não obstante, deparar-se com dificuldades. Cullmann chama à atenção para o aspecto escandaloso e insano desta pregação.¹⁶ Dessa forma essa pregação foi recebida pelas pessoas a quem primeiro foi testemunhada (judeus e gregos) e dessa forma ela ainda hoje é acolhida, normalmente. “Para o homem de então era tão difícil, como é para nós, crer”¹⁷ num conteúdo dessa natureza, porque ele afronta as expectativas naturais do ser humano. Seja a de um deus potente e glorioso, que precisa ser adulado à base de contrapartidas (expectativa semítico-judaica = queremos ver os milagres) seja a de um deus metafísico, teórico e monocórdio, que pode ser especulado, mas que não se deixa alcançar e experimentar intimamente (expectativa grego-romana = queremos ouvir sua sapiência). Outra expectativa com a qual se choca a pregação cristocêntrica é do homem que quer ocupar o lugar de Deus, divinizar-se. Ceder o espaço precípuo e deixar de ser o protagonista não são propostas geralmente atraentes aos ouvidos dos cidadãos de um mundo caído e antropocêntrico.

Ainda assim, mesmo conscientes do desafio de ser palatável, mantemos a tese de um *querigma* cristocêntrico. Roberto Zwetsch corrobora:

Missão é participar do envio de Deus entendido em seu ministério trinitário, cujo fundamento é o amor divino por toda a humanidade, revelado de modo pleno em Jesus de Nazaré, o Filho do Deus vivo. Ele é o centro do envio de Deus e a missão que lhe corresponde segue os seus passos.¹⁸

Alinhado ao anúncio *cristocêntrico*, situa-se a perspectiva *pneumatológica*. Cullmann não possui, *per si*, uma escatologia laboriosa em sua dimensão pneumatológica, como, por exemplo, Moltmann e Pannenberg. Porém, ainda que ele não tenha falado quantitativamente sobre o *Paráclitos*, qualitativamente sua presença é reconhecida perpassando seus escritos. Como percebemos no capítulo 3 desta dissertação, a teologia de Cullmann também confia no Espírito Santo. Ele é o dom, o responsável, a *dínamis* que possibilita a mensagem ser acolhida e crida. Ele é o dador da fé e o agente capacitador que irá nutri-la, dotá-la de utopias e

¹⁶ CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, p.427; CULLMANN, *Salvation in History*, p.320.

¹⁷ CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, p.426-427.

¹⁸ ZWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.85.

habilidades e colocá-la a serviço do próximo e do mundo no processo da história da salvação.

Cullmann se lembrará da obra pneumatológica na ação inicial da fé. A mensagem missional *depende* da ação do Espírito Santo para penetrar no coração humano contaminado hamartiológicamente e, desde a rebeldia adâmica, resistente ao despertar espiritual. Este Espírito também será essencial no auxílio para a luta permanente que acontece após o recebimento da *pistis*. Cullmann entende, a partir de Paulo, que a batalha cristã entre a vontade de Deus e a vontade humana, inclinada ao erro e ao egoísmo, que oprime o cristão constantemente, só é possível de ser enfrentada com o reforço do Espírito Santo.¹⁹ Na perspectiva escatológica *já e ainda não*, *já* se conta com a presença vivificadora do Espírito, mas a *carne* (natureza humana em estado pecador) *ainda não* foi neutralizada completamente e coabita junto do Espírito em contínua tensão e inimizade dentro do crente. É o Espírito, também, que ensina a pedagogia da vida piedosa à nova criatura. Ele é a fonte de revelação, inspiração e sabedoria. A impossibilidade de amar ao próximo da mesma maneira que se ama a si mesmo (quando se é dirigido pela carne) é tornada possível mediante a atividade pneumática.²⁰ O Espírito é o Criador da comunidade, o mantenedor da Igreja neste tempo de *hiato* escatológico entre a ressurreição e a *parusia*, e por isso sempre fomenta a participação na *koinonia* e a fraternidade. Tudo isso faz, segundo Cullmann, operando pela pregação da Palavra e pelos sacramentos. Diante de tantas dádivas provenientes da ação pneumatológica, parece-nos que Cullmann endossaria uma mensagem missional cristocêntrica e pneumatológica.

Ademais, outra situação ligada ao Espírito Santo merece ser ressaltada, devido ao seu evidente componente escatológico: é o próprio Espírito, o embaixador, o penhor, do *ainda não* no *já* do cristão. “Quanto à tensão entre o ‘já’ e o ‘ainda não’, ela se dá com a presença do Espírito Santo que constitui a igreja. O Espírito Santo é ele mesmo as primícias do fim”.²¹ A antecipação de toda a bem-aventurança que prefigura em promessa no horizonte de cada pessoa conectada à Cristo, já se torna realidade no tempo presente a partir da presença e da ação do Espírito Santo. É ele quem certifica e concede sinais do futuro de Deus

¹⁹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.334.

²⁰ CULLMANN, *Salvation in History*, p.334.

²¹ CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, p.297.

na vida atual. “O Espírito Santo é a antecipação do fim no presente. Ele *tipifica* o período em que vivemos”.²² Um sinal do fato de que os “últimos dias” alvoreceram, que uma nova fase começou.²³ E nesse ensejo, ele fornece à igreja especial conhecimento *kairológico* para compreender os tempos em que vive em sua relação aos estágios da história da salvação.²⁴ Essa sensibilidade e capacidade de contextualização disponível à igreja hoje é a mesma sabedoria que já havia sido concedida aos profetas antigos, pelo mesmo Espírito, e a capacita a ter força profética para discernir os sinais nos contextos específicos que ela participa e “inspecionar o desenvolvimento e avanço da história da salvação”.²⁵

O contraponto do Espírito Santo na mensagem missional, que na verdade não se distingue exatamente como contradição ao dado *crístocêntrico*, porque a obra própria pneumática é justamente alavancar a segunda Pessoa da Trindade²⁶, abre também uma perspectiva *trinitária* preciosa. Essa perspectiva *trinitária* poderia ser desdobrada em diversas circunstâncias, dentre as quais, anteporemos a seguinte: uma mensagem missional que, a partir da união pneumatológica à centralidade de Cristo e consequente abertura em prisma trinitário, ocasiona num equilíbrio de doutrina e práxis. O que se quer afirmar? A título de conjectura, segue nosso argumento, inspirado em Susin:²⁷

Na grande comissão, em Mt 28, Cristo afirmou: “Façam discípulos... batizando em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. Todas as personalidades do trio divino são apresentadas ao prospecto para serem conhecidas, compreendidas, cridas, e desfrutadas na vida cristã. Poderíamos induzir que, caso

²² CULLMANN, *Salvation in History*, p.334.

²³ CULLMANN, *Christ and Time*, p.72-73.

²⁴ CULLMANN, *Christ and Time*, p.73-74.

²⁵ CULLMANN, *Salvation in History*, p.332.

²⁶ SÁNCHEZ, Leopoldo. *Pneumatología: El Espíritu Santo y la Espiritualidad de la Iglesia*. Saint Louis: Concordia, 2005, p.127.

²⁷ A cogitação exposta foi ligeiramente inspirada pelo seguinte pensamento de Luis Carlos Susin: “Em termos de teologia trinitária, se diria que, depois do exacerbado patriarcalismo pré-moderno do Pai celeste com a mediação das autoridades, e depois do exacerbado messianismo moderno do Homem terrestre – cristologia secularizada – com a mediação da racionalidade e da militância, há na pós-modernidade a exacerbação do pentecostalismo com a imediatez emotiva e a participativa que dispensa autoridades e racionalidade, tradição e palavra. É impressionante a coincidência da atual situação com as teses fascinantes do Joaquim de Fiore, ao menos em termos de análise da história e de fusão teológica. [...] A escatologia, no alvorecer da terceira idade, fica tão iminente ou imediata que acaba por ficar dissolvida: onde o “espírito” perde a “encarnação”, a emoção se sobrepõe à palavra e à razão, a participação confunde a diferença, toda realidade fica dissolvida num imediato êxtase, mais precisamente no ‘quiliismo’ – quietismo – e numa kathársis comunal e confusional, numa potência sem necessidade de projeto e portanto sem meta escatológica, pois já chegou, se superou.” SUSIN, *Assim na Terra como no Céu*, p.23.

fosse apenas uma, ou duas, e não três, correr-se-ia o risco de se promover um discipulado desequilibrado, desproporcional, instável. A mensagem missional poderia ficar comprometida. Uma ênfase exagerada no Espírito Santo poderia alimentar uma vida cristã por demais mística, espiritualizante, experiencial, de pouca encarnação, envolvimento e concretude. Um excessivo destaque à pessoa do Pai poderia desenvolver um tipo de relacionamento com o sagrado viciado em milagres transcendentais e na intervenção de Deus, atendo-se ao fato de que Ele é o criador e sustentador das coisas, ou mesmo se encaminhar para uma religiosidade farisaica na qual se ignora que o caminho ao Pai se dá através do Filho. Em outras palavras, se o Pai compuser a totalidade do anúncio que a mensagem cristã apregoa, é possível que se caia numa espiritualidade legalista, enquanto que se o Espírito monopolizar o que essa mensagem tem a dizer, é possível que se caia num misticismo carismático. Por outro lado, ainda, se Cristo for tudo o que a mensagem missional testemunhar, é possível que se perca a noção *mundana* da vocação cristã, da espiritualidade do cotidiano, que a ênfase criacional do Pai traz, bem como a capacidade de manifestação dos *carismas* e do crescimento na fé, obra atrelada ao Espírito. Em resumo, sem o equilíbrio doutrinário trinitário, sem uma proposta de adesão à Trindade e sua heterogeneidade, não se tem fundamentação para um caminho de fé e de vida balanceado, prático e multidimensional.

Portanto, nossa primeira sugestão à pergunta sobre a mensagem missional nos leva a conclusão de que ela precisa estar cimentada no testemunho *crístocêntrico* e *pneumatológico* (desdobrando-se em *trinitário*). E Cullmann consente com tal asserção.

5.1.2 Uma mensagem *basileica* e *soteriológica*

Além de *crístocêntrica* e *pneumatológica*, a tensão *já* e *ainda não* escatológica em Cullmann nos remete a uma mensagem missional *basileica*, isto é, que expressa a realidade do Reino de Deus, e ao mesmo tempo *soteriológica*, ou seja, que comunica a ação de Deus em sua perspectiva salvífica. Os dois temas não são necessariamente rivais (assim como Cristo e o Espírito tampouco eram),

mas podem ser encontrados *competindo* por espaço em conteúdos cristãos, especialmente nas últimas décadas, quando o conceito do Reino foi, de certa forma, redescoberto²⁸ e passou a reivindicar sua consideração no *querigma* cristão e sua distinção do conceito eclesiológico. Sempre que essa disputa é verificada, a mensagem testemunhada sofre, pois se manifesta de forma confusa, truncada, uma vez que não se reconhecem claramente quais são suas dádivas relacionadas ao passado, suas perspectivas e compromissos para o presente e suas promessas para o futuro.

A questão que permeia essa seção é a *abrangência* da mensagem missional, bem como o *predicado* de seu conteúdo. Até que ponto o testemunho deve concentrar-se no relacionamento das pessoas com o divino, enfatizando a ação reconciliatória de Deus na cruz de Cristo? Até que ponto deve abordar a ação de Deus mais ampla no mundo, dando destaque à nova era inaugurada com a ressurreição? Até que ponto o anúncio deve falar de perdão, de graça redentora e

²⁸ Tanto em território protestante quanto em campo católico, a teologia do Reino de Deus como uma esfera ou uma dinâmica distinta (mas não necessariamente separada) do organismo Igreja se desenvolveu consideravelmente. No pensamento protestante, é possível que se encontre na Reforma a raiz dessa distinção, mas há quem considere que realmente a teologia do Reino tenha se emancipado posteriormente. Na teologia católica, esse discernimento parece ter sido sacramentado a partir do Concílio Vaticano II. Outro dado importante é a variação de compreensões que tem sido sugerida para o relacionamento que existe entre estas duas dimensões. Muito tem sido escrito sobre a identidade, a missão e o vínculo de cada uma, com expressivas nuances. Importantes teólogos se debruçaram sobre o tema (chegando a uma série de pontos de vista comuns), como K. Rahner, W. Pannenberg, H. Küng, J. Moltmann, E. Schillebeeckx, G. Vos, G. Ladd, para citar alguns. Também escritos de cunho mais prático-pastoral-missional tocam no assunto. KELLER, Timothy. *Igreja Centrada*. Trad. Eulália P. Kregness. São Paulo: Vida Nova, 2014; McNEAL, Reggie. *The Present Future: Six Tough Questions for the Church*. San Francisco: Jossey-Bass, 2003; SCHERER, James. *Evangelho, Igreja e Reino: Estudos Comparativos de Teologia da Missão*. Trad. Getúlio Bertelli, Luís Dreher, Luís Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1991; HIRSCH, Alan. *The Forgotten Ways: Reactivating the missional church*. Grand Rapids: Brazos, 2006; ENGEN, Charles E. van. *God's Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church*. Apenas a título de semelhança elementar, normalmente o Reino é reconhecido como uma instância maior que a Igreja, inclusive abarcando-a. Não é nosso intento aprofundar o estado desta questão, nem mesmo esmiuçá-la na teologia de Cullmann. Para Cullmann, em suma, há uma diferenciação essencial de identidade entre o Reino de Deus e a Igreja, ligada não ao *tempo*, mas ao *espaço*: o domínio sobre o qual se estende o senhorio de Cristo não coincide com o da Igreja e esta diferença *espacial* permite distinguir a soberania de Cristo sobre o mundo de sua soberania sobre a igreja. Ver: CULLMANN, *Christ and Time*, p.185-190; CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, p.297. Parece-nos que Cullmann tinha seu entendimento baseado, pelo menos em parte, na concepção de Lutero conhecida como “Dois Reinos”. Se houver interesse em aprofundar o estudo desta concepção, sugere-se: ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. 2.ed. revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal, 2016; BRAATEN, Carl. *The doctrine of Two Kingdoms re-examined*. In: KLEIN, Ralf W. (Ed.) *Currents in Theology and Mission*. V. 15, nº 6. Chicago: Lutheran School of Theology at Chicago 1988, p. 497-504; RIETH, Ricardo Willy. Doutrina dos dois reinos em Lutero. *Igreja Luterana*, Porto Alegre, v. 45, p.125-139, 1989.

justiça expiatória? Até que ponto deve-se falar de valores, de *graça comum*²⁹ e de justiça social? Qual é o Cristo que será comunicado? O Messias Salvador, que morreu para justificar o pecador diante de Deus ou o *Logos*, por quem todas as coisas foram feitas e em quem todas as coisas subsistem e encontram sentido e propósito? Em essência, o *querigma* é sobre a governança ou sobre a salvação? Fazendo uso de expressões popularmente usadas em nossos dias em meios cristãos, a mensagem missional deve ser “Deus no comando” ou “sorria, Jesus te ama”?

A problemática que estamos tentando debater não é nova, muito menos desdenhável. Sobre seu histórico, poderíamos regressar até o começo do cristianismo, quando a mensagem a respeito da pessoa e da obra de Cristo foi enunciada com realces intencionais e acolhida com expectativas conflitantes. Aqui estamos lembrando, por exemplo, as primeiras controvérsias envolvendo o *querigma* e as primeiras apropriações que foram feitas da mensagem e da obra de Cristo, seja em ambiente judaico, seja em contexto gentílico. Estudos históricos e o próprio texto bíblico atestam para o fato de que a mensagem missional fora, desde seu princípio, tentada a amoldar-se às díspares esperanças dos diferentes partidos político-religiosos do judaísmo da época, assim como às variantes possibilidades filosóficas da religião greco-romana. Poderíamos explorar também os retoques e teores acrescentados ao longo da trajetória eclesiástica para se conseguir resultados “missionários”.

Até hoje a pergunta pela mensagem cristã permanece importante, uma vez que diferentes “jesuses” estão à disposição no cardápio de movimentos que se identificam como cristãos. Alguns deles não são apenas distintos, mas quase inconciliáveis. *Exempli gratia*, escatologias orientadas desproporcionalmente para uma índole terrena e para o presente, têm concebido missiologias que apresentam um Jesus fundamentalmente rebelde. A ênfase está na noção do Cristo radical, revolucionário, do Messias que veio desafiar o *status quo* político-religioso e liderar a humanidade com seu exemplo e disposição de mártir em direção a um novo tempo mais favorável. A matéria a ser apresentada apontará para a insubordinação do nazareno que teria como alvo maior os fariseus e os saduceus, porque representavam as instituições de poder, os guardiões da cultura e religião

²⁹ Conceito da teologia reformada de tradição Calvinista que se refere aos dons e bênçãos que Deus concede as pessoas que não estão ligadas diretamente à salvação delas.

contaminada. A *boa notícia* será a da insurgência do Jesus que quebrava regras: trabalhava no sábado, comia com pecadores e coletores de impostos e defendia as mulheres que estavam prestes a serem apedrejadas por adultério. E, nessa leitura interpretativa, divulga-se o *querigma* missional do Cristo profético que convoca a participar em seu movimento de resistência contra as injustiças na sociedade.

Nem todas as escatologias contemporâneas que iluminam missiologias fazem uso deste Jesus mais sujeito do tempo, que está atento as dores do seu povo, mais *zelote*, quem sabe. Outras, de cunho futurístico e obsessão celestial, por vezes baseiam sua proclamação na mensagem do Jesus triunfante-milagreiro, do *Christus Victor*, o juiz vingador do Apocalipse, ou ainda no “Cristo classe média”, condicionado a pautas muito específicas. Nestas perspectivas, Cristo é, entre outras coisas, o escolhido por Deus para fazer justiça no sentido de punir os idólatras e separar as ovelhas das cabras. Uma preocupação pela temática da santidade é mais aparente. A proposta missional anunciada é da adesão ao grupo de discípulos que aguarda a intervenção que virá no dia final, e enquanto isso, colabora a partir de ações muito concretas como votar corretamente, vestir-se adequadamente e trabalhar por novos convertidos.

Os dois cenários supracitados, delineados de forma até rudimentar e caricaturada, não esgotam as tendências *querigmáticas* contemporâneas que parecem usar de uma espécie de cooptação de significados cristãos no intuito de instrumentalizar determinadas ênfases. Reduz-se à complexidade material encontrada na Revelação e testemunhada na história eclesial, seja ela de índole cristológica ou não, e o que resta desta manipulação não deixa de ser apenas um fragmento do Cristo e do seu evangelho integral. Não se nega nas exemplificações acima, que ambas as linhas de doutrina tocam em elementos cristológicos genuínos. É possível encontrarmos Jesus confrontando os poderes de seu tempo e defendendo uma causa humanitária. E também é possível vê-lo chamando a humanidade ao arrependimento e falando sobre um julgamento final, onde as pessoas serão convocadas a responderem por suas decisões. No entanto, esse não é o dilema. O perigo está em *ferver* o texto revelado e o anúncio primitivo para extrair apenas determinadas porções que caibam na narrativa que se considera, mormente a versão mais justificada para o cenário atual ou compatível com pressupostos prévios. A dialética *já* e *ainda não* pede um discurso que não diminua Jesus para um zeloso renegado ou um ardente tradicionalista, por

exemplo. Nenhum reducionismo, na verdade, mereceria ser admitido. A dialética *já e ainda não* recomenda um anúncio missional que não esteja avocado por nenhuma corrente teológica ou ideológica que projete exageradamente determinadas quotas do *querigma* à custa de outras.

Como tentamos demonstrar, a questão da mensagem missional historicamente corre riscos extremistas e estes riscos não deveriam ser menosprezados. Faz-se crucial para a igreja atentar-se para essa virtualidade.

Voltando ao enfoque inicial, a tensão *já e ainda não* de Cullmann pode contribuir no sentido de afirmar dialeticamente duas das realidades mais fundamentais (e atualmente polêmicas) da mensagem cristã: o Reino e a salvação. O professor luterano, no seio do liberalismo teológico europeu, resistiu em diluir a peculiaridade soteriológica das ações divinas. A *história* delas é, evidentemente, de *salvação*. Por outro lado, foi não menos corajoso, e somou-se aos teólogos precursores do resgate da primazia da soberania de Deus que extrapola suas atividades espirituais na igreja. Há uma *basileia* real em movimento. E ambas as realidades, concorrem e são atingidas pela tensão temporal escatológica.

Podemos inferir da teologia de Cullmann que não se trata de diminuir a potência do Reino de Deus, para que se preserve o conteúdo que o cristianismo preferiu em determinados contextos geográficos e históricos: “salva a tua alma”. A extensão, alcance, vigência e realidade do Reino de Deus são primordiais ao *querigma* cristão desde a origem dele:

A extensão da soberania de Cristo suplanta infinitamente os limites da igreja. Nenhum elemento da criação lhe escapa. “*Todo* o poder lhe foi dado no céu e na terra” (Mt 28.19); “*toda* criatura no céu e na terra confessa que Cristo é o Senhor” (Fl 2.10); “*tudo* o que está sobre a terra e nos céus foi reconciliado por Jesus Cristo com Deus” (Cl.1.14ss). O senhorio presente de Cristo é exercido não só sobre o mundo visível como também sobre as potestades invisíveis, presentes por detrás dos dados empíricos e de maneira grandiosa e principalmente sobre as potestades invisíveis ocultas por detrás do Estado. [...] O Senhorio de Cristo há de se estender a todos os âmbitos da criação. Se houvesse um só onde este senhorio fosse excluído não seria total e Cristo deixaria de ser o *Kyrios*. Por isso a esfera do Estado também, e ela principalmente, tem de estar incluída em sua soberania. A confissão de fé *Kyrios Christos* que se opõe ao *Kyrios Kaisar*, o prova quão central é esta ideia para a fé na soberania de Cristo.³⁰

Cristo é o Senhor, o Rei. “Não há um único centímetro quadrado, em todos os domínios da existência humana, sobre os quais Cristo, que é soberano sobre tudo, não reivindique: ‘É meu!’”, como disse um dos pais do *Neocalvinismo*,

³⁰ CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, p.297-298.

Abraham Kuyper³¹. No entanto, a mensagem missional *basileica* em Cullmann não é a do convite a se participar de um reino triunfalista, materialista e sócio-político, onde os aderentes poderão experimentar dádivas celestiais em termos de saúde e prosperidade por antecipação e/ou se engajar na recuperação de um território ou na edificação de uma sociedade e de uma cosmovisão cristianizada na terra. Não cabe aqui o dualismo de *cidade de Deus* e *cidade dos homens*, de Agostinho, onde o espiritual pertence a Deus e o terrenal pertence ao mal (fora e dentro do ser humano). Cullmann pensa no governo de Deus em ambos os âmbitos, gerido de forma diferente. Deus reina na esfera secular, através de múltiplas vocações, liberdades, projetos, valores, leis naturais e civis, e toda a sorte de dons e iniciativas positivas do ser humano. E reina também na esfera espiritual, através de sua Revelação e do impacto dela nos corações e mentes. Não cabe ao cristão equiparar os dois governos, ainda que ele esteja debaixo dos dois simultaneamente. Não é de sua alçada impor citação bíblica na dimensão secular. Nem impor leis, onde a misericórdia, a graça, a esperança, a fé e o amor são chamados a imperar. Por isso, Cullmann será contrário a qualquer tipo de *cruzada* evangelística. O anúncio ao mundo deve ser realizado a partir de outra perspectiva.

Essa dinâmica pode ser aprofundada e, de fato, há muito material na teologia que se dedica ao tema. Mas não é nossa intenção neste trabalho. Nosso argumento aqui é verificar a plausibilidade do aspecto *basileico* de Cristo na proclamação missionária em Cullmann, e ela existe. E, ao mesmo tempo, Cullmann confirmará o conteúdo *soteriológico* do *querigma*. O caráter absoluto e amplo do Reino de Deus não omite uma característica específica de sua natureza: o resgate. Deus está interessado na salvação da humanidade, agiu para alcançar tal condição e fê-la disponível. Escreve Cullmann:

Este título, *Sotér*, se bem que pode ser considerado, com justiça, como uma variante do título *Kyrios* – do qual até é possível que provenha – põe em evidência, contudo, uma ideia que aparece com menos nitidez na noção de *Kyrios*: a obra expiatória de Cristo é condição essencial para sua elevação à categoria de *Sotér* divino. Lembremos Filipenses 2.9: “Por isso (isto é, por causa de sua obediência até a cruz) Deus mais que o elevou” e lhe deu um nome, *Kyrios*, que “está acima de todo nome”. É isto que, em solo cristão, está implicitamente contido no título *Sotér*: Jesus é *Sotér* porque reconciliou Deus e o mundo por sua cruz. Um fato a mais o demonstra: mesmo onde, como na doxologia de Judas 25 – conforme o uso do

³¹ BRATT, James D. (ed) *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p.488.

Antigo Testamento – é Deus quem é chamado *Sotér*, as palavras “por Jesus Cristo nosso Senhor” remetem à obra expiatória de Cristo, fundamento de toda a “salvação” divina.³²

Creemos que as declarações de Cullmann, extraídas de sua análise do vocábulo grego *sotér*, que fora brindado a Cristo pelo Novo Testamento e pela Igreja primitiva, são suficientes para constatar o entendimento soteriológico, reconciliador e expiatório de Cristo através de sua obediência e morte de Cruz, em favor do ser humano. Cristo é um Rei que *deixou o trono* para *salvar* seus súditos, quando estes eram ainda pecadores, parafraseando São Paulo em Romanos 5,8. Deixou o trono deve ser compreendido na perspectiva teológica *kenótica*, que afirma as *duas naturezas* de sua pessoa e *a comunicação dos atributos* entre elas. Foi um deixar o trono, sem deixar de ser Rei.

Como enunciamos, temos em Cullmann, tanto a perspectiva do Reino de Deus, como a remissão realizada por Cristo. Ambas não se contradizem. Ambas podem ser harmonizadas e devem ser conservadas na mensagem missional. O perdão precisa ser comunicado tanto quanto o senhorio de Cristo. Sua graça resistível ao lado de seu poder inevitável. Sua obediência *no tempo* ao lado de sua autoridade eterna. Sua vitória na cruz relacionada à sua liderança no cosmos, sua servidão voluntária concatenada com sua liberdade intrínseca. Seu Reino futuro que *ainda não* foi consumado dialeticamente à salvação *já* obtida no Calvário e no Gólgota e outorgada “no batismo”.³³

5.1.3

Uma mensagem pessoal e cósmica

A mensagem missional que tem sido sugestionada até então pela tensão *já* e *ainda não* Cullmanniana é *crístocêntrica* e *pneumatológica* em seus alicerces mais básicos, e *basileica* e *soteriológica* em suas virtudes mais essenciais. Cullmann fala de se anunciar justapostamente “ao mundo não cristão”³⁴ tanto nossa *consciência* do senhorio de Cristo aos nossos semelhantes que não repararam nessa realidade³⁵, quanto o fato de sermos “povo redimido” pelo perdão

³² CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, p.317.

³³ CULLMANN, *Christ and Time*, p.222.

³⁴ CULLMANN, *Salvation in History*, p.312.

³⁵ CULLMANN, *Salvation in History*, p.307.

dos pecados.³⁶ Avançando nesta mensagem missional *basileica e soteriológica*, encontramos um desdobramento notório na teologia de Cullmann, que pouco encontra discordância nos teólogos, mas que nem sempre é manifesto no anúncio testemunhal que é realizado: a dimensão *pessoal e cósmica* do senhorio e da salvação.

Falando de uma redução cristológica e soteriológica que por vezes é encontrada na missão protestante, fruto de uma suposta herança pietista, Míguez Bonino notará que, “a teologia se resume à cristologia, esta, à soteriologia, e por fim, que não raras vezes a “salvação fica caracterizada como uma experiência individual e subjetiva”.³⁷ Zwetsch é quem chama à atenção para a crítica do teólogo argentino:

[...] há muito a ser aprofundado em termos de como viver a perspectiva escatológica da presença do Espírito no mundo caótico que vivemos. O problema, normalmente, é que essas experiências ficam restritas ao âmbito dos indivíduos, quanto muito das igrejas, afirma Míguez Bonino. Perde-se a dimensão da redenção da criação como aparece no texto de Romanos 8 ou em alguns salmos.³⁸

Zwetsch, no frutuoso diálogo com Míguez Bonino, abordará a questão do amor de Deus, que tem sido predominantemente massa vital no *querigma* cristão, em sua cobertura dilatada, amor que ultrapassa os limites dos seres humanos como indivíduos:

O amor, na perspectiva do reino de Deus, é a destruição de tudo o que é injusto e conspira contra o ser humano, sua vida e dignidade. Mas é também, dialeticamente, a realização plena de tudo o que é justa, paz e verdadeira vida. É ainda a plena iluminação dos sinais da verdadeira vida que os cristãos e não cristãos conseguem erguer no mundo, pelo poder de Deus.³⁹

Novamente Zwetsch, apoiado em Bonino, quer enfatizar o aspecto *cósmico* do amor de Deus: “Não é válido reduzir esse amor a uma ‘dimensão interpessoal ou intersubjetiva. Devemos colocá-lo em relação com o caráter cósmico e escatológico do reino. Isso significa que o amor está indissolavelmente ligado à esperança e à justiça”.⁴⁰

Outro teólogo que afirmará a importância de se resgatar ambos os *objetos* da ação amorosa, salvífica e reinante de Deus é N.T Wright. Wright rejeita os dois

³⁶ CULLMANN, *Salvation in History*, p.312; CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, p.317; CULLMANN, *Christ and Time*, p.222.

³⁷ MIGUEZ BONINO, *A fé em busca da eficácia*, p.101, Apud ZWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.129.

³⁸ ZWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.132.

³⁹ ZWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.132.

⁴⁰ MIGUEZ BONINO, *A fé em busca da eficácia*, p.92. Apud ZWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.116.

extremos⁴¹ (mito positivo e mito negativo), os quais chama de 1) *evolucionismo otimista* (o sonho utópico que não consegue lidar com o problema do mal e não passa de uma imitação da esperança cristã) e 2) *almas de passagem* (reinterpretação cristã da espiritualidade gnóstica que acredita que esse mundo é inerentemente mal e não merece nenhum envolvimento de parte dos cristãos). É esse mundo que será transformado no novo mundo, afirmará repetidamente Wright. A mensagem cristã tem de declarar que a obra que Deus fez em Jesus na criação e na redenção pelo ser humano, “é a mesma que ele deseja fazer pelo mundo inteiro – ‘mundo’ no sentido de todo o cosmos, com toda a sua história”.⁴² O teólogo anglicano acredita que, diante do cenário atual de pregação cristã, após séculos de influência platônica no cristianismo, a perspectiva *cósmica* do reinado e salvação de Deus deveria até mesmo sobressair:

Poderíamos começar indo direto ao ponto, falando da esperança que o evangelho oferece a cada crente. Assim como Deus ressuscitou a Jesus no primeiro dia da Páscoa, ele prometeu que faria o mesmo com todos aqueles que estão em Cristo e que são habitação do Espírito de Cristo. Essa é a expectativa cristã bíblica e histórica para os seres humanos. Voltaremos a falar sobre isso, mas no momento temos boas razões para não começar por aí. Nos últimos 200 anos, o pensamento ocidental tem enfatizado exageradamente o indivíduo em detrimento do quadro maior da criação de Deus. Além disso, a filosofia grega tem exercido notável influência sobre a religiosidade no mundo ocidental, ao menos desde a Idade Média, resultando em uma expectativa futura que se assemelha muito mais à visão platônica de almas em êxtase do que a imagem bíblica de novos céus e nova terra. Se começarmos pela esperança futura do indivíduo, correremos o risco de considerá-la como o centro de tudo e trataremos a esperança da criação como algo secundário. Isso já aconteceu outras vezes.⁴³

O protesto em favor da perspectiva cósmica continua em outros teólogos. Se manifestando sobre o proclamar e viver o evangelho de forma *integral*, René Padilla defende:

O evangelho não se dirige ao indivíduo apenas, mas à humanidade, à velha humanidade marcada pelo pecado de Adão, pecado que conduz a morte. É esta humanidade caída e sem rumo que Deus chamou e chama para integrar-se à nova humanidade iniciada por Jesus Cristo. [...] A obra de Deus em seu Filho não pode ser reduzida a uma limpeza da culpa do pecado: é também um traslado ao Reino messiânico que em Cristo se fez presente por antecipação (Colossenses 1.13).⁴⁴

O teólogo equatoriano chega a esta conclusão ancorado em sua pesquisa e labor teológico-pastoral de viés, poderíamos dizer, mais *progressista*. Num outro cenário de trabalho, assentado em outra tradição teológica, que poderia ser

⁴¹ WRIGHT, *Surpreendidos pela Esperança*, p.95-107.

⁴² WRIGHT, *Surpreendidos pela Esperança*, p.107.

⁴³ WRIGHT, *Surpreendidos pela Esperança*, p.96.

⁴⁴ PADILLA, *Missão Integral*, p.15,23.

identificada como mais *conservadora*, Gibbs também enxerga essa necessidade de comunicar uma mensagem que articula a dádiva *pessoal e cósmica*:

Cristo Jesus é a esperança, a esperança da glória escatológica final. Ele é uma esperança infinita, pois quando voltar – e somente quando Ele voltar – trará o triunfo final de Deus, Seu Pai, a vitória completa sobre todo pecado e toda doença e a morte será engolida. O poder de Satanás, de tentar, enganar e aterrorizar será totalmente tirado. O Filho de Deus trará a redenção *completa da criação*. Como poderia ser diferente com Aquele que desceu e assumiu a natureza humana? O caráter físico da encarnação exige uma redenção do que é *físico*, o mundo. O Novo Testamento todo, página após página, está ocupado e com o foco nesta esperança. O Novo Testamento está repleto da tensão entre uma obra completa que está sendo apenas parcialmente experimentada e uma obra completa que será plena e totalmente recebida.⁴⁵

Gibbs parece estar tentando resgatar uma teologia da criação na hermenêutica luterana, sempre tão compenetrada na tragédia do ser humano em estado pecaminoso e a sua justificação diante de Deus *somente pela fé* em Cristo. Prosseguirá no raciocínio dando voz a ideias quase que excêntricas ao habitual de sua doutrina.

Vivemos na esperança neste atribulado mundo finito. O restabelecimento da esperança bíblica também nos convidará a refletir uma preocupação que o próprio Deus tem pela criação. Uma escatologia bíblica implica e requer uma teologia bíblica sobre a criação. Nosso amor e preocupação em Cristo podem atingir os mais amplos temas da sociedade: pobreza, doença, vícios e todas as formas de abuso. O ministério de Jesus, do reino de Deus, implicou cura e exorcismo, a salvação da pessoa inteira. Não podemos nós encontrar uma aplicação para nosso ministério também, assim que o evangelho do reino que proclamamos possa ser acompanhado pelo desejo de trazer conforto àqueles que sofrem os efeitos da morte e do pecado? Fiquei sabendo que o comitê que está trabalhando no novo hinário discutiu a possibilidade de uma liturgia para um *culto de cura*. Isto é boa teologia; um dia Cristo voltará e curará todas as nossas doenças para sempre. Talvez, em graciosa resposta às orações de Seu povo, Ele dará uma antecipação daquela cura agora na presente era má.⁴⁶

Além do mais, o professor norte-americano fará uma crítica à mensagem missional e ao modelo vigente de esperança que se prega relacionando estes a um aspecto cultural de sua terra. Compartilhamos, porque o problema que ele levanta, apesar de característico no *American Way of Life*, não é prerrogativa apenas de uma sociedade particular, mas, tem se espalhado por várias, ao ponto de quase produzir uma infecção generalizada na humanidade atual:

Terceiro, e *tipicamente americano*, fazer do estado intermediário nossa esperança verdadeira e prática é pensar de forma egocêntrica e individualista. A esperança tem a ver basicamente com minha alma, com a morte do meu corpo, com meu “morrer e ir para o céu”. Mas a esperança bíblica não é centrada em mim, nem em

⁴⁵ GIBBS, *Regaining Biblical Hope*, p.313.

⁴⁶ GIBBS, *Regaining Biblical Hope*, p.322.

minha alma. A esperança bíblica é cristocêntrica e focaliza a honra de Deus, Seu reino e Sua glória em Jesus Cristo.⁴⁷

Seguindo no contraponto de matizes eclesiais e teológicos que afirmam a qualidade macro do governo e da redenção de Deus, em busca de novos argumentos e ângulos, encontramos a opinião do calvinista Anthony Hoekema. O holandês enfatiza o aspecto da tensão escatológica *continuidade* e *descontinuidade* entre realidades *mundanas* presentes e futuras:

É geralmente entendido, por muitos cristãos, que o relacionamento entre o mundo presente e a nova terra que está por vir é de descontinuidade absoluta. A nova terra, pensam muitos, cairá como uma bomba em nosso meio. Não haverá nenhum tipo de continuidade entre este mundo e o vindouro; tudo será diferente. Esta compreensão não faz jus ao ensino das Escrituras. Tanto há continuidade como descontinuidade entre este mundo e o vindouro. O princípio aqui envolvido está bem expresso em palavras que foram freqüentemente usadas por teólogos medievais: “A graça não destrói a natureza mas a restaura”⁴⁸. Em sua atividade redentora, Deus não destrói as obras de suas mãos mas as limpa do pecado e as aperfeiçoa, a fim de que possam finalmente alcançar o alvo para o qual ele as criou. Aplicado a este problema, esse princípio significa que a nova terra que aguardamos não será totalmente diferente da terra atual, mas será uma renovação e glorificação da terra na qual vivemos agora.⁴⁹

Já o teólogo católico Susin tratará do tema sob a expressão “dimensão comunitária da escatologia”, onde lembrará que as constituições dogmáticas do Vaticano II que abordaram a escatologia (*Lumen Gentium* 48-50 e *Gaudium et Spes* 18 e 39) incentivam esse olhar para a integralização do alvo individual com o “acontecimento comunitário”.⁵⁰

A comunhão dos santos no Reino de Deus é, em última instância, mais ampla do que a Igreja, que é seu sinal sacramental. O Reino de Deus que abraça toda a história e todas as criaturas é um modelo escatológico para o presente da Igreja. A santidade, que consiste nesta comunhão dos santos, é inspiração para ampliar e amadurecer na comunhão: o futuro já influencia no presente, é sua “causa final”. Daqui decorre o critério da salvação como inserção na comunidade de salvação, na comunhão dos santos. *Isso não anula a unicidade do indivíduo e da salvação individual*, mas indica a direção e a forma da salvação individual: na comunhão, na comunidade. E a comunidade terrena dá condições de entender a salvação em sua integralidade, de alma e corpo. Como sinal sacramental e como realidade corporal, a comunidade eclesial que peregrina nesta terra tem a estrutura dos santos onde cada indivíduo é integrado à salvação.⁵¹

Temos visto como a teologia recente tem enfatizado as dimensões antropológica e cosmológica da salvação e do Reino de Deus. Nem sempre essa dupla intencionalidade foi valorizada na reflexão e, talvez por isso, ainda hoje a

⁴⁷ GIBBS, *Regaining Biblical Hope*, p.316.

⁴⁸ “Gratia non tollit sed reparat naturam”

⁴⁹ HOEKEMA, *A Bíblia e o Futuro*, p.89.

⁵⁰ SUSIN, *Assim na Terra como no céu*, p. 25.

⁵¹ SUSIN, *Assim na Terra como no céu*, p.78.

mensagem missional se veja sofrendo com uma abreviação prejudicial. Até podemos entender a defesa exposta por alguns teólogos de que, para se equilibrar a balança, e fazer frente ao estado precário e desigual estrutural e social da humanidade, o enfoque *cósmico* necessitaria ser favorecido, mas não temos certeza se esse caminho, especialmente se transitado descuidadamente, não causaria o dano de levar o pêndulo para o outro canto. Assim como é perceptível em alguns testemunhos evangelísticos uma forte elevação do benefício e da resposta antropológica, também se tem visto um depoimento sobre transformações coletivas e universais que quase se esquecem da graça destinada e da resposta particular esperada de cada um. Cullmann não inspeciona o dilema do eventual desequilíbrio do ensino. Apenas contenta-se em afirmar ambas as verdades: A história de salvação, com o seu *já e ainda não*, afeta sensível e esperançosamente a criação e a “mim, pobre homem perdido e condenado”.⁵² Vejamos seu posicionamento, sintetizado na citação:

[Por um lado, a dimensão cósmica]: A formulação cristocêntrica das mais antigas confissões de fé nada sabe de uma distinção entre Deus como criador e Cristo como Redentor, já que criação e redenção são inseparáveis, por serem ambas atos pelos quais Deus se revela ao mundo. Se partirmos da obra humana de Jesus e formos até o fim da reflexão sobre o problema da revelação, fica impossível separar redenção da criação. A morte expiatória de Cristo tem consequências cósmicas (Cl 1.20; Mt 27.51), e o *Kyrios Christos* presente não se manifesta somente como Senhor da Igreja mas também como Senhor do universo. [...] [Por outro, o lado pessoal]: Porém, em especial, temos de relevar também o outro aspecto deste ‘reino’ o que supõe esta alta missão: cada qual deve ter consciência de ser escravo, servo, do ‘Senhor’ Jesus Cristo (2 Co 4.5). Conhecer o senhorio de Cristo é, também, ter consciência do domínio total e absoluto do “Senhor” sobre nossa pessoa. Cristo não é somente o Senhor do mundo, o senhor da igreja: é também o *meu* Senhor. Experimentado e reconhecido como Senhor da igreja é também Senhor de cada um dos que a compõem.⁵³

O destino *ainda não* da *pessoa* é relevante para a mensagem a ser compartilhada missionalmente: sua morte, sua existência pós-mortal, sua ressurreição individual, o juízo final com seu duplo desfecho, sua eternidade. E também a escatologia individual que não se restringe ao futuro deste sujeito, mas abrange o *já*, a inauguração do Reino e da salvação no presente. O *querigma* proposto por Cullmann não fugirá desta transmissão. E tampouco fugirá do recipiente universal-cósmico com o seu respectivo *eschaton* escatológico de

⁵² Enxerto retirado da explicação de Lutero do segundo artigo do Símbolo Apostólico. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/textos/o-segundo-artigo-do-credo-apostolico>>. Acesso em: 14/02/2018.

⁵³ CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, p.302, 425.

plenitude (ressurreição, novo céu e nova terra), que inclui perspectivas ecológicas, políticas, culturais e históricas. Desse modo, o ser humano em seu(s) drama(s) pessoal(ais) é respeitado e valorizado pela palavra missionária tanto quanto a história e a criação das quais faz parte, mas que o transcendem.

Importante é que não permitamos que surjam rupturas entre estas perspectivas, de forma que a escatologia cristã seja reduzida somente ao seu aspecto individual ou universal. Trata-se de diferentes perspectivas de uma mesma realidade maior, pois não é possível falar de uma destas perspectivas sem que a outra esteja, de alguma forma, envolvida. Também não deveria ser assim que o cumprimento da esperança individual conduza a um desprezo da esperança pela renovação de todo o cosmos (cf. Fp 1.23) – o que é a tendência em determinados círculos hoje – ou vice-versa – o que era a tendência do cristianismo primitivo, que praticamente focava sua esperança, de início, quase que exclusivamente na parusia em detrimento do destino do indivíduo. Por fim, importa compreender que estas perspectivas se entrecruzam com as demais perspectivas da escatologia.⁵⁴

5.1.4 Uma mensagem *monergista* e *sinergista*

O último traço peculiar que destacaremos do *já* e *ainda não* de Cullmann para a mensagem missional, não diz respeito ao seu alicerce (*crístocêntrico/pneumatológico*), ou seu predicado (*basileico/soteriológico*) ou ainda a seu destinatário (*pessoal/cósmico*), mas às *atribuições* de seus participantes. Quem está envolvido no processo? Que responsabilidades, compromissos existem? Quem faz o quê, basicamente? Novamente, os conceitos articulados declaradamente podem ser posicionados em estado de *tensão*.

Estamos propondo como adjetivo as palavras *monergista*, para denotar a total ação de Deus na realização e manutenção do projeto de vida oferecido ao ser humano, e *sinergista*, para indicar o papel que este ser humano é chamado a ter na vivência desse projeto pós sua adesão. Corremos, de antemão, o risco de ser mal-interpretados neste ínterim, uma vez que em alguns círculos teológicos o vocábulo *sinergia* remete quase que imediatamente à heresia ou, no mínimo, é acompanhado de severa desconfiança. Temos consciência do terreno *gelatinoso* que escolhemos para percorrer.

⁵⁴ SCHWAMBACH, *Escatologia como categoria sistemático-teológica*, p.151. [Fazendo uso de embasamento teórico de: ELERT, Werner. *Der christliche Glaube: Grundlinien der lutherischen Dogmatik*. 6. ed. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 1988, p. 498.

Começamos pelo *monergismo*, porque tem um peso infinitamente maior. Em que sentido a mensagem missional deve ser *monergista*? Direto ao ponto: na proclamação *prioritária* do amor e da obra de Deus. É esse amor e essa obra que constitui o cerne do *querigma*, de acordo a Cullmann. Eles são o εὐαγγέλιον, o evangelho, a *boa notícia* para o ser humano. Quando os anjos anunciaram aos pastores nas campinas de Belém⁵⁵ o nascimento de Jesus, eles trouxeram o *embrião* de uma mensagem missional, talvez o primeiro testemunho missionário pós-encarnação do *verbo*. Suas palavras, essencialmente foram: “Não temais... estamos trazendo boa notícia”. A boa notícia (evangelho) é sempre a ação de Deus, a iniciativa de Deus, a realização criadora e libertadora *de Deus*. Mais tarde, o *monergismo* que estamos expressando pode ser ilustrado com outra palavra grega famosa da Escritura, pronunciada em outro instante zênite: τετέλεσται (está consumado).⁵⁶ Foi o desabafo final do Messias na cruz, informando ao mundo que a sua missão em favor da humanidade havia sido concretizada, e que a dívida havia sido paga. A mensagem missional é, antes de qualquer coisa, o anúncio da atribuição de Deus, de sua parte no processo, de seu *ministério* em favor da sua criação e das suas criaturas.

Encontramos em Cullmann dois exemplos paradigmáticos na confirmação dessa tese. Primeiramente quando ele lembra o evento central de Cristo utilizando a metáfora do Dia D e do Dia V na segunda Guerra⁵⁷. Cullmann entendeu que a vitória de Cristo na sua obra da cruz como sendo de caráter decisório na história de salvação. Salvação, moldura elementar na hermenêutica de Cullmann, é conquistada não através de ações e intenções do ser humano, por melhores que eles pareçam ser. Não é o ser humano quem conserta o cosmos, cura a si próprio, e busca a Deus, pelo menos não num estágio primário, não num movimento protagonista. Deus o faz. Deus o fez. Deus o está fazendo. Deus levará o feito à plenitude.

Outra passagem em Cullmann que entendemos como significativa nesta configuração da mensagem missional *monergista* (e também na *sinergista*) é sua lógica do indicativo que se desdobra em imperativos. Lembremos: “Todo ‘deve’

⁵⁵ Lucas 2,1-20.

⁵⁶ João 19,30.

⁵⁷ CULLMANN, *Christ and Time*, p.84.

recai sobre um 'é'. O imperativo está firmemente ancorado no indicativo".⁵⁸ Na vida cristã, na participação do Reino de Deus, *há imperativos*, há espaço para a *sinérgica* cooperação do ser humano, mas esta é nunca originária, antes sempre derivada. Nasce a partir do indicativo. E o indicativo não é uma ordem, um mandamento que determina fazer, nem mesmo uma sugestão, um caminho que se aponta. Tudo isso *procede* do indicativo que é a descrição da verdade transformadora de todas as realidades, a qual lembramos apoiados em teologia joaneia: Deus amou. Deus deu. Seu Filho.⁵⁹ Este é o *monergismo* da mensagem cristã, que pode ser traduzido nas paisagens históricas específicas, bem como pode também fazer uso da riqueza e da variedade de conceitos e imagens que a própria revelação bíblica apresenta, desde que, em ambas as articulações, permaneça sempre conectado à pessoa e à obra de Cristo. "As linhas da história da salvação não podem ser, por assim dizer, esticadas para além do evento cristológico. A salvação *já* foi *consumada* em sua totalidade no passado".⁶⁰ O evento redentor foi inigualável. Não há nada mais a se acrescentar ou colaborar. O autor de Hebreus ressaltou esta verdade com o advérbio *εφραπαξ* (de uma vez por todas).⁶¹

Com respeito ao *sinérgico* da mensagem missional, queremos apontar para o aspecto sequencial do processo: a vida cristã com todas as suas dinâmicas e oportunidades que se descortinam para a pessoa que recebe o testemunho. Uma vez que se comunique a ação exclusiva de Deus no projeto salvífico cosmo-anropológico e que, por obra do Espírito Santo, a pessoa tenha acolhido a mensagem, esta pessoa pode ser convidada a explorar todas as possibilidades de viver a vida eterna, a salvação, a realidade do Reino de Deus, no *já*, nas suas múltiplas vocações e em compasso de *mordomia* dos dons que recebeu.

O *monergismo* fala do senhorio e da salvação *de* Deus. O *sinérgico* fala da co-participação da comunidade neste reinado e da vivência e prática dessa salvação no tempo presente. O *sinérgico* está no âmbito da verticalidade da salvação e do Reino, relacionado com o serviço ao próximo. O *monergismo* propicia o restabelecimento do elo *vertical*, perdido no evento da queda. Na perspectiva *monergista* do *querigma* o testemunho é: Deus fez (e fazendo uso da categoria luterana, o feito está conectado com a *justificação*). Na perspectiva

⁵⁸ CULLMANN, *Christ and Time*, p.224.

⁵⁹ João 3,16.

⁶⁰ SCHWAMBACH, *Escatologia como categoria sistemático-teológica*, p.146.

⁶¹ Hebreus 10,10. Termo enfatizado por Cullmann em *Christ and Time*, p.119-130.

sinergista do *querigma* o testemunho é: Deus lhe convida a fazer junto (e os feitos estarão conectados à *santificação*). No *monergismo* o alvo da mensagem missional é completamente *passivo*. No *sinergismo*, ele passa a ter gesto *ativo*.

Ratzinger escreve sobre este envolvimento do ser humano no projeto divino: “Com o seu sim e o seu não o homem é sujeito no plano salvífico de Deus [...] Mas repetamos: é sujeito não como produtor do reino de Deus, mas sujeito a partir do tu, sujeito em quanto filho, pois recebe o reino como presente”.⁶²

Outros teólogos também refletiram sobre a parceria que existe no Reino de Deus. Míguez Bonino, primeiramente, vai elaborar sobre ela como um desdobramento da cooperativa que existe na economia trinitária.

Nesse “diálogo missionário”, nós somos incluídos. As “visitas” de Deus [...] incorporam sempre o ser humano como ator ou coautor da missão divina. Nesse sentido, há um legítimo *syn-ergismo* que não desmerece a absoluta prioridade da ação divina porque essa mesma ação possibilita, exige e incorpora em sua própria dinâmica o “sócio” que Deus escolhe.⁶³

Zwetsch, quem nos apresentou o teólogo metodista, também oferece sua concepção sobre a chance de associação que a Trindade cede aos seus filhos, aproveitando-se de tese de Leonardo Boff:

A missão de Deus tornou-se, na história, chamamento à decisão para dela fazer parte. Deus não age sozinho, mas em comunidade, de forma plural, dinâmica, mostrando-se de forma diferentes ao longo da história. Seria essa uma forma de entender a Trindade divina: uma comunidade que trabalha junto movida pelo amor entre si e para com o outro, a humanidade. Quem é chamado é incluído nessa *missio*, por amor. Difícil é ignorar o chamado. Por caminhos às vezes desconhecidos, estranhos mesmo, todas as pessoas são chamadas. E quando nos negamos a participar da obra de Deus, parece que Deus se cala e o ser humano triunfa em sua autocentralidade.⁶⁴

Novamente Míguez Bonino conclui nossa argumentação de uma mensagem *monergista* e *sinergista*, apontando para a missão do Reino fundamentada na obra cristológica e pneumatológica, que se abre a participação do ser humano:

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

⁶² RATZINGER, *Escatología*, p.72.

⁶³ MIGUEZ BONINO, *A fé em busca da eficácia*, p.124s. Apud ZWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.138.

⁶⁴ ZWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.89; cf BOFF, Leonardo. *A trindade e a sociedade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. Série II: O Deus que liberta seu povo. (Coleção Teologia e Libertação, v.5).

atuar, produzir a qualidade de existência pessoal e coletiva que tem futuro, que possui realidade e densidade escatológica, que concentra a verdadeira história? Trata-se das questões das mediações históricas de nossa participação na construção do reino.⁶⁵

5.2

A tensão *já e ainda não* afeta a *postura* missional: *dimensão performática*

Após examinarmos alguns elementos teológicos que reivindicam assimilação numa mensagem missional informada pela tensão *já e ainda não* de Cullmann, veremos como esta “simultânea paradoxalidade”⁶⁶ afeta a *postura* missional. Nela, trataremos da dimensão *performática*, da qualidade da presença da Igreja e de seus agentes evangelizadores, rememorando sempre que quando nos referimos à agente evangelizador, estamos não considerando uma categoria especial dentro da comunidade cristã, mas a todos os seus membros. Essa é a compreensão cullmanniana.

Na dimensão *performática*, inspiramo-nos em Jesus que, além de proclamar o *querigma* do Reino de Deus, não se omitia de demonstrar o mesmo com atos tangíveis. A ideia encontra apoio em Cullmann, que quando articulou o engajamento na missão de Deus, tarefa fundamental da Igreja neste tempo intermediário entre a ressurreição de Cristo e a *parusia*, depreendeu que este deveria ocorrer por meio do anúncio e do comportamento.

5.2.1

Uma *postura* *fiducial* e *kenótica*

Os primeiros dois componentes que emanam da tensão *já e ainda não* cullmanniana são as atitudes *fiducial* e *kenótica*. Passamos a desenvolver cada uma delas.

Porque continuamos a viver na tensão escatológica entre o *já* e o *ainda-não*, nós realmente não vemos ainda nossa novidade em Cristo em sua totalidade. Nós

⁶⁵ MIGUEZ BONINO, *A fé em busca da eficácia*, p.111s. Apud ZWETSCH, *Missão como paixão*, p.119.

⁶⁶ SCHWAMBACH, *Escatologia como categoria sistemático-teológica*, p.148.

vemos em nossa vida muito do que se assemelha mais ao velho que ao novo. Pois causa disso, fica um sentido no qual esta novidade sempre é um *objeto de fé*. Mas a fé no fato de que somos novas criaturas em Cristo é um aspecto essencial da nossa fé cristã.⁶⁷

A postura fiducial é uma *presença de fé*. Que se posiciona diante das circunstâncias da vida, e também diante da própria tarefa testemunhal, com um comportamento confiante, crendo no *já* realizado e no *ainda não* por consumir-se.

A Igreja e o missionário reconhecem, antes de tudo, a natureza decisiva para o presente e para o futuro que o evento realizado por Cristo no passado proporcionou. Trata-se de uma repercussão da tese da preponderância do *já*, que Cullmann apregoou, abordada no capítulo terceiro. “O que está por vir virá *porque o evento crucial ocorreu*”.⁶⁸ A certeza da vitória, da libertação, que objetivamente foram conquistadas na morte e ressurreição de Jesus chama os seus seguidores a se postarem neste tempo de transição não apenas com esperança do porvir, mas “ancorados”⁶⁹ no transcorrido, pois ele impactou qualitativamente todas as circunstâncias do ser humano e da criação. O missionário que testifica salvação testifica um projeto efetivado, no qual também se sabe envolvido. A irmandade missional que comunica o senhorio de Cristo, comunica um governo que não pode ser destituído, sob hipótese nenhuma, regência esta que também o atinge com autonomia e misericórdia. Esta confiança também poderia ser traduzida por *convicção*, palavra recomendada por Cullmann.

Nós não rendemos temporalidade futurística a uma interpretação existencialista, mas vemos o fator constante que é especificamente novo na mensagem de Jesus e na revelação do Novo Testamento inteiro; em outras palavras, na *convicção* de que o evento decisivo para o fim já aconteceu; e *por isso*, a vinda do fim *não pode* falhar em se materializar. O cerne permanente da esperança escatológica, o qual não é de nenhuma forma alterado pelo fracasso do advento da *parousia*, é a fé que com Cristo, tempo salvífico [...] entrou em sua *fase final*. Esta é a significância do *já*.⁷⁰

A certeza de que todo o *ainda não* em realidade *já* está à disposição em Cristo, pode e deve afetar a atitude da igreja em missão. Não a tornando arrogante diante de pessoas e situações, ou desinteressada nos desdobramentos da história, porque, supostamente, já tem a ciência de eventos decisivos para o desenrolar de todo o drama cosmológico. Na postura *fiducial* missionária não cabem clichês que

⁶⁷ HOEKEMA, *A Bíblia e o Futuro*, p.87.

⁶⁸ CULLMANN, *Salvation in History*, p.174. “Has occurred”, que melhor traduz o sentido intencionado por Cullmann, do efeito de um acontecimento no passado que permanece vigente.

⁶⁹ CULLMANN, *Salvation in History*, p.179.

⁷⁰ CULLMANN, *Salvation in History*, p.180-181. Tradução nossa.

possam soar triunfalistas do tipo “não sou o dono do mundo, mas sou o filho do dono” ou “tudo acontece por alguma razão, Deus está no controle da história”. No entanto, essa confiança também não precisa assumir atitude derrotista e cética, mas pode se deixar extravasar no gozo, na atitude celebrativa diante da vida, porque o grande problema da humanidade *já* foi resolvido, e está em vias de ser extirpado. A alegria que nasce da fé, o *gozo* do Senhor, também é bem-vindo (e faz diferença) na atividade missional. Num outro contexto, mas aplicável ao nosso, disse Oswald de Andrade que “a alegria é a prova dos nove”.⁷¹

Leonardo Boff, mesmo oriundo de ênfases diferentes de Cullmann, também interage com ele nesse ângulo da *alegria* da postura *fiducial* que estamos tentando demonstrar:

Porque o essencial já se realizou, o cristão deveria ser alguém de extrema jovialidade, bom humor e alegria cordial. O horizonte está desanuviado. Os monstros que engoliam nosso futuro foram banidos. O fim-meta está garantido. Podemos celebrar e festejar antecipadamente a vitória do sentido sobre o absurdo e da graça sobre o pecado. Pessimismo, profetas de mau agouro, lamúrias, humor negro, irritabilidade e fanatismo conservador, tão presentes em alguns setores da Igreja de hoje, são sintomas de falta de substância cristã. É um contra-testemunho da esperança que mora nos que crêem. [...] A alegria cristã e escatológica não é uma alegria de bobos alegres. Estes se alegram pelo simples fato de se alegrarem. O cristão tem motivos de se alegrar porque o Senhor venceu a morte (1Cor 15,55), já despontaram os últimos dias (1Jo 2,18; At 2,17; 1Pdr 1,20) e “já chegamos no fim dos tempos” (*Lumen Gentium*, 48). Nas penumbras do presente, entrevê a realidade definitiva. Por isso se alegra.⁷²

Além de um novo, esperançoso e alegre olhar *para* o mundo, o futuro, a vida, a postura *fiducial* também tem uma implicação muito particular para o povo e o missionário em *sua* tarefa missionária. Ao lado da fé=convicção que o *já* possibilita, há uma fé=consciência que a *tensão* desperta. Essa consciência *fiducial* é a compreensão *non-anxious* da realidade atual que a atividade missional acontece. Da conjuntura interina que está sujeita e atada à tensão entre o *já* inaugurado no Calvário-Gólgota e ao que *ainda não* se acessa completamente porque está sendo gestado por Deus para os *últimos dias*. É a compreensão estabilizada que entende que mesmo com a garantia do *já*, o *ainda não* não está desobstruído de forma cabal, mas se desvela apenas em sinais, perceptíveis, disponíveis, mas dos quais não se permite possuir, por assim dizer, controle. É a capacidade de discernimento da época transitiva que se caminha. Uma capacidade

⁷¹ ANDRADE, Oswald de. *Manifesto Antropófago*. 1928. In: < <http://zonacurva.com.br/o-manifesto-antropofagico-de-oswald-de-andrade/>> Acesso em 14/02/2018.

⁷² BOFF, *Vida para além da morte*, p.117,141.

que ajusta expectativas. Que reconhece os limites. Que equilibra a balança pessimismo-realismo-otimismo.

E o quanto essa *fidúcia* prova-se *consoladora* no campo missional, onde o *martyra* precisa lidar com tantas tensões provenientes da tensão escatológica mãe. Sejam os paradoxos de natureza *intra* (relacionada à sua própria fraqueza contraposta a sua força), sejam de natureza *extra* (relacionados com o campo missional humano e histórico-social, como a receptividade da mensagem no coração do interlocutor, e os resultados de sua *semeadura*), a consciência de que cruz e ressurreição estão ambos simultaneamente presentificados, presta um imenso favor à igreja e aos seus mensageiros do evangelho. Nenhum projeto missionário, por melhor financiado, planejado, equipado, escapa do fator desafiador que a tensão entre o *já* e o *ainda não* impõe. Uma consciência fiducial dessa realidade pode ser fundamental na postura da Igreja e de cada uma de suas testemunhas.

Esta confiança poderia, ainda, ser transliterada numa postura de *coragem*. Não precipitação e irresponsabilidade, mas a ousadia de viver a vida e ir ao encontro do objetivo evangelístico, sem maiores melindres. O atrevimento de se correr riscos e fazer investimentos e sacrifícios para que o Reino e a salvação tenham, da perspectiva de quem é apenas um instrumento, um compartilhar mais coerente e, porque não presumir, uma melhor chance de acolhimento.⁷³ A tensão temporal escatológica coloca a comunidade missional em movimento, em saída, em aventura. A obsessão com estabilidade, segurança e controle não são condizentes com a postura escatológica-missiológica depreendida em Cullmann, e podem fazer com que o discurso e a entrega missional percam seu caráter *já* e *ainda não*. Nossa estabilidade e segurança na evangelização estão na fé. Saímos para evangelizar pela fé. Uma fé=coragem.

Análoga à postura *fiducial*, propomos a perspectiva *kenótica*, que tem sua base teológica no credo (ou salmo) antigo da igreja primitiva registrado por São Paulo em sua carta aos Filipenses⁷⁴, e que por sua vez reflete a doutrina da encarnação de Cristo. Se o *já* intima à atitude confiante, do-tipo-cabeça-erguida,

⁷³ Sobre os argumentos da confiança que se desdobra em alegria e da postura *em saída* na missão, recomenda-se a abordagem do Papa Francisco em *Evangelii Gaudium* (*A alegria do Evangelho: Exortação Apostólica do Papa Francisco sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*). https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

⁷⁴ Filipenses 2,5-11.

que tem seu olhar voltado aos céus, “onde se aguarda o Salvador”,⁷⁵ o *ainda não* tensiona esta postura de *gozo e fé*, acordando e cultivando nos testemunhas do Evangelho a atitude do esvaziar-se, submeter-se, diminuir-se. Se antes os olhos estavam na cruz e na tumba vazia de Cristo, agora, eles devem voltar-se ao próximo. Se antes a cabeça estava ereta, pois a obra de Cristo retira dele todo o medo e o empodera a caminhar confiante, agora esta cabeça é chamada a se inclinar e enxergar quem está na superfície, e enxergando, se abaixar, pegar uma toalha e lavar-lhe os pés. Se antes, na perspectiva fiducial, o missionário é *forte*, agora na *kenosis*, ele se faz *vulnerável*. Se antes ele era *livre* de tudo e de todos, porque a fé em Cristo o libertava de quaisquer amarras, agora, que o amor é ativado em si, ele se faz *escravo* de tudo e de todos.⁷⁶ Os mensageiros do evangelho absortos e inspirados na *kenosis crística*, reconhecem e não fogem do drama da experiência cristã missional sob a cruz. Entendem que a missão será realizada através do serviço, e em meio ao sofrimento e ao oculto.

Cullmann nos permite inferir esta tese através de duas vias principais. Primeiramente, através de seu *leitmotif* da *História da Salvação*, onde ele argumenta vigorosamente em favor de uma teologia da história de Deus com a humanidade, e da qual fazemos uma direta ligação com a ação da encarnação de Cristo, que se deu nesta história. Sua *kenosis* não foi metafísica, filosófica, romântica ou *olímpica*, mas fez-se realidade corpórea e concreta no percurso humano com (e submisso a) todos os seus acontecimentos. Cullmann reconhece no relato bíblico uma entrada real, uma irrupção fidedigna, milagrosa e sem precedentes do *Logos* criador em sua criação. E em segundo lugar, Cullmann também alimenta esta perspectiva mediante sua leitura interpretativa da pessoa e obra de Cristo, que pode ser conhecida através de sua *Cristologia do Novo Testamento*. Nela, em diferentes passagens, Cullmann reconheceu a característica *kenótica*, a gênese sacrificial de Cristo, especialmente em sua análise do título cristológico “Servo Sofredor” aplicado a (e assumido por) Jesus.⁷⁷ Em Cullmann, podemos ler que Cristo veio a nós não na forma de Deus, mas na forma de ser

⁷⁵ Filipenses 3,20.

⁷⁶ Argumento baseado na tese da liberdade cristã de Martinho Lutero, de 1520. Em: LUTERO, Martinho. Tratado da Liberdade Cristã. In: *Martinho Lutero: Obras Seleccionadas*. Trad. Ilson Kayser, Vol.2, São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1989, p.435-460.

⁷⁷ CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, p.75-112.

humano, para viver a nossa história e fazer algo por ela. Essa postura nos interessa.

Alguns teólogos propiciam um profícuo diálogo com Cullmann neste quesito e incrementam significativamente nossa tese de uma postura missional *kenótica*. Eles nos ajudam a perceber as diferentes facetas que esta *kenosis* pode apresentar. Aludimos a Míguez Bonino, sobre os dilemas que a proposta do amor historicamente situado pode trazer quando este tesouro é oferecido ao mundo por intermédio de *vasos de barro*:

[...] temos de admiti-lo: nossa ação é imperfeita em sua concepção, em seus meios, em sua motivação. Dificilmente podemos fazer um bem sem deixar outro maior por fazer ou sem provocar a outro. [...] Foi diante dessa tímida escrupulosidade que Lutero escreveu a Melanchthon as palavras que tão seguidamente foram mal interpretadas: *Pecca fortiter* – pecca forte – e acrescentou: *sed fortius crede* – porém confia ainda com mais força. Crer é atrever-se a entrar no reino ambíguo da ação, conscientes dos erros e das falhas que vamos cometer, porém confiados no amor de Deus. O cristão não entra na luta ética a fim de assegurar-se com sua ação da boa vontade divina; ele o faz seguro dessa boa vontade a fim de servir da melhor forma possível a seu próximo [...] A ambiguidade da ação moral não é óbice para quem confia no amor de Deus. Essa é a fonte da liberdade da pessoa crente.⁷⁸

Neste primeiro viés, Bonino chama à atenção para a vulnerabilidade intrínseca da Igreja e seus integrantes. Nossas ambigüidades, nossas ambivalências. Por isso, uma postura que se posiciona com altivez farisaica e santa ostentação diante do próximo não condiz com a postura que Cristo elogiou, muito menos com a realidade empírica e com a informação escriturística. Enquanto o missionário mascara suas falácias num intento inútil de alcançar mérito *coram Deo* ou de propagandear beatice *coram mundo*, ele não age em consonância de seu chamado à *kenosis* e, a rigor, não passa de uma fraude marqueteira. Não se trata de *pecar com força* (como Bonino bem entendeu), nem de abandonar ou fazer pouco caso da luta contra os impulsos da carne (como Cullmann já também mencionou), mas confessar em constante arrependimento as falhas e reconhecer em humildade a condição carente que se compartilha com o semelhante alvo da mensagem. A Igreja missional não abdica de seu título *Una Sancta*, mas reconhece que a fonte de sua *santidade* é, em última instância, encontrada *fora* dela, pois em si mesmo, é e não deixará de ser uma entidade maculada. Seu manancial de inocência e pureza reside unicamente no seu Senhor e Salvador, na profunda e entranhada dependência e vinculação a Ele. O

⁷⁸ MIGUEZ BONINO, José. *Ama y haz lo que quieras*. Buenos Aires: América, 2000, p.115s. Apud ZWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.116.

mensageiro do evangelho que é a carne e o osso dessa Igreja missional encontra o próximo em mesma situação, do ponto de vista do pecado humano: ambos o partilham. Nesse cenário, não há *vantage point*. Consequentemente, a postura *kenótica* aplicada a missão está mais conexa com a singela, embora verdadeira formulação: “evangelização é um mendigo avisando o outro onde achar pão”.⁷⁹

Susin confirma este ângulo *kenótico*:

A Igreja vive uma tensão aberta à escatologia. Não é uma “sociedade perfeita”, pois isso a imobilizaria e a identificaria indebitamente com o reino de Deus. “A igreja peregrina leva consigo – nos seus sacramentos e nas suas instituições – a figura deste mundo que passa e ela mesma vive entre as criaturas que gemem e sofrem como que dores de parto até o presente e aguardam a manifestação dos filhos de Deus” (LG 48). A plenitude da igreja coincidirá com sua superação sacramental e institucional, como superação em direção à comunhão imediata, sem necessidade de sinais sacramentais, de todas as criaturas e dos filhos de Deus, a comunhão dos santos. Por ora, ela é sacramento e primícia da comunhão dos santos.⁸⁰

E Schwartz apontará para outra situação de fraqueza que o missionário e a comunidade missional são chamados a reconhecer: a *kenosis* como limitações de recursos e instrumentos na transformação, dentro da realidade prévia ao *ainda não*.

O envolvimento da Igreja em atos de caridade na luta por justiça, direitos humanos e acesso às coisas necessárias à vida, por exemplo, não indica apenas que a Igreja é uma extensão da mão amorosa de Deus. Com seus recursos limitados, a Igreja pode no máximo oferecer auxílio limitado para as feridas de um mundo que sofre; jamais pode curá-lo completamente. Não obstante, com suas ações ela prefigura um mundo liberto de angústia, sofrimento e desespero. Em meio à disputa e à luta do mundo de hoje, a Igreja é um farol de esperança e um ponto de reunião para os oprimidos. Irradia sinais da nova ordem do mundo, quando haverá justiça e paz para toda a criação.⁸¹

A teologia *kenótica* nos remete a uma postura “pés no chão” e “joelhos dobrados”, que reconhece as fraquezas humanas e as insuficiências coletivas e sistêmicas que continuam como fatores sensíveis e restritivos no processo de vivência e testemunho da fé neste tempo onde já se conta com a *graça*, mas ainda não com a *glória*.⁸² O Reino de Deus e a salvação já afetam a Igreja e seus

⁷⁹ Frase atribuída a Daniel Thambyrajah Niles, pastor e teólogo metodista cingalês.

⁸⁰ SUSIN, *Assim na terra como no céu*, p.78.

⁸¹ SCHWARZ, Hans. Escatologia. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Ed.) *Dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1995, p.561.

⁸² Argumento baseado na *theologia crucis* em Lutero, em distinção à *theologie gloriae*. Resumidamente: “No começo de 1518, na obra *Controvérsia de Heidelberg*, Lutero apresentou o que se tornou um programa inteiro para uma abordagem da teologia. Ele propôs esse programa colocando em oposição dois tipos de teologia: uma “teologia da glória” e uma “teologia da cruz”. Esses dois diferem em seu tema, pois um está preocupado primariamente com Deus em glória, enquanto que o outro vê Deus como oculto em sofrimento.” GONZALEZ, Justo L. *Uma História*

missionários com todas as suas dádivas e bênçãos, porém por causa da presença dos elementos ainda não extintos neste tempo de intervalo, o mal e o pecado, eventualmente existirão fracassos, decepções, frustrações, limitações. O fruto já está maduro em Cristo, mas para os seus aprendizes e para seu *corpo*, ele ainda, em certo sentido, continua verde. O comportamento *kenótico* abraça e convive com o mistério, o incompreensível, o incontrolável, com a dúvida, em suma, com a *abscondidade* de Deus, resistindo à tentação de oferecer respostas e soluções rasas para temas e dores profundas, mas fazendo-se próximo, exposto e acessível mesmo assim.

5.2.2. Uma postura *peregrina* e *encarnada*

Avançando no encaço da tensão escatológica *já e ainda não* em Cullmann, chegamos ao segundo encontro paradoxal dialético entre opções aparentemente contraditórias que influenciam a postura do missionário: a personalidade *peregrina* e a personalidade *encarnada*. Nesta sessão trataremos da questão conhecida por estar no mundo, mas não ser dele, ou posta invertidamente, não ser do mundo, mas estar nele.⁸³ A pergunta guia é: até que ponto o sujeito evangelizador deve manter uma presença arraigada no seu contexto, até que ponto deve demonstrar um comportamento forasteiro? Ou posta diferentemente, até que ponto a Igreja deve reconhecer sua especificidade exótica e estrangeira, até que ponto deve afirmar seu caráter compartilhado mundano e terrestre? A resposta que encontramos em Cullmann é: as duas perspectivas são essenciais para a postura missional cristã. Há um egresso metafísico e há uma inserção imanente. E ambas as perspectivas concomitantes encontram respaldo na tensão *já e ainda não*.

A postura peregrina, por exemplo, sincroniza com o paradoxo escatológico honrando com mais intensidade as esperanças de um *ainda não*, ainda que sua

do Pensamento Cristão: Da Reforma Protestante ao Século 20. Vol. 3. São Paulo: Cultura Cristã. 2004. p. 38.

⁸³ Esta foi nossa tese na monografia de conclusão do curso de Especialização em Teologia – Habilitação ao Ministério Pastoral, no Seminário Concórdia da Igreja Evangélica Luterana do Brasil, em 2004, quando propomos intencionalmente uma reversão de ênfase de um tradicional canto cristão comum ao repertório musical luterano. O título da monografia foi: *Não somos do mundo mas estamos nele: reflexões em Paulo para uma postura de inserção*. (Orientador: Gerson Luís Linden).

relação com o *já* não desautorize a ilação, segundo entenderia o teólogo franco-alemão. Há um futuro real no itinerário da humanidade, há novidade no horizonte da criação. E, diferentemente do que pensara alguns escatologistas contemporâneos seus, Cullmann crê num futuro como um “novo ato de Deus”, um futuro que é realmente futuro.⁸⁴ No entanto, por mais promissor que possa ser este *ainda não* (nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem mente alguma imaginou o que Deus tem preparado – 1 Coríntios), na medida que ocorre o vínculo com Cristo, pelo batismo ou pela acolhida da Palavra, esse futuro e essa novidade *já* passam a ser realidades concretas para o cristão. Deus *já* o ressuscitou e o fez sentar nos lugares celestiais com Cristo.⁸⁵ Ele está em Cristo e *já* é nova criatura.⁸⁶ Quando o ser humano adere (ou é aderido) à fé, esse futuro *já* começou para ele, ele *já* o vislumbra, o toca (no próximo), o come (na Ceia), e, por conseguinte, passa a experimentar seus sinais e caminhar em sua direção. Esse é o dado *peregrino*. *Já* se sente estranho em muitas esferas e circunstâncias que não foram contagiadas pelo *ainda não* inaugurado. *Já* se reconhece a diferença. *Já* se quer exercitar, desenvolver, compartilhar a vida que sua nova identidade lhe gerou. O *eschaton parcial* que lhe visitou e o conectou ao *Eschatos*, pelo *pneuma*, causou-lhe atração pela totalidade de sua manifestação, pelo aperfeiçoamento dessa visita e conexão e desapegou-lhe da velha configuração e dos velhos arranjos que o tinham enclausurados. As estruturas antropológicas, sociológicas e cosmológicas que lhe eram tão naturais e lógicas, caducaram. Agora, parecem-lhe impróprias, soam-lhe esquisitas. Mesmo dentro de um quadro ainda não absolutizado, levado à perfeição, onde se sofre as influências dos resquícios de um tempo e de uma carcaça de morte, o novo, o Eterno convida a ser explorado, reivindica afinidade, na proposta da dimensão peregrina. Sabe-se que a cidadania, o lar, o ninho, a liberdade e a vida, não é mais *isso* que se tem, *isso* que ainda acoisa. Não pode ser. Há, lembrando o poeta Renato Russo, uma “saudade que eu sinto de tudo o que ainda não vi”.⁸⁷ O *já* trouxe um sinal do *ainda não*, e este *ainda não* é onde a natureza regenerada suspeita que estará em casa. É onde ela se satisfaz. Não seria

⁸⁴ CULLMANN, *Salvation in History*, p.177.

⁸⁵ Efésios 2,6.

⁸⁶ 2 Coríntios 5,17.

⁸⁷ RUSSO, Renato. “Índios”. Álbum discográfico *Dois*. Rio de Janeiro: EMI, Lado B, faixa 6, 1986. [Trecho de música].

possível, nem aconselhável recomendar a Igreja e ao evangelista que se negue esse sonho/realidade e se despreze essa postura.

A postura *encarnada* não repudia em nada o caráter *peregrino* da identidade cristã. Não rejeita em absoluto nenhuma das *promissionis* do *ainda não*. Apenas quer valorizar a perspectiva do *já*, como uma incisão tangível e fundamentalmente pró-história, pró-mundo, pró-criação. Quer aproveitar as benesses futuras que *já* foram adiantadas para o presente e aplicá-las nas próprias estruturas e circunstâncias que lhe parecem adoentadas e debaixo de opressão. Quer partilhar de tudo o que experimenta com quem faz parte de seu entorno. Quer repassar ao seu ambiente e aos seus semelhantes a renovação sísmica que lhe prorrompeu num ato divino, bem como as mini-revoluções, não menos sagradas, que têm estado desabrochando em sua caminhada desde então.

As duas posturas andam juntas, ainda que, por vezes parecem antagônicas e disputam território. Cullmann não foi notadamente produtivo nesta discussão, mas o nervo de sua moldura teológica, bem como reverberações pontuais que fez apóiam nossa inferência. Lembramos especialmente de seu apreço pela história e seu reconhecimento do *Logos* que se fez carne e habitou entre nós, que são perspectivas que direcionam a teologia e a práxis rumo à valorização do aspecto *encarnacional*. E ainda, sua crítica à cosmovisão, espiritualidade e esperança da religiosidade helênica, que até possuíam conotações positivas, mas que invariavelmente eram manifestadas de forma passiva, etérea. Por outro lado, sua teologia soteriológica e eclesiológica vão afirmar a personalidade transfigurada e *peregrina* da Igreja. Não encontramos em Cullmann motivo para desconfiar de quaisquer iniciativas em favor de um envolvimento e apreciação do mundo e da história, nem de uma dúvida sobre a ruptura sobrenatural que posiciona o cristão de forma atípica e em estado de contradição em sua relação com este mesmo mundo. Cullmann poderia afiançar tanto o coração que está voltado para o *céu* como o coração que está *preso* à terra, desde que se trate do mesmo coração.

Elencaremos alguns teólogos para aprofundar essa questão tão essencial para a atividade missional da Igreja que é sua postura *peregrina* e *encarnacional*. Roberto Zwetsch escreve sobre a importância de se manter os dois pólos em tensão:

A questão central na missão é, portanto, estar presente no mundo sem ser do mundo (João 17.15s). Nem igreja separada ou sectária, nem igreja secularizada podem

articular bem a *missio Dei*. Igreja-em-missão, sinal e instrumento da *actio Dei* (ação de Deus), poderia descrever essa ambivalência desafiadora, sem esquecer sua permanente luta consigo mesma. [...] A igreja é uma realidade escatológica. Na verdade, ela vive numa tensão criativa entre ser chamada para fora do mundo (do grego *ek-klesia, ek-kalein*) e ser enviada (do grego *apostéllein*) em sua apostolicidade ao mundo como um experimento da realidade escatológica do reino de Deus.⁸⁸

Também Bosch verá a dualidade dessas posturas como uma *tensão criativa*:

Vivendo na tensão criativa de, ao mesmo tempo, ser chamada para fora do mundo e ser enviada ao mundo, ela [a igreja] é desafiada a ser o jardim experimental de Deus na terra, um fragmento do reinado de Deus, tendo “as primícias do Espírito” (Romanos 8.23) como penhor do que há de vir.⁸⁹

Schwarz atenta para a alienação e para a cooptação que são evitadas, sempre que as posturas *peregrina* e *encarnacional* são assumidas e mantidas pela Igreja e pelos missionários: “A escatologia cristã não abandona o mundo para ficar ocupada apenas com o céu, mas, também não absolutiza as estruturas políticas, religiosas e econômicas do presente e, nisso, é muito útil”.⁹⁰ Bonhoeffer, pastor, teólogo e mártir, poderia personificar uma postura de inserção, mas será chamado a contribuir nesta dissertação, argumentando em prol da postura *peregrina*: “As imagens ‘peregrina, sacramento, sinal, instrumento’ articulam mais corretamente a ideia de que a igreja é a única organização social no mundo que existe para o bem daqueles que, todavia não são membros dela”.⁹¹ E o teólogo luterano brasileiro Valdir Steuernagel, o qual não se pode acusar de negar a dimensão *peregrina*, arrazoará em favor da postura encarnada:

Começar a redescobrir a encarnação como uma das colunas básicas de uma sólida teologia evangélica – ao lado da crucificação, ressurreição e pentecostes, foi um dos passos importantes nesta caminhada rumo a uma compreensão e prática missionária que quer seguir os passos de Jesus, o Nazareno. Para John Stott, não levar em conta a encarnação é um dos fracassos mais característicos dos cristãos [...] Entender a missão da igreja na perspectiva do serviço, é por assim dizer, uma consequência natural da encarnação.⁹²

Novamente Zwetsch, agora apresentando a reflexão sobre a contextualização da mensagem que pode resultar da postura *encarnacional*:

⁸⁸ ZWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.87.

⁸⁹ BOSCH, *Missão Transformadora: Mudanças de paradigma na teologia da missão*. Tradução Geraldo Korndorfer e Luis Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p.29, 593, 605ss. Apud ZWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.356.

⁹⁰ SCHWARZ, *Escatologia*, p. 560-561.

⁹¹ BONHOEFFER, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*. London: SCM, 1971, p.382.

⁹² STEUERNAGEL, Valdir. Introdução. In: STEUERNAGEL, Valdir (Org.) *A missão da igreja: uma visão panorâmica sobre os desafios e propostas de missão para a igreja do terceiro milênio*. Belo Horizonte: Missão, 1994, p.12s.

Mas para ser ouvida e encontrar credibilidade, ela precisará apresentar razões, argumentos e visões que tenham plausibilidade. Ela necessitará oferecer um discurso que, da forma mais clara possível, demonstre uma fé que caminha com os pés no chão de uma história plena de realizações as mais grandiosas, que ao mesmo tempo marcada por tragédias e um nível de sofrimento humano difícil de mensurar.⁹³

N.T. Wright, também oferecerá sua posição sobre esta questão, como é de costume em sua teologia, fazendo uso da moldura *anastasiana* e mostrando como a Páscoa demanda uma postura encarnada:

A mensagem da ressurreição é: este mundo importa! As injustiças e dores do mundo atual devem ser agora abordadas com a notícia de que a cura, a justiça e o amor venceram. Se a Páscoa significa que Jesus só ressuscitou no sentido espiritual, trata-se apenas de mim e de buscar uma nova dimensão em minha vida espiritual. Mas se Jesus Cristo realmente ressuscitou dos mortos, o Cristianismo se torna a boa nova para o mundo inteiro - uma boa nova que aquece os nossos corações precisamente porque não diz respeito tão somente a aquecer corações. A Páscoa significa que em um mundo onde a injustiça, a violência e a degradação são endêmicas. Deus não está preparado para tolerar tais coisas, e que lutaremos e planejaremos, com toda a energia de Deus, para implantar a vitória de Jesus sobre isso tudo. Suprima a Páscoa e provavelmente Karl Marx estará certo ao acusar o Cristianismo de ignorar os problemas do mundo material. Suprima a Páscoa, e Freud provavelmente estará certo em dizer que o Cristianismo é a satisfação de um desejo. Suprima a Páscoa, e Nietzsche provavelmente estará certo em dizer que o Cristianismo era para fracos.⁹⁴

Ainda em congruência com o fator ressurreição, Wright soma, em favor da perspectiva *encarnacional*, o argumento do envolvimento e apreço pelo mundo com base na leitura que faz de 1Cor 15, 58, e de sua ênfase no aspecto da continuidade entre velha e nova criação:

[...] O que se pode observar claramente é que a sólida doutrina judaico-cristã considera a ressurreição como parte da nova criação de Deus e valoriza o mundo presente e os nossos corpos atuais, estabelecendo uma continuidade entre o mundo presente e o futuro, de modo que o que fazemos no presente é visto como algo de extrema importância. Paulo fala da ressurreição futura como a razão primordial para tratarmos nossos corpos de maneira adequada (cf 1Co 6.13-14) e não ficarmos sentados esperando as coisas acontecerem. Ao contrário, devemos nos esforçar, sabendo que tudo que fazemos para o Senhor, no tempo presente, não será desperdiçado no futuro (cf. 1 Co 15.58).⁹⁵

C.S Lewis, erudito inglês que fora convertido ao cristianismo num estágio maduro de sua carreira pela via intelectual, escreveu sobre esta temática, recordando que a ambas as perspectivas, *peregrina* e *encarnacional* não são só

⁹³ ZWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.52.

⁹⁴ WRIGHT, N.T. *For all God's worth: true worship and the calling of the church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977, p.65-66.

⁹⁵ WRIGHT, *Surpreendidos pela Esperança*, p.45.

pertinentes na atualidade, mas foram características importantes (pela sua exteriorização ou omissão) nos primórdios do cristianismo e ao longo da história.

A esperança é uma das virtudes teológicas. Isso quer dizer que (ao contrário do que o homem moderno pensa) o anseio contínuo pelo mundo eterno não é uma forma de escapismo ou de auto-ilusão, mas uma das coisas que se espera do cristão. Não significa que se deve deixar o mundo presente tal como está. Se você estudar a história, verá que os cristãos que mais trabalharam por este mundo eram exatamente os que mais pensavam no outro mundo. Os apóstolos, que desencadearam a conversão do Império Romano, os grandes homens que erigiram a Idade Média, os protestantes ingleses que aboliram o tráfico de escravos - todos deixaram sua marca sobre a Terra precisamente porque suas mentes estavam ocupadas com o Paraíso. Foi quando os cristãos deixaram de pensar no outro mundo que se tornaram tão incompetentes neste aqui. Se você aspirar ao Céu, ganhará a Terra "de lambuja"; se aspirar à Terra, perderá ambos.⁹⁶

Quem também relaciona o assunto da *peregrinação* e da *encarnação* numa reflexão da dinâmica paradoxal *terrestre e celestial* é Luis Carlos Susin:

Os extremos se tocam: o céu sem a terra é tão trágico como a terra sem o céu. Sem a terra, perde-se o chão onde se poderia ganhar o impulso. O caminho e a paisagem se tornam hostis. As criaturas são endemonizadas, e só a luta e não a dança conduz a Deus. O céu sem a terra também fez perder-se a teologia da criação, o apreço teológico à natureza. Deixou a terra para os projetos seculares que a coisificaram com manipulações e abusos chegando ao atual impasse da produção, da propriedade privada capitalista e da ecologia. Falta integração criacional e escatológica da terra ao céu.⁹⁷

E seguindo em seu raciocínio, Susin amplia a reflexão facilitando a interlocução entre a *protologia* e a *escatologia*, que também constituiu um dos enfoques de Pannenberg e Moltmann:

Hoje os tratados da escatologia (De Novissimis) e os da criação articulado junto com os da criação (Protologia ou "De Deo creante et elevante") devem se articular juntos. A escatologia é a "intenção" e a criação e a história são a "execução" inicial e continuada, mas a "ordem da intenção" precede a "ordem da execução", segundo o raciocínio escolástico. "O primeiro na intenção é o último na execução" mas tudo já vem ordenado pela intenção e para a intenção. A intenção é a escatologia: a predestinação escatológica faz compreender corretamente a criação integrando-a num projeto coerente de Deus. Supera-se assim os "andares" de "natural" e "sobrenatural", e sobretudo se faz justiça ao mundo, à ecologia.⁹⁸

Concluimos esta parte, onde procuramos traçar um paralelo entre as dimensões peregrina e encarnada da identidade cristã reafirmando a postura missional que valida a expectativa do porvir que motiva ao agir. A esperança cristã *no ainda não* se firma no aqui e agora, agrega valor e propósito à existência humana, enquanto continua amadurecendo em sua peculiaridade *em Cristo*.

⁹⁶ LEWIS, C.S. *Cristianismo Puro e Simples*. Tradução Álvaro Oppermann e Marcelo Brandão Cipolia. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.52,54.

⁹⁷ SUSIN, *Assim na Terra como no Céu*, p.22.

⁹⁸ SUSIN, *Assim na Terra como no Céu*, p.29.

Movimenta o cotidiano, dialogando com crises e desafetos, ao mesmo tempo em que sonha com um incomum, anseia e trabalha por uma nova ordem das coisas. Um pensamento que exprime, cremos, exemplarmente a viabilidade, beleza, eficácia e história desta postura missional, nos foi conhecido por Leonardo Boff, aludindo a uma ilustração e a um documento dos primeiros passos do cristianismo:

São Clemente Romano (†96) chama os cristãos de *paroichoi*, paroquianos. Paroquianos eram, para o mundo grego e romano, aqueles estranhos que passavam por algum território, aí se detinham um pouco para em seguida prosseguirem sua caminhada. O cristão sente-se estrangeiro que mora numa terra estranha (Flp 3,20) porque ele já viu a pátria verdadeira e degustou das forças do mundo futuro (Hbr 6,5). Por isso ele vive uma nova realidade já dentro da velha. Como dizia excelentemente a Carta a Diogneto por volta do ano 190 de nossa era: “Os cristãos vivem nas suas próprias pátrias, mas como forasteiros; cumprem todos os seus deveres de cidadãos e suportam tudo como estrangeiros. Toda terra estranha é para eles uma pátria e toda pátria uma terra estrangeira... Estão na carne mas não vivem segundo a carne. Passam a vida na terra, mas não cidadãos do céu. É tão nobre o posto que Deus lhes destinou que não lhes é permitido desertar”.⁹⁹

5.2.3

Uma postura *expectante* e *militante*

A terceira implicação da tensão *já* e *ainda não* de Cullmann não podia se reproduzir numa dialética mais supostamente antagônica. A postura que abordaremos nessa seção tem uma tendência que é, ao mesmo tempo, *expectante* e *militante*, paciente e inconformada, tolerante e resistente, pacífica e protestante. Somente se tomarmos em conta a temporalidade escatológica paradoxal é que atitudes tão inversas poderiam ser consideradas de forma correlativa. Novamente o *já* e *ainda não* possibilitará um comportamento missional significativamente original e intrigante.

Aprendemos de Cullmann sobre a perspectiva da *expectativa*. Ela tem sua origem no âmago da confiança num evento objetivo, sólido e histórico e na efetivação da *parusia*. Ela encontra prescrição na Revelação e exemplo na trajetória do povo da aliança, tanto no Novo Testamento como no Antigo. O *já* realizado confere credibilidade a ela e a Palavra respalda com abundantes apelos de “não temas” e “tenha perseverança”. Esta postura *expectante* nos orienta a uma

⁹⁹ BOFF, *Vida para Além da Morte*, p.117-118.

presença não nervosa, não pessimista, não estressada em relação ao *ainda não* que nos foi prometido. Cullmann não tratou do *atraso da parusia* como um calcanhar de Aquiles, mas como uma oportunidade para que o cristão exerça esse fruto do Espírito. “Fiel é o que promete”, e essa fidelidade pode ser examinada ao longo da história e observada dependurada num madeiro romano na colina da Caveira. Cullmann está convencido: o cristão tem todas as razões para externar uma postura expectante.

Também aprendemos do professor da Basileia sobre a perspectiva da *militância*. A palavra que escolhemos, parece hoje em dia denotar algum tipo de associação com movimentos de cunho sócio-político, mas ela se presta, a rigor, a uma variedade de significados teológicos. Nas dogmáticas luteranas, o termo é usado de forma ampla, referindo-se aos distintos desafios que a Igreja enfrenta enquanto aguarda a *parusia*, onde deixará de ser uma comunidade militante e passará a ser uma congregação triunfante. Cullmann era, provavelmente, conhecedor desse conceito.

Poderíamos também espiritualizar um pouco mais a questão da militância e falar da luta contra o pecado pessoal e eclesiástico e contra a entidade maligna e inimiga do ser humano, e esse viés poderia resultar numa reflexão produtiva e propositada sob a ótica da tensão escatológica *já e ainda não* e a postura missional. Sem dúvida os conflitos internos no missionário, as contendas na Igreja entre seus pertencentes, e a guerra contra os “principados e potestades” são relevantes dentro do processo do testemunho do evangelho no mundo. Essa militância é fundamental. Lutero falava da *tentatio* (referindo-se a esta luta existencial e espiritual do cristão consigo e com o próprio diabo) como impreterível e até pedagógica.¹⁰⁰ Cullmann também deveria estar, possivelmente, familiarizado com *essa* militância.

E enfim, a questão poderia ser abordada pelo rumo da luta por um mundo mais justo, por causas nobres e penderes, por estruturas mais congruentes aos valores humanizantes e sagrados do Reino de Deus. E Cullmann, mais uma vez, poderia abonar esse colóquio. Como já dissemos anteriormente, seria

¹⁰⁰ Para uma compreensão desse conceito em Lutero, indicamos as seguintes fontes: PFEIFFER, Andrew. K. The place of *Tentatio* in the Formation of Church Servants. *Lutheran Theological Journal*. Adelaide, v.30, Dez.1996, p.111-119; JI, Won Young. Significance of *Tentatio* in Luther's Spirituality. *Concordia Journal*. Saint Louis, v.15, Apr.1989, p.181-188; KLEINIG, John W. Como se forma um teólogo: *Oratio, Meditatio, Tentatio*. *Igreja Luterana*. São Leopoldo, v.61, p.5-19, jun. 2002.

descomedido enquadrá-lo na categoria de *teólogo da libertação*, para usar um exemplo de uma escola que impactou o desenvolvimento deste ponto de vista por seu interesse em transformação social, mas ainda assim, há em Cullmann elementos que o postulam a contribuir nesta linha, tanto que, como já vimos no capítulo anterior, ele exercera influência positiva em pensadores que a representam. As ideias cullmannianas sobre uma postura de militância são melhormente encontradas e mais fartas em sua obra sobre Jesus e os revolucionários de seu tempo. No entanto, mesmo na trinca dos tomos que estamos observando com mais atenção, Cullmann vai legitimar uma postura *dessa* militância de resistência contra o mal sistêmico e frente às injustiças sócio-econômicas e políticas, desde que a inconformidade esteja energizada pela motivação e causa adequada, contra adversários justificados e na tonalidade oportuna. Do mesmo jeito, a ética de Cullmann e a forma como enxergou a missão sendo realizada *também* por meio de testemunhos visíveis de uma personificação do evangelho poderiam fornecer elementos de estudo. E ainda assim, sua teologia poderia resultar insuficiente para impactar essa discussão. Cullmann poderia ser criticado e ter sua proposta *militante* considerada tímida. Ele não articulou como Tillich, por exemplo, uma defesa de um princípio protestante¹⁰¹. Mas cremos que tampouco foi isento. Não entraremos nesse debate. Nesta dissertação nos estamos limitando a afirmar a viabilidade da ideia em sua teologia, sem avaliar todas as questões que poderiam ser levantadas. Basta-nos à conclusão de que há em Cullmann suficientes indícios para afirmar a postura *militante*.

Voltando ao nosso ensejo inicial, o ajuste de atitudes que torna a postura missional curiosa, e quem sabe instigante, é justamente o aspecto descansado da expectativa e insatisfeito da militância. Cullmann não é o único em confessá-los.

John Stott, um teólogo e bispo anglicano inglês que influenciou consideravelmente o pensamento pastoral protestante na segunda metade do século XX, discorre sobre esta postura expectante e militante com as seguintes palavras:

Enquanto isso, [neste tempo entre o *já* e *ainda não*] *precisamos aguardar*, não só "com ardente expectativa" mas também "*com paciência*". Como escreveu John Murray: tentativas de reclamar para a vida presente elementos que pertencem à

¹⁰¹ VER TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. Tradução Jaci Maraschin. São Paulo: Ciência da Religião, 1992.

perfeição consumada são apenas sintomas dessa impaciência que iria interromper a ordem divina. *Expectativa e esperança* não devem cruzar as fronteiras da história; elas têm que esperar o fim, “a liberdade da glória dos filhos de Deus”. [...] Ao mesmo tempo [que a nova era foi inaugurada por Jesus], a velha era continua. E assim as duas se sobrepõem. “As trevas se vão dissipando e a verdadeira luz já brilha.” “Lado a lado... com a continuação desse esquema mais velho pode-se notar o irromper de um novo sistema, que implica numa coexistência dos dois mundos ou estados. Um dia a velha era chegará ao fim (que será o “fim dos tempos”, a “consumação dos séculos”), e a nova era, que foi inaugurada pela primeira vinda de Cristo, se consumará em sua segunda vinda. Entrementes, enquanto as duas eras continuam e nós nos vemos envolvidos na tensão entre elas, somos exortados a “*não nos conformarmos com este mundo*”, mas, pelo contrário, “*transformar-nos*” segundo a vontade de Deus, ou melhor, a vivermos coerentemente como filhos da luz.¹⁰²

Também o professor Jeffrey Gibbs afirmará a realidade das duas perspectivas, primeiramente fazendo um chamado a se reconquistar o espaço da esperança e *expectação* na *parusia* na fé da igreja:

Estamos aguardando esta esperança com perseverança? Ou não estamos? Parece-me que não estamos. [...] Esta esperança está em nossa doutrina. Ela está na Bíblia. Está nos Credos. Mas a esperança que aguarda ansiosamente pela segunda vinda de Cristo tem sido obscurecida por outra coisa. O sol foi eclipsado pela lua. Se você perguntar a cristãos [...] qual é sua esperança e seu objetivo, sua resposta provavelmente será: “Morrer e ir para o céu”. Em outras palavras, “entrar no estado intermediário, a condição da presença da alma com Cristo quando o corpo morre.” Uma ênfase bíblica menor, sobre a qual pouco sabemos e a respeito da qual a Bíblia dá pouca atenção suplantou a volta de Cristo como conteúdo da esperança cristã. Entregamos a segunda vinda de Cristo para os “calculadores”, para os dispensacionalistas. Digo que devemos tomá-la de volta. Não é suficiente negar o ensino falso e especulações perigosas a respeito do último dia e do retorno de Cristo – apesar de que temos de fazer isto também. Precisamos reaver para nós próprios o poder e a alegria que brotam do entendimento verdadeiro e bíblico da consumação da era.¹⁰³

Gibbs fará uso do mesmo texto bíblico citado por Stott, advogando por um detalhe de tradução que faz substancial diferença na forma como se *espera*.

Da maneira mais simples, diria desta forma. Os autores do Novo Testamento pensaram, viveram e escreveram escatologicamente, com sua esperança voltada de maneira completa, firme e intensa para a segunda vinda do Senhor Jesus Cristo. Nossos corações e mentes, no entanto, não estão orientados desta forma, apesar de que a nossa tradição, os Credos e a Bíblia nos ensinam de outra forma. Eles viveram escatologicamente. Nós, em termos práticos, não o fazemos. Mas deveríamos viver assim. Estou sugerindo que deveríamos aplicar Rm 12.2 (com a devida tradução): “Não vos conformeis com esta era – não é ‘mundo’, mas ‘era’! - mas sede transformados pela renovação da vossa mente.”¹⁰⁴ Se quisermos crer e

¹⁰² STOTT, John. *Ouçã o Espírito, ouçã o mundo*. 2. ed. Tradução Silêda Silva Steuernagel. São Paulo: ABU, 2005, p 164.

¹⁰³ GIBBS, *Regaining Biblical Hope*, p. 315.

¹⁰⁴ Nota de rodapé no artigo de Gibbs: A tradução inglesa de τῷ αἰῶνι τούτῳ como “este mundo” [assim traduz a New International Version, por exemplo] não deveria ser preferida, pois obscurece o significado temporal, escatológico. Como Joseph A. Fitzmeyer (*The Anchor Bible: Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday, 1992, 640-641)

viver como os escritores do Novo Testamento o fizeram, precisamos que Deus renove nossas mentes pelo poder de Sua palavra.¹⁰⁵

Finalizando, Gibbs enfatizará sua defesa da postura *militante*.

Segundo, devemos estar prontos a ouvir os gemidos de sofrimentos e levar a sério o quanto esta era presente ainda é a era má. Isto significará confrontar seriamente o pecado, em nossa vida e na vida dos outros. Isto significará pensar teologicamente a respeito da doença, dos desastres e da morte. Isto significará estar prontos a ficarmos perturbados pelo mal que ainda existe. Pois o coração do Salvador está perturbado. Não é nada de novo; só temos de levar a sério a teologia da cruz.¹⁰⁶

Também aproveitaremos as contribuições de N.T. Wright, quem numa linguagem simples toca num tema bastante comum na postura missional cristã que impera na contemporaneidade:

Por que tentar melhorar essa prisão em que vivemos se em breve estaremos livres dela? Porque lubrificar o motor de um carro que em breve despencará de um penhasco? É exatamente assim que pensam alguns cristãos dedicados, por acreditarem, de fato, que a “salvação” não tem nada a ver com a vida presente.¹⁰⁷

Moltmann também se ocupará desta questão *expectante – militante* que estamos sugerindo para a igreja e o missionário. Segundo ele, a esperança cristã permite certo grau “mansidão com a terra arrasada e a humanidade desonrada, pois lhe está prometida o reino da terra”¹⁰⁸, mas nesta tensão, sua ênfase mesmo estará na espera ativa, na esperança como verbo, esperar, na inquietação (no que provavelmente está certo). Sua opinião é a de que a esperança “torna a igreja cristã perpetuamente inquieta em meio às sociedades humanas, que querem se estabilizar como ‘cidade permanentes’”.¹⁰⁹ Que a fé não traz quietude, mas inquietude, não traz paciência, mas impaciência, não acalma o *cor inquietum*, mas é, justamente, esse *cor inquietum* no ser humano.¹¹⁰

[...] Aquele que assim espera nunca se conformará com as leis e obrigatoriedades desta terra, nem com a inevitabilidade da morte, nem como os males que geram outros males. Para esse indivíduo, a ressurreição de Cristo não é somente um consolo em meio a uma vida ameaçada e condenada à morte, mas também a contradição criada por Deus contra o sofrimento e a morte, contra a humilhação e a ofensa, contra a maldade do mal. Cristo, para a esperança, não é só o consolo em meio à dor, mas também o protesto da promessa de Deus contra o sofrimento.[...]

comenta, “Paulo alude à distinção judaica entre ‘este mundo/época/era’ e o ‘mundo/época/era por vir’, uma distinção que foi adotada pela igreja antiga e recebeu uma nuance cristã. Para Paulo, o ‘mundo/época/era por vir’ já iniciou; as ‘eras’ se encontraram no início da dispensação cristã (1 Co 10.11). Ver também C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol. 2 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1979), 608.

¹⁰⁵ GIBBS, *Regaining Biblical Hope*, p.310.

¹⁰⁶ GIBBS, *Regaining Biblical Hope*, p.321.

¹⁰⁷ WRIGHT, *Surpreendidos pela Esperança*, p.44-45.

¹⁰⁸ MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, p.36.

¹⁰⁹ MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, p.37.

¹¹⁰ MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, p.36.

Quem espera em Cristo não pode mais se contentar com a realidade dada, mas começa a sofrer devido a ela, começa a contradizê-la. Paz com Deus significa inimizade com o mundo, pois o aguilhão do futuro prometido arde implacavelmente na carne de todo o presente não realizado.¹¹¹

A palavra de Moltmann é expressiva para o fechamento desta subdivisão. Ela harmoniza com a ideia de uma “comunidade alternativa e contestadora, num mundo sem coração cujos ídolos apontam exclusivamente para os símbolos do sucesso, da magia das luzes”.¹¹² Ela ataca a omissão e convoca a igreja missional a ser uma igreja sem regalias, para poder preservar sua capacidade profética e assim coerentemente realizar a tarefa missional. Concordamos com o peso que Moltmann (e tantos outros) dá a este ângulo da equação, no entanto fazemos a ressalva, que o outro lado da tensão também carece ser salvaguardado.

5.2.4 Uma postura *cultual* e *cultural*

Como conclusão desta seção, onde temos tentado demonstrar as possibilidades e implicações da tensão *já* e *ainda não* para a postura missional, trazemos os dois últimos contrapontos que formatarão, então, a espécie de *perfil comportamental* da Igreja missional que estamos construindo. São eles: o *culto* e a *cultura*. Por culto, nos estaremos reportando à vida sacramental-celebrativa no seio da comunidade cristã. Por cultura, faremos referência às questões de interatividade com o meio social onde se está inserido. A postura *cultual* diz respeito à vida *religiosa* e à espiritualidade, por assim dizer, *dominical*. A postura *cultural* diz respeito à vida *comum* e à espiritualidade *cotidiana*. Uma toca no *sagrado*, outra lida com o *profano*, se é que estas categorias provam-se realmente cabíveis de serem consideradas.

Por que estes temas são importantes para a composição da postura missionária? Sucintamente, porque fazem parte do *coração* de sua personalidade. De sua relação vertical, com Deus, por um lado, e de seu convívio horizontal, com o próximo e com a criação, por outro. Da forma como se experimenta o *divino* e da forma como se encaram os acervos e afazeres *seculares*. São os valores de sua

¹¹¹ MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, p.36-37.

¹¹² ZWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.356.

transcendência e de sua *imanência*. Seja no indivíduo que testemunha, seja na comunidade como fraternidade testemunhal.

Como a tensão *já e ainda não* em Cullmann afeta uma postura *cultural e cultural*? É isso que tencionamos averiguar. Duas informações requerem ser distribuídas como intróito: primeiro, as posturas *cultural e cultural* nem sempre são vistas na teologia e *práxis* cristãs em contradição explícita. São, talvez, cada vez mais raras as situações em que as duas aparecem antagonizadas, em que uma é superdimensionada em detrimento da outra, ainda que essa conjuntura possa ocorrer, tanto na academia como na paróquia. Por isso, nossa proposta pode ser sustentável. A ideia é imaginar o envolvimento com a *cultura* e os hábitos da vida *cúltica* como polos pertencentes à existência do ser humano, incentivando que a tensão seja preservada entre eles, e insinuando que ambas as *performances* recebam a atenção e o prestígio que lhes são atinentes.

Segunda nota preparatória: aproximar vida de *culto* e relacionamento com a *cultura* é tocar em assuntos extremamente polêmicos e amplos no ambiente cristão, que mexem com posicionamentos firmes, tradicionais, e possuem uma vasta disponibilidade de abordagem. Estaremos num território escorregadio, e o que nos conforta é que não estamos nos dispondo a analisar os pormenores do estado da questão e as várias alternativas prático-teológicas em cada um destes pólos, mas antes só afirmar a importância e a validade de um e outro para a postura missional a partir da tensão escatológica de Cullmann.

Começemos pela postura *cultural*. A teologia litúrgica já foi mencionada nesta dissertação. Muito particularmente, quando mostramos como Cullmann identificara no culto cristão, uma fé e uma esperança no Reino de Deus em perspectiva de *já e ainda não*. Na leitura que Cullmann fez da vida de oração e adoração da comunidade primitiva, notadamente na Eucaristia e na oração *Maranata*, o teólogo de Estrasburgo percebeu o quanto o ritual, o encontro comunal e especialmente o exercício do Sacramento significavam espiritualmente na relação dos primeiros discípulos com o Senhor ressuscitado. A profundidade da teologia por trás das palavras expressadas, e do gesto realizado, validavam e atualizam o evento salvífico, fortaleciam a fé, renovavam as esperanças e *dinamizavam* a caridade e o ímpeto missional das assembleias originais. A experiência de *culto*, repetimos, centrado na Palavra e no *Partir do Pão*, possuía uma representatividade substancial que confirmava a presença real

de Cristo em meio, para e por meio de cada um dos participantes. O *já* era rememorado em *anamnese* e o *ainda não* sinalizado num *mistério* que unia promessa e matéria física. E desse encontro místico e real, de gente com gente e dessa gente com Cristo, a missão que lhes fora confiada se revitalizava, em cenários e configurações que podiam variar, mas num compasso rítmico regular, que prefigurava o dia do descanso, da festa que *ainda não* chegou ao seu ato máximo, mas que eles criam *já* ter principiado.

Cullmann tratou da teologia *cúltica* nas obras que consultamos fundamentalmente como um argumento para a comprovação de sua tese da expectativa escatológica tempo-paradoxal. Não temos conhecimento se em outros escritos, ou em aulas ministradas, ele teria trabalhado a relevância e a aplicabilidade do hábito oratório-sacramental para a igreja e o cristão contemporâneos. Arriscaríamos dizer que o fez. Especialmente se deu ouvido à teologia luterana, que possui esse viés de apreciação do culto como uma experiência do “céu na terra”, de algo que acontecerá na *parusia*, já sendo experimentado a cada domingo na Igreja.¹¹³ Entendemos que a compreensão católica, bem como e a de outras igrejas *sacramentais*, se assemelham neste aspecto da interpretação teo/cristocêntrica do ofício da missa como sendo, sobretudo, um serviço efetuado por Deus em favor de seu povo.

N.T Wright também nos ajuda na compreensão da *postura cultural* que entendemos que é depurada da tensão *já* e *ainda não* cullmanniana:

Sucessivas gerações de cristãos têm procurado encontrar uma linguagem que faça justiça ao que acontece no batismo e na eucaristia. Talvez não nos surpreenda o fato de eles não terem conseguido encontrar, já que os sacramentos possuem uma linguagem própria, basicamente intraduzível. [...] Poderíamos nos alongar muito mais sobre essa questão, mas, por enquanto, tentarei resumi-la da seguinte forma: na eucaristia, o pão e o vinho chegam a nós como parte da nova criação de Deus, da qual Jesus já participa por meio da ressurreição. Esses dois elementos falam poderosamente, como somente ações codificadas podem falar (quer seja um aperto de mão, um beijo ou um cancelamento de um contrato), da morte e do sofrimento, através dos quais a idolatria e o pecado foram derrotados, e de sua volta, quando a criação será renovada (1 Coríntios 11.26). Nós nos alimentamos dessa realidade, apesar de termos dificuldades de conceituar que tipo de realidade ela é. Sabemos que somos conseqüentemente renovados como povo de Jesus, que vive e trabalha no ponto de tensão entre a Páscoa e a renovação final, o que nos capacita ao menos a relaxar e a desfrutar de tudo o que o sacramento tem a nos oferecer.¹¹⁴

¹¹³ VEITH JR. Gene Edward. *Espiritualidade da Cruz: O caminho dos primeiros evangélicos*. Tradução Paulo S. Albrecht. Porto Alegre: Concórdia, 2014, p.112-113. O autor comenta que a concepção que tem do culto cristão foi aprendida do teólogo australiano John Kleinig.

¹¹⁴ WRIGHT, *Surpreendidos pela graça*, p.277-278.

N.T Wright também aborda outros conteúdos relacionados à vida de *culto* que possuem vínculo com a tensão *já e ainda não*: fala do batismo, que nos liga à ressurreição, onde “o futuro misturou-se com o presente” e a porta de entrada da membresia da nova família é aberta. É o sacramento de acesso ao Reino de Deus, “um dos pontos, estabelecidos por Jesus, de conjunção entre o céu e terra, no qual a nova criação – a vida ressurreta – surge em meio à antiga”.¹¹⁵ Fala da oração, o lamento pelo caos e a estreiteza com a Trindade, como o contínuo bater na porta de Deus para lembrá-lo de suas promessas, de seus atos grandiosos no passado, e acima de tudo, de seu amor por eles.¹¹⁶ E fala também da Palavra, que não é lida e ouvida na celebração como uma lista monótona e uniforme de regulamentos e doutrinas, mas como uma narrativa de salvação, narrativa da qual somos chamados a participar e nos envolver.¹¹⁷ Todas estas porções poderiam ser aprofundadas, mas escolhemos elaborar um pouco mais o dado específico do *sacramento da Ceia*, por considerá-lo o símbolo mais representativo da perspectiva de culto que Cullmann incute:

Para muitos cristãos os sacramentos parecem muito próximos de um espetáculo de magia [...] ou como um sinal ou um simples lembrete do fato de que Cristo morreu por nossos pecados.[...] Entre um ritual pretensamente mágico de um lado, e de um simples memorial de outro, uma visão mais bem fundamentada historicamente nos faz recordar como as refeições sagradas judaicas (principalmente a Páscoa, que deu origem à eucaristia) cumpriam sua função. [...] Durante a celebração da Páscoa, os judeus costumavam dizer: “Esta é a noite em que o Senhor nos tirou do Egito”, o que torna as pessoas sentadas ao redor da mesa não apenas herdeiros distantes da geração do deserto, mas também parte do mesmo povo. Tempo e espaço se unem. No mundo dos sacramentos, passado e presente são uma coisa só. Juntos eles apontam para a libertação, que acontecerá no futuro. Na eucaristia, essa dimensão do futuro é trazida diretamente a nós, por meio da morte e ressurreição de Jesus Cristo. [...] Não estamos apenas lembrando a morte de Jesus, ocorrida há muito tempo, mas celebrando a presença do Senhor vivo. Ele vive, por meio da ressurreição, precisamente como aquele que vai à frente na nova criação, no novo mundo transformado, como aquele que é, em si mesmo, o seu protótipo.¹¹⁸

Seja pela confraria que é possível de ser encontrada, seja pela possibilidade de se orar pública e associadamente. Quer pela oportunidade de se lembrar o batismo recebido, ou pela chance de se testemunhar um novo ato de ingresso no Reino, quer pelo ouvir da Revelação divina em companhia de uma comunidade que partilha da mesma fé, da mesma esperança e da mesma missão. Mas

¹¹⁵ WRIGHT, *Surpreendidos pela graça*, p.286-287.

¹¹⁶ WRIGHT, *Surpreendidos pela graça*, p.290-294.

¹¹⁷ WRIGHT, *Surpreendidos pela graça*, p.294-297.

¹¹⁸ WRIGHT, *Surpreendidos pela graça*, p.287-288.

especialmente, pela oportunidade de se experimentar um dos mais caros “mistérios” da tensão *já e ainda não* no sacramento da mesa santa, a postura *cultural* se abre como uma poderosa ferramenta que vivifica e empodera o indivíduo, as famílias e as Igrejas cristãs a realizarem a tarefa missional que têm diante de si. A participação litúrgica na celebração dominical se revela fundamental para a semana. O engajamento com a graça transcendental e extraordinária que se faz *física* e próxima, em tempo e espaço *cultural*, habilita e traz a consagração para o engajamento com o palpável e ordinário, nas ocasiões e ambientes *culturais*. Mesmo quando não se tem grande simpatia pelo celebrante ou afinidade com a estrutura litúrgica e o estilo musical do louvor.

Mas “nem só de domingo viverá o homem”, poderíamos dizer. A vida *cúltica-comunitária* é uma *dínamis sui generis*, mas seu propósito não é deixar o povo eclesial em permanente vigília ou adoração no *santo dos santos*, mas devolvê-los à vida, aos espaços profanos-sagrados do dia-a-dia, nas múltiplas vocações para as quais foram também chamados no âmbito da criação. E, dessa forma, chegamos à postura *cultural*.

A postura *cultural* tem sido motivo de ampla investigação em nossos tempos. Existem muitas opções de tratados à disposição sobre o assunto.¹¹⁹ Já desde a época de Cullmann, a pesquisa de um teólogo chamado H. Richard Nieburh se destacou pela forma sintetizada de apresentar a relação cristã com a cultura em suas variações históricas e possibilidades teológicas e práticas. Em seu livro *Cristo e Cultura*, publicado originalmente em 1951, o teólogo norte-americano elencou uma categorização memorável das formas de se relacionar fé cristã e cultura que teriam sido utilizadas por diversos grupos cristãos no passado. Elas modulam desde um viés de rejeição total até a aceitação acrítica da produção cultural, com algumas posições intermediárias.¹²⁰ Apresentamos em sumário, pois uma discussão da postura *cultural* não pode deixar de considerar estas perspectivas:

¹¹⁹ Exemplos destas investigações: CARTER, Craig A. *Rethinking Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective*. Grand Rapids: Baker, 2007; CARSON, Douglas A. *Cristo e Cultura: Uma releitura*. São Paulo: Vida Nova, 2012; SMITH, James K.A. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids: Baker, 2009; KELLER, Timothy. *Igreja Centrada*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

¹²⁰ HOEKEMA, *A Bíblia e o Futuro*, p.89.

a) *Cristo contra a cultura*: modelo de *afastamento*, em que se dá um distanciamento em relação à cultura, por ser considerada bastante negativa, e uma ênfase no retiro eclesial, na participação *cultural*, e na vida dentro da igreja;

b) *Cristo da cultura*: modelo de *acomodação*, que reconhece a cultura como fortemente positiva, a ação de Deus nela, e busca formas de confirmar e cooperar com essa ação;

c) *Cristo acima da cultura*: modelo *híbrido*, que argumenta em prol da cultura, a qual é avaliada como recipiente de aspectos e valores positivos, e em favor de um esforço no sentido de complementar e construir em cima desses fatores;

d) *Cristo e cultura em paradoxo*: modelo supostamente *dualista*, que vê os cristãos como cidadãos de dois reinos diferentes, um sagrado e outro secular;

e) *Cristo transformador da cultura*: modelo *conversionista*, que busca transformar cada parte da cultura por meio de uma cosmovisão fundamentalmente cristã.¹²¹

De certa forma, grande parte da teologia e da práxis missional que Igrejas e indivíduos têm assumido, podem ser identificados em algum destes modelos. Eles têm também servido de paradigma para uma boa parcela da reflexão teológica no assunto.

Nosso objeto de pesquisa, Oscar Cullmann, não se demonstrou um proficiente teólogo *da cultura*, se comparado com alguns correligionários seus, como Nieburh. Para embasamento teórico nesta atitude missional, encontramos nele apenas algumas informações indiretas. Elas aparecem nas partes conclusivas de seus dois livros sobre a temporalidade escatológica e a história da salvação, em breve capítulos sobre como esta metanarrativa salvífica se aplica ao ser humano e suas decisões éticas. Cullmann escreve sobre o verbo neotestamentário *discernir*, sobre sensibilidade pneumática para ler cada situação específica e sobre paradigmas gerais de aplicação da vontade de Deus. O envolvimento nas especificidades seculares que a vida no mundo apresenta, como a percepção que se tem do trabalho, do Estado, da arte, do entretenimento, entre outras coisas, é validado, e passa por estes princípios *latos*.¹²²

¹²¹ NIEBURH, H. Richard. *Cristo e Cultura*. Tradução Jovelino Pereira Ramos. Série encontro e diálogos, v. 3. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1967. Passim.

¹²² CULLMANN, *Christ and Time*, p.228-230.

Estritamente em *Salvation in History*, Cullmann menciona sobre *valores culturais*, não de forma extensiva, mas apenas delineando alguns aspectos. Segundo o professor, estes valores fazem parte de uma estrutura divinamente ordenada que o cosmos oferece. Ou seja, ele reconhece a proveniência sagrada da *cultura* (é parte do Reino de Deus) e conecta esta perspectiva com a ordem da criação (é parte da do Reino de Deus em sentido amplo, não atrelado à Igreja e a história da salvação restritamente conceituada). Reafirma que do Novo Testamento, especialmente da teologia paulina, recebemos tão somente orientações abrangentes sobre estas questões, as quais devem ser julgadas levando em consideração seus contextos particulares.¹²³ E ainda dirá:

O interesse em trabalhar na “estrutura” deste mundo, e nas obrigações éticas que acompanham tal trabalho, deve naturalmente aumentar à medida que nos damos conta que muitas gerações, e não apenas à nossa, devem viver nesta estrutura. [...] A consequência de saber sobre este *kairos* [de estarmos entre o *já* e o *ainda não*] (Rm 13.11), é que nós julgamos a estrutura que Deus tem concebido ao mesmo tempo mais positivamente e mais negativamente do que quando meramente contrastamos o “mundo com o outro mundo” Julgamos a estrutura mais positivamente, no sentido de que nós aceitamos esta estrutura como ainda pertencente ao nosso tempo, como algo que faz parte da vontade de Deus, e mais negativamente, na medida em que nós sabemos que ela está condenada a desaparecer, e que o Reino vindouro está já irrompendo. Nossa compreensão, informada pela história da salvação, deve prevenir-nos de tirar duas falsas inferências do fato de que Deus ainda deseja que esta estrutura exista. Por um lado, nós não devemos nos permitir ser orientados a derivar nossas normas desta estrutura ao invés da linha estreita da salvação, porque estas normas são tencionadas tão somente para a estrutura. Por outro lado, conhecendo sobre o “ainda não”, e até mesmo conhecendo sobre como o pecado humano está incluído no plano de salvação de Deus, que este pecado não seja em caso algum pretexto para compromissos éticos. Pelo contrário, nossos atos devem ser inspirados pelo “já” do final antecipado em Cristo.¹²⁴

Deduzimos da posição de Cullmann alguns pontos: primeiro, ele não trabalha exatamente com as mesmas categorias de Nierbuhr. Segundo, caso sua visão pudesse ser percebida nos modelos de Nierburh, estaria mais inclinada para a opção que fala da cultura em paradoxo com Cristo, ou com a sua história da salvação. Nesse caso, Cullmann estaria posicionando-se em conformidade com a teologia clássica de sua tradição luterana.¹²⁵ Terceiro, seu entendimento combina

¹²³ CULLMANN, *Salvation in History*, p.336.

¹²⁴ CULLMANN, *Salvation in History*, p.337-338.

¹²⁵ A perspectiva luterana de envolvimento com a cultura envolve a articulação particular de duas teologias muito estimadas para esta tradição: a teologia *das vocações*, a qual confere significado de sacralidade para o trabalho e para todas as outras atividades diversas as quais o cristão é chamado a se dedicar na sua vida diária, e a teologia *dos dois reinos*, a qual reconhece a governança de Deus tanto sobre a cultura como sobre a Igreja, mas de formas diferentes, e propõe um posicionamento intermediário que recusa tanto o extremo do afastamento da cultura, como o extremo do controle

alguns vieses mais facilmente aceitos com outros mais disputados na reflexão teológica. Por exemplo: quando Cullmann fala da cultura como um elemento pertencente, de certo modo, à esfera da ingerência de Deus, e não como um elemento diabólico e perverso, em si (como parece sugerir o modelo “Cristo contra a Cultura”, de Niebuhr), Cullmann começa sua ponderação *cultural* ao lado da grande maioria dos teólogos. Ainda que possam ser encontradas praxes missionais que traduzem o pensamento da cultura como intrinsecamente inimiga e nociva ao Cristianismo, que desembocam numa postura ascética ou belicosa, estas noções estão sendo cada vez menos estimuladas pela teologia. No outro extremo, quando Cullmann continua dizendo que a cultura coabita em paralelo com a fé cristã dentro da história de salvação, pertencendo a outro âmbito (não maligna, tampouco messiânica), não sendo as duas nem idênticas, nem sendo a cultura outro veículo de redenção (como parece sugerir o modelo “Cristo da Cultura”), Cullmann também continua sua caminhada acompanhado da grande maioria dos teólogos. É cada vez mais rara, pelo menos dentro da pesquisa séria, a concepção de *cristandades* e de projetos missionais que estão dispostos a confundir igreja com sociedade e o evangelho com cultura, ainda que reduções do cristianismo para *modas* sociais ou *agendas* políticas possam existir. No entanto, avançando um pouco, quando Cullmann sugere a constante avaliação *kairológica* da cultura, sua apreciação enquanto utilitária para o plano de salvação, e prevê sua eventual descontinuidade, então, o professor começa a se colocar mais na mira de expressivas críticas. Nestas, (e em outras) questões, há um intenso e frutífero debate na teologia, o qual, em razão das limitações desta dissertação, não poderemos explorar.¹²⁶

Retomando o nosso argumento, cremos que apesar das questões culturais que Cullmann deixa *ou* em aberto, *ou* são passíveis de críticas, ainda assim, ele

da cultura. Para um aprofundamento maior: VEITH JR, *Espiritualidade da Cruz*, p.71-107. A perspectiva luterana não é isenta de críticas. A mais famosa delas tem a ver com sua suposta *passividade* político-cultural e pretensa *tolerância* a tiranias e conjunturas econômico-estatais. Entendemos que em muitos casos, essas críticas podem ser legítimas e pertinentes. Sugerimos para uma defesa da postura cultural luterana (particularmente da acusação de que a sua teoria social teria permitido a ascensão de Hitler), a obra: SIEMON-NETTO, Uwe. *The Fabricated Luther*. St. Louis: Concordia, 1995. Para uma visão balanceada das teses de engajamento e omissão cultural, especialmente no que tange à política, sugerimos o tomo: ALTMANN, Walther. *Lutero e Libertação*. 2.ed. revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

¹²⁶ Como sugestão de uma proposta convergente para os diferentes *approaches* para com a cultura, sugerimos a interessante combinação de modelos de Tim Keller. KELLER, Timothy. *Igreja Centrada*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p.216-291.

permite que se utilize seu entendimento escatológico *já e ainda não* para promover um comportamento missional que não se contenta com nenhuma *fuga mundi*, mas se permite ser orientando para a cultura, criticando-a contextualmente, sempre que pertinente. Não necessariamente divinização dela. Não necessariamente se apropriando dela ou buscando a realização plena do Reino ou o alcance soteriológico nela. Ainda assim, uma postura que valorize a cultura como parte da criação de Deus, que desfrute as dádivas que estão disponíveis a partir dela e que se empenhe com interesse genuíno em sua estruturação e aprimoramento. Tudo isso, em movimento de tensão, ou seja, sem deixar a invertida postura *cultural*-sacramental desassistida.

Um último comentário nessa questão *cultural*. Não concordamos com aspectos da abordagem cullmanniana. Em algumas de suas ideias (e na falta de outras), nos inclinamos mais para a concepção de N.T. Wright, quem também articula sobre engajamento *cultural* correlacionado ao *já e ainda não*, mas desde um entendimento de continuidade entre velha e nova criação (que inclusive faz mais justiça ao pensamento de Lutero)¹²⁷. O citamos, como fechamento da seção:

Precisamos esclarecer dois pontos. Primeiro, Deus edifica o seu reino. Porém ele ordenou o mundo de modo que sua obra fosse edificada pelos seres humanos, criados para refletir a sua imagem. [...] Ele nos recrutou para agirmos como seus mordomos no projeto da criação.[...] Segundo, temos que distinguir entre o reino final e suas antecipações. A vinda final e conjunta do céu e da terra é, obviamente, ato divino supremo de nova criação, para o qual o único protótipo verdadeiro – além da primeira criação – é a ressurreição de Jesus. Somente Deus unirá todas as coisas em Cristo, no céu e na terra. [...] O que podemos e devemos fazer no presente, se somos obedientes ao evangelho, se estamos seguindo a Jesus, se somos habitados, fortalecidos e dirigidos pelo Espírito, é trabalhar em prol do reino. Isso nos leva mais uma vez a 1 Coríntios 15.58: a obra que fazemos no Senhor *não é vã*. Não se trata de lubrificar as engrenagens de uma máquina que está prestes a cair em um abismo; nem de restaurar uma obra de arte que em breve será lançada ao fogo; nem de cultivar rosas em um jardim que em breve dará lugar a um prédio. Por estranho que possa parecer, e tão difícil de acreditar quanto a ressurreição, estamos realizando algo que se tornará, no devido tempo, parte do novo mundo de Deus. Todo ato de amor, gratidão e bondade; toda obra de arte inspirada por Deus e pela beleza de sua criação; cada minuto gasto ensinando uma criança com sérias deficiências a ler ou a caminhar; cada gesto de cuidado, de atenção, de consolo de apoio a um ser humano (e a criaturas não-humanas, é claro), cada oração, cada ensinamento conduzido pelo Espírito, cada obra que divulga o evangelho, edifica a igreja, abraça e incorpora a santidade, não a corrupção, e torna o nome de Jesus honrado no mundo – tudo isso terá seu lugar, pelo poder da ressurreição de Deus, na nova criação que ele um dia fará. Essa é a lógica da missão de Deus.¹²⁸

¹²⁷ WRIGHT, *Surpreendidos pela graça*, p.223.

¹²⁸ WRIGHT, *Surpreendidos pela graça*, p.221-222.

5.3

A missão *para um ainda não, no já* e a missão *do já, com um ainda não*.

Nesta última seção do capítulo estamos propondo uma formulação temporal-missional que mais uma vez conjuga e justapõe a tensão escatológica *já* e *ainda não*. De muitas maneiras, é uma reafirmação do que vimos ao longo desta quinta divisão de nossa pesquisa. A missão cristã, com sua mensagem missional carregada de informação cristocêntrica/pneumatológica, basileica/soteriológica, pessoal/cósmica e monergista/sinergista, é, agora, ela mesma convidada a se posicionar para um *ainda não, no já*. A mesma missão, com sua postura missional afetada pela personalidade fiducial/kenótica, peregrina/encarnada, expectante/militante e cultural/cultural, é, por fim, desafiada a se fazer sentir no *já*, com um *ainda não*.

A primeira grande questão é manter a tensão que nos foi descortinada por Cullmann. Não ceder às tentações de cair na polarização. Afirmar os polos. As realidades duais. Fazer teologia e vivenciar uma práxis missional que sabe conviver com o drama paradoxal de se ser Igreja *entre* a ressurreição e a *parusia*, alicerçada num evento do passado, vivendo simultaneamente nas realidades do presente e do futuro do Reino de Deus.

Stott traduziu esta primeira problemática do equilíbrio elaborando pensamentos sobre o que seriam cristãos apenas do *já*, qual seria o perfil de cristãos apenas do *ainda não*, e por último, quais seriam as características dos cristãos que entendem e vivem na tensão. Seu exercício imaginativo não toca em todas as possibilidades, caricaturiza outras, e parece estar influenciado por uma linguagem levemente fundamentalista, mas, se prova útil. Num estágio inicial, ele articula sobre os “cristãos do *já*”:

Primeiro vêm os cristãos do "já". Estes são os otimistas radiantes. Enfatizam, com razão, o que Deus já fez por nós através de Cristo e nos concedeu em Cristo. Mas a impressão que eles nos dão é que, por isso mesmo, agora já não resta mais nenhum mistério, nenhum pecado que não possa ser superado, nenhuma doença que não possa ser sarada e nenhum mal que não possa ser erradicado da igreja ou até mesmo do mundo. Em resumo: parecem acreditar que a perfeição já pode ser alcançada aqui, agora. Eles me lembram aqueles crentes de Corinto a quem Paulo escreveu: "Vocês já têm tudo o que precisam! Já são ricos! Vocês já se tornaram reis, e nós, não!" Não há por que censurar os cristãos do "já". Afinal, sua motivação é glorificar a Cristo. Assim, recusam-se a enxergar limites para aquilo

que ele pode fazer. Acham que não aspirar à perfeição agora é uma humilhação para Jesus. Seu otimismo, porém, pode facilmente virar arrogância e acabar em desilusão. Além de ignorar o "ainda não" do Novo Testamento, eles esquecem que a perfeição aguarda a parusia.¹²⁹

Em seguida, Stott menciona os “cristãos do ainda não”. Novamente, sua análise é periférica em alguns pontos e se fixa em outros de seu interesse, contudo, contribui:

Segundo, temos os cristãos do "ainda não". Estes fazem muito bem o estilo do pessimista deprimido. Eles enfatizam, e com razão, o fato de que a obra de Cristo ainda não se completou, e, também acertadamente, aguardam a parusia, quando Cristo há de completar aquilo que ele começou. Mas a impressão que se tem é a de que eles são extremamente negativos em suas atitudes. O que os preocupa é a ignorância e o fracasso da humanidade, o domínio arrasador da doença e da morte e a impossibilidade de se garantir a existência de uma igreja pura ou uma sociedade perfeita. A qualquer afirmação de que Cristo pode estar agindo vitoriosamente em alguma dessas áreas, eles reagem com um balde de água fria. Estes também têm uma excelente motivação. Se o propósito dos cristãos do "já" é glorificar a Cristo, o dos cristãos do "ainda não" é ser humildes pecadores. Estão firmemente determinados a corresponder fielmente ao que a Escritura diz sobre a corrupção humana. Mas o pessimismo deles pode facilmente virar complacência; aliás, pode até mesmo levá-los a serem condescendentes com o *status quo* e a uma apatia diante do mal. Eles esquecem o "já" daquilo que Cristo fez através de sua morte, ressurreição e dádiva do espírito, e também o que nós podemos fazer em nossas vidas, e na igreja e sociedade, como resultado disso.¹³⁰

E finalmente, Stott tenciona apresentar um comportamento mais condizente com o cristão que assimila e aplica a tensão *já e ainda não* em sua vida. Aspectos importantes ficam alheios, mas o *profile* sintetiza com propriedades algumas características que julgamos genuínas:

Em terceiro lugar vêm os cristãos do "já-e-ainda-não". São os realistas bíblicos. Eles tentam dar o mesmo peso às duas vindas de Jesus, àquilo que ele fez e ao que ele irá fazer. Regozijam-se no primeiro e aguardam ansiosamente pelo último. Querem ao mesmo tempo glorificar a Cristo e humilharem-se como pecadores. Por um lado, eles têm grande confiança no "já", naquilo que Deus disse e realizou através de Cristo, e um grande desejo de explorar e experimentar ao máximo as riquezas da pessoa e obra de Cristo. Por outro lado, revelam uma humildade genuína diante do "ainda não", humildade para confessar que ainda existe muita ignorância e pecaminosidade, muita fragilidade física, infidelidade eclesiástica e degeneração social — que, aliás, continuarão existindo, como sinais de um mundo caído e "meio salvo", até que Cristo, em sua segunda vinda, venha aperfeiçoar aquilo que começou na sua primeira vinda. É esta combinação entre o "já" e o "ainda não", o reino inaugurado e o reino consumado, a confiança cristã e a humildade cristã, que caracteriza o verdadeiro evangelicalismo [...] tão necessário nos dias de hoje. As grandes proclamações acerca de Cristo sintetizam a nossa posição como "cristãos contemporâneos": Cristo morreu! Cristo ressuscitou! Cristo voltará! Sua morte e ressurreição fazem parte do "já" do passado, ao passo que sua gloriosa parusia pertence ao "ainda não" do futuro. Seu triunfo supremo, no

¹²⁹ STOTT, *Ouçá o Espírito, ouçá o mundo*, p.175.

¹³⁰ STOTT, *Ouçá o Espírito, ouçá o mundo*, p.175.

entanto, é certo. Com efeito, "a esperança da vitória final", escreve Oscar Cullmann, "torna-se ainda mais vívida diante da convicção firme e inabalável de que a batalha que decide a vitória já se realizou."¹³¹

Como dissemos, Stott não menciona todos os aspectos possíveis em sua personificação dos extremos. Mesmo o perfil traçado que deveria fazer justiça à tensão escatológica está incompleto de conteúdos. Sua leitura da realidade, fruto de pesquisa e labor pastoral, podem até soar simplistas em algumas passagens, porém, mostra um pouco da realidade que está latente nas comunidades missionais. Não são poucos os dados levantados por Stott que tipificam a realidade paroquial do cristianismo. É plenamente possível identificar pontos de contato com as diversas distorções que hoje percebemos nos cristãos, distorções e exageros causados por má teologia, que por muito tempo alimentou o púlpito, o cancionário, a piedade, a pastoral. Vimos em nosso repasso histórico um pouco da teologia capenga que foi produzida ao longo da trajetória cristã. Só não havíamos conferido o seu estrago. Stott tentou fazê-lo. Com ressalvas, acolhemos sua manifestação.

O professor Gibbs também trabalha o nosso argumento de uma missão que mantém a tensão. Que é tanto para um *ainda não*, no *já*, como do *já*, com um *ainda não*:

O Evangelho cristão olha em duas direções. A proclamação da obra de Jesus olha para o passado em fé e para o futuro em esperança. Por que duas direções? Jesus Cristo já veio. Ele já pagou o preço de nossa redenção, já alcançou a vitória, já perdoou os nossos pecados. Não é isto o suficiente? Se temos fé, precisamos de esperança? Sim, é suficiente, mas não é tudo. [...] É uma bendita verdade que a obra passada e completa de Cristo é suficiente e que Ele providencia nosso sustento através dos meios da graça. Mas você está ouvindo os gemidos de sofrimento? Nossos ouvidos não devem jamais perder a capacidade de ouvir tais gemidos. Você está ouvindo o gemido da criação? A fome continua sendo uma triste realidade (lembramos especialmente alguns países na África) e pessoas estão realmente morrendo de fome. Se vivêssemos em algumas partes da África, ouviríamos melhor. E por todo o mundo – doença e enfermidade. Há algum tempo minha família e eu tivemos de encarar esta situação – alguns tumores foram removidos do abdômen de minha esposa. Por um bom tempo meu adjetivo preferido é este: benigno. Mas algumas vezes, até freqüentemente, não há um final feliz. Mas isto não deveria ser assim, visto que no princípio tudo era “muito bom”. Estamos ouvindo os gemidos de sofrimento? No Oriente Médio, radicais continuam, apesar de negociações de paz, a trazer a violência para minar o processo. O desemprego, as drogas e a miséria estão bem perto de nós. O número de mortes de crianças não nascidas, pelo aborto, é imenso e para muitas pessoas o maior dos mandamentos é “Não tirarás meu direito de escolher”. Vivemos num mundo que precisa de esperança, em uma criação que é incapaz de manifestar a paz de Deus. Deus já fez pelo mundo tudo o que Ele queria que acontecesse? Está seu nome sendo

¹³¹ STOTT, *Ouçã o Espírito, ouçã o mundo*, p.176.

plenamente santificado, seu reino está vindo completamente e sua vontade está sendo feita através de toda a criação? Não, ainda não.¹³²

Também entendemos que a interpretação de Gibbs pode ser recebida com condicionantes, ainda assim, chamamos à atenção para sua tese de se validar a tensão, e ser sensível (ouvir) aos seus gemidos e promessas. Particularmente destaco sua consideração: “Jesus Cristo já veio. Ele [...] já alcançou a vitória, já perdoou os nossos pecados. Não é isto o suficiente? Se temos fé, precisamos de esperança? *Sim, é suficiente, mas não é tudo*”. Entendo esse ser o ponto nevrálgico em Cullmann: a centralidade da obra de Cristo *já* foi suficiente, mas como *ainda não* se concretizou em plenitude, a fé nesta obra não é tudo, lhe acompanham a esperança, e, também o amor, lembrando 1 Coríntios 13. Piazza chama a atenção para o fato de a esperança ser citada no texto paulino como fator intermediário, medial na relação entre as três virtudes:

É uma esperança cristocêntrica e teocêntrica, cujo ponto focal não é, em primeiro lugar, a felicidade de cada indivíduo, mas a universal glória de Deus, que será “tudo em todos” (1 Cor 15,28). Ao mesmo tempo, sua importância fica ainda mais clara se for colocada – pois há uma necessária conjugação – entre a fé (pistis) e o amor fraterno (agápe), que são traços fundamentais da vida cristã (cf 1Ts 1,3; 1Cor 13,13). Nenhuma dessas realidades é capaz de existir sem as outras. Não pode haver esperança sem a fé em Cristo, porque só a fé nos une a Ele. A fé sem a esperança seria vazia e inútil (cf 1Cor 15,14.17). E como a fé e a esperança, também a caridade e a fé estão naturalmente unidas, pois o amor não é *outra* coisa ou *outro* senão aquele que “tudo espera” (1Cor 13,7).¹³³

O *insight* de Piazza sobre a passagem supracitada de Coríntios tem muita relação e se aplica ao nosso argumento em prol do equilíbrio entre o *já* e *ainda não*.

Um segundo e derradeiro aspecto que elucubramos, além de se manter o paradoxo escatológico em tensão no empreendimento missional, para evitar cristãos com posturas extremistas e assimetrias de virtudes, é o de se legitimar e enaltecer o *ímpar* de cada perspectiva à luz de seu paradoxo.

A missão é *para um ainda não*. Para um destino prometido que ainda não possuímos, que ainda não controlamos, que não pode ser nem instrumentalizado em promoções falsas de um *locus* de felicidade e prosperidade plena nesta vida, nem diluído numa utopia secularizada. “Eis que venho sem demora”.¹³⁴ Evangelizamos *para um ainda não* original. É uma “tarefa [que] diz respeito ao

¹³² GIBBS, *Regaining Biblical Hope*, p.311-312.

¹³³ PIAZZA, *A esperança*, p.90-91.

¹³⁴ Apocalipse 3,11.

futuro que imaginamos e como pensamos em relação a ele”.¹³⁵ Na verdade, esse futuro nem cabe em nossa imaginação. A missão divulga, convida, integra, prepara e ensaia para um futuro, a rigor, inimaginável, incomparável. Acessado apenas nas promessas, que nem mesmo o definem exatamente, que apenas o mostram em metáforas, em parábolas, em determinadas ideias, e a partir, de seus sinais velados. Diferente da esperança humana comum, a esperança cristã transcende a um horizonte maior. “Nem olhos viram...”.¹³⁶ Não se encerra onde a esperança humana termina. Parece ser a mesma coisa, mas não... vai além.

E a missão de proclamar esta esperança para um ainda não é *no já*. Tempo presente, tempo oportuno, *kairológico*. “Hoje é o dia da salvação”.¹³⁷ Qualquer missão que nos leva para um ainda não e nos deixa lá, que nos faz sonhar com outro mundo, sem preocupar-se com este, que não está interessada em nossa realidade, não pode ser chamada de esperança cristã. A missão *no já* não nega a realidade do além, mas entende que o além não foge do aquém. Não foge do drama da *abscondidade* divina e não nega a potência do mal *extra e intra nos*. “Miserável homem que sou”.¹³⁸ A missão neste *já* tempo-*presente* é permeada de incertezas, dramas, fraquezas, paradoxos. Reconhece a realidade do mundo e do ser humano caído e por isso não é anestésica, nem alienante, mas atua de forma profética e sofre junto. *Nesse já* “não vivemos essa novidade plenamente. Aliás, só a experimentamos como promessa e cruz”.¹³⁹ O ainda não *nesse já* é oculto. Não se consumou ainda na criação, nem nas criaturas. Nem mesmo nas que já são “novas”. “Eu creio Senhor, mas me ajuda na minha falta de fé”.¹⁴⁰

A missão é também a *do já*. O já agora tem um genitivo, que é tanto de origem como de qualidade. A missão *do já* tem uma nascente, um ponto central, uma mensagem específica, uma promessa cumprida, uma salvação e um Reino concretos. É a possibilidade de se anunciar realizações libertadoras reais e fieis, como a de Cristo no Calvário-Gólgota, que oferece perdão, vida eterna, salvação e a possibilidade de se participar no projeto mais revolucionário da história. “Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância”.¹⁴¹ Mas não se finaliza aí.

¹³⁵ ZWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.374.

¹³⁶ 1 Coríntios 2,9.

¹³⁷ 2 Coríntios 6,2

¹³⁸ Romanos 7,24.

¹³⁹ ZWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.374.

¹⁴⁰ Marcos 9,24.

¹⁴¹ João 10,10.

A missão *do já* de Cristo atinge de tal forma a humanidade, e se materializa tão poderosamente pelo Espírito em seus seguidores, que a presença e a obra de desse Cristo se atualizam, se fazem sentir, e se permitem multiplicar em mini *epifanias* e pequenos *cristos* humanos que povoam a realidade e o cenário atual, não de forma perfeita, mas ainda assim, santa e bela. “A missão *do já* de Cristo se estende e se deixar pertencer ao *já do seu povo*, da sua gente, tocada por sua obra e estimulada a seguir seus passos e viver a partir do e com o Evangelho. “Aquele que crê em mim fará também as obras que tenho realizado. Fará coisas ainda maiores do que estas”.¹⁴² “O futuro já está presente, ainda que apenas em germe, pois a fé já nos foi dada e já vivemos em meio aos sinais do novo que Cristo nos ofertou”.¹⁴³

E a missão do *já*, é *com um ainda não*. O *ainda não* é sempre carregado, conduzido para a missão, nunca sonegado nem *aguado*. Essa missão *com um ainda não* nunca faz uso do porvir como ferramenta de medo ou de entorpecência. Nem como dispositivo de conquista. No entanto, esse *com um ainda não* significa que ele é permanentemente articulado. Reavivado. E proposto. Ao lado de órfãos e idosos abandonados. Ao lado de leitos de hospitais e lápides de cemitério. Para os pobres, os injustiçados, os desesperados. Para as vítimas! Isso que se tem, isso que se vê, não é tudo. Há um *ainda não*. A missão *com um ainda não* é sempre levada a cabo *com o* componente de *consolo*, de *graça*, de *cuidado*, de *cura* e de *renovação*. “Vinde benditos de meu Pai, vinde compartilhar da celebração”¹⁴⁴, da “festa das bodas do cordeiro com sua noiva”¹⁴⁵, onde não haverá mais morte, nem dor, nem câncer, nem Alzheimer, nem balas perdidas, nem crianças abandonadas, nem nada que cause chorar. A não ser lágrimas de emoção. A missão *com um ainda não* avisa: existem reservas escatológicas. Mas o *com um ainda não* também aventa a possibilidade de se antecipar o final atuando como sinalizadores, como sacramentos vivos. A culminância não nos comissiona apenas a aguardar, mas a contribuir, ajudando a edificar,

trabalhando com imagens de esperança que mobilizem as pessoas, que as façam desinstalar-se, caminhar, lutar, resistir, sonhar com novas possibilidades de vida, com uma nova sociedade, ainda quando parecemos estar aquém desses sonhos ou diante das surpresas que a história nos reserva e que não conseguimos entender bem.¹⁴⁶

¹⁴² João 14,12.

¹⁴³ ZWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.374.

¹⁴⁴ Mateus 25,34.

¹⁴⁵ Apocalipse 19.

¹⁴⁶ ZWETSCH, *Missão como com-paixão*, p.374.

5.4. Síntese Conclusiva

Dessa forma concluímos o capítulo cinco. Ele foi dedicado a explorar as implicações e possibilidades que a tensão *já e ainda não* sugere à missão da Igreja. Nos concentramos especialmente em Oscar Cullmann, mas também demos ouvidos às contribuições de outros teólogos que dialogam com ele neste ensejo. Foram encontradas algumas opções sobressalentes, que em cada seção eram posicionadas de forma justapostas, seguindo o estímulo que o paradoxo escatológico orienta. Estas opções, certamente, não esgotam as viabilidades. Especialmente enfocamos a aplicação da tensão na *mensagem* e na *postura* missional, e cremos que encontramos subsídios significativos em conceitos caros tanto para a escatologia como a missiologia.