

FÉ CRISTÃ
E CULTURA CONTEMPORÂNEA

[ORGANIZADORES] LEONARDO RAMOS
MARCEL CAMARGO
RODOLFO AMORIM

FÉ CRISTÃ E CULTURA CONTEMPORÂNEA



Editora Ultimato
Viçosa, MG

FÉ CRISTÃ E CULTURA CONTEMPORÂNEA
Categoria: Apologética / Igreja / Liderança

Copyright © 2009, Leonardo Ramos,
Marcel Camargo e
Rodolfo Amorim
Todos os direitos reservados

Primeira edição: Agosto de 2009
Coordenação editorial: Bernadete Ribeiro
Preparação e revisão: Heloisa Wey Neves Lima
Finalização: Paula Mazzini Mendes
Capa: Ale Gustavo

Ficha catalográfica preparada pela Seção de Catalogação e
Classificação da Biblioteca Central da UFV

F288 Fé cristã e cultura contemporânea / Leonardo Ramos, Marcel Camargo e
2009 Rodolfo Amorim [organizadores] — Viçosa, MG : Ultimato, 2009.
224p. ; 23cm.

ISBN 978-85-7779-030-2

1. Cristianismo e cultura. 2. Cultura - Aspectos religiosos. 3. fé.
4. Narcisismo. 5. Idolatria. I. Ramos, Leonardo. II. Camargo, Marcel Lins.
III. Souza, Rodolfo Amorim Carlos de.

CDD 22.ed. 261

PUBLICADO NO BRASIL COM AUTORIZAÇÃO E COM TODOS OS DIREITOS RESERVADOS
EDITORA ULTIMATO LTDA.
Caixa Postal 43
36570-000 Viçosa, MG
Telefone: 31 3611-8500 — Fax: 31 3891-1557
www.ultimato.com.br

*Aos membros da AKET – Associação Kuyper
para Estudos Transdisciplinares, L'Abri Brasil,
CADI – Centro de Assistência e Desenvolvimento
Integral, Rede Brasileira de Cosmovisão Cristã e aos
demais ministérios que têm perseguido o alvo, pelo prêmio
da soberana vocação de Deus em Cristo Jesus.*

Agradecimentos

*AOS IRMÃOS de toda a igreja brasileira,
na esperança de que, unidos em Cristo,
faremos parte de uma nação transformada
por ele e para ele.*

Sumário

INTRODUÇÃO	11
1. A MISSÃO INTEGRAL NA ENCRUZILHADA: RECONSIDERANDO A TENSÃO NO PENSAMENTO TEOLÓGICO DE LAUSANNE <i>Guilherme Vilela Ribeiro de Carvalho</i>	17
2. O SENHORIZIO DE CRISTO E A MISSÃO DA IGREJA NA CULTURA: A IDEIA DE SOBERANIA E SUA APLICAÇÃO <i>Guilherme Vilela Ribeiro de Carvalho</i>	57
3. O SENHORIZIO DE CRISTO E A REDENÇÃO DAS ARTES: UM OLHAR SOBRE A VIDA, OBRA E PENSAMENTO DE HANS ROOKMAAKER <i>Rodolfo Amorim Carlos de Souza</i>	97
4. OS ÍDOLOS DO NOSSO TEMPO: A COSMOVISÃO CRISTÃ EM UM MUNDO DE ESQUERDAS E DIREITAS <i>Leonardo Ramos</i>	137
5. A RELIGIÃO ACHATADA: PARADOXOS DA FÉ CRISTÃ ENTRE O LOCAL E O GLOBAL <i>Matt Bonzo</i>	153
6. O NARCISISMO COMO COSMOVISÃO DOMINANTE NO OCIDENTE <i>Andrew Fellows</i>	175
7. O NARCISISMO NO CONTEXTO BRASILEIRO <i>Cláudio Antônio Cardoso Leite</i>	187
EPÍLOGO	205
NOTAS	209
BIBLIOGRAFIA	217

Introdução

É com alegria que colocamos nas mãos do leitor o livro *Fé Cristã e Cultura Contemporânea*. Este livro é fruto do trabalho e da reflexão conjunta de um grupo de cristãos do Brasil e de outros países, que compartilham e defendem a ideia de que todas as áreas da vida humana estão sob o senhorio de Cristo. Este fundamento comum deu origem, em 2005, ao 1º Encontro da Rede Brasileira de Cosmovisão Cristã e Transformação Social (RBCTS). O conteúdo apresentado naquela ocasião foi reunido no livro *Cosmovisão Cristã e Transformação*, publicado também pela Editora Ultimato, com boa recepção do público brasileiro. A partir desse momento, percebeu-se a necessidade de um maior aprofundamento e diversificação dos temas a serem tratados no contexto da cultura nacional e dos desafios colocados à igreja nos últimos anos. Assim, em 2006, aconteceu o 2º Encontro Nacional da RBCTS, em Nova Lima, Minas Gerais, e em 2007 o 3º Encontro Nacional da RBCTS, em Curitiba, Paraná, com a presença de representantes de organizações cristãs nacionais e internacionais, e de pessoas interessadas no assunto. Das palestras e temas apresentados nestes encontros surgiu a proposta de uma segunda publicação, que chega agora às mãos do leitor.

Pretendemos neste livro aprofundar o tema da relação entre fé cristã e a atuação cultural diante dos novos desafios enfrentados pela comunidade dos seguidores de Jesus Cristo. Nesse sentido,

retomamos a temática introduzida no livro *Cosmovisão Cristã e Transformação*, caminhando na tradição reformacional¹ ou da cosmovisão cristã reformada, que remonta a nomes como Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd e Francis Schaeffer. Entre os desafios da igreja brasileira em um cenário de crescente complexidade, podemos apontar a crise econômico-financeira global, a devastação e a consequente ameaça ao meio ambiente, os efeitos nocivos da globalização para a expressão local da vida cristã, a intensificação da cultura de consumo e a alienação e fragmentação apresentadas pelos meios artísticos e culturais. Além dos desafios externos, urge à igreja nacional endereçar a questão referente aos meios de relacionar e expressar a fé cristã no contexto mais amplo da cultura sem comprometer seus fundamentos. Porém, o que temos visto é uma mentalidade cristã geralmente limitada e alienante, que apenas reflete os modelos presentes na cultura secularizada circundante, impedindo que o evangelho seja sal e luz no mundo, renovando em forças e formas seu real sabor. Ainda enfrentamos o desconcertante dilema apontado pelo historiador Mark Noll, que denuncia como problema básico e motivo de escândalo da mentalidade evangélica atual a simples ausência de uma mentalidade evangélica. Apesar de alguns progressos nesse sentido, com a publicação de várias obras que apontam para a necessidade de uma cosmovisão cristã relacionada à cultura, reconhecemos as limitações quanto ao alcance e embasamento teológico-filosófico das propostas disponíveis, bem como ao avanço de análises pontuais e o traçado de diretrizes práticas à igreja. Entendemos que o trabalho do reino sofre sérias restrições quando não pode articular os *insights* do evangelho às estruturas deste mundo. Nossa intenção com esta obra é colaborar com a igreja nacional na articulação de um pensamento cristão sólido, fiel às Escrituras e em compasso com os desafios do nosso tempo.

Assim, no capítulo 1, Guilherme de Carvalho aponta as tensões presentes no conceito de missão integral evangélico, originadas pelo Pacto de Lausanne, marco na proposta de uma relação relevante entre evangelho e cultura. Guilherme aponta os entraves na discussão

sobre os papéis a serem assumidos por uma atuação social que caminhe além, ou ao lado, da evangelização, e como estes têm impedido a elaboração de propostas específicas e práticas de atuação distintamente cristã na cultura. Após identificar o problema relacionado ao conceito de missão integral, Guilherme propõe a adoção de um diálogo real e honesto entre as grandes tradições provindas da Reforma, a fim de tornar mais claro para a igreja os caminhos para uma atuação na cultura, evitando assim o que ele chama de “teologia genérica”.

No capítulo 2, respondendo às questões levantadas no capítulo 1, Guilherme de Carvalho apresenta os esboços de uma visão reformacional da missão integral, com seu eixo orientador extraído do conceito de soberania de Cristo na criação e na redenção do universo. A partir de uma proposta abrangente da percepção da glória de Deus em sua relação com a totalidade da criação, o autor apresenta os conceitos fundamentais para a atuação da igreja em vários campos da cultura, além de apontar direções para a prática de uma igreja local contextualizada, sem ferir o princípio inviolável da soberania e do poder divinos.

No capítulo 3, Rodolfo Amorim apresenta a vida, obra e pensamento do holandês Hans Rookmaaker como modelo de atuação integral na cultura, conforme a abordagem empregada nos capítulos anteriores. O autor apresenta o impressionante legado de atuação de Rookmaaker na reforma e redenção no campo das artes em diversos países, delineando pontos de apropriação de seu exemplo para a atuação cristã em áreas culturais intocadas pelo evangelho no solo brasileiro.

Os capítulos seguintes tratam de temas prementes da cultura contemporânea, a partir de uma abordagem cristã, apontando desafios reais e formas de atuação e enfrentamento dos problemas. Neste contexto, Leonardo Ramos aponta os dilemas na atual matriz do pensamento econômico e sua relação com a formação de ídolos teóricos e ideologias culturais. A partir de uma concepção não-dualista e integral da economia, fundada no conceito de soberania de Cristo, Leonardo aponta o erro de se atribuir o poder de salvação a esferas

tornadas autônomas no seio da vida cultural do Ocidente, alertando para a necessidade de reformas na visão, na compreensão e na atuação econômica, por meio de agentes culturais diversos.

No capítulo 5, Matt Bonzo aponta os dilemas culturais apresentados pela crescente globalização e suas consequências para o “achatamento da religião em uma era global”. A partir das tensões entre o local e o global e utilizando narrativas visuais, Bonzo traça os caminhos para uma relação redimida do âmbito mais estritamente pessoal, comunitário e realista do nível de vida local contra as forças despersonalizantes, economicistas e individualistas do mercado global.

No capítulo 6, Andrew Fellows trata do tema do narcisismo como cosmovisão dominante do Ocidente. O narcisismo, como uma visão de mundo centrada no eu e desvinculada da realidade externa, apresenta um real desafio à cultura contemporânea. Depois de expor o problema, Andrew argumenta que apenas a cosmovisão cristã, por meio de seus princípios fundamentais, pode liberar a cultura contemporânea e as pessoas inseridas nesse contexto dos efeitos nocivos do narcisismo contemporâneo.

No capítulo 7, Cláudio Leite apresenta um panorama sociológico da presença e dos efeitos da cosmovisão narcisista no contexto brasileiro, revelando sua presença impactante no seio da igreja cristã nacional. A partir de um diagnóstico revelador, o autor aponta formas de se combater a expressão cultural intrínseca a essa visão de mundo, dentro de uma abordagem cristã tradicional e contemporânea.

Assim, este livro insere-se na tradição mais ampla do pensamento e da atuação cultural reformacional, com expressão crescente no contexto internacional. Embora novo e pouco conhecido no país, tal paradigma de pensamento e articulação tem se mostrado relevante em países como Estados Unidos, Holanda, Inglaterra e Canadá, levando as igrejas e os cristãos locais a desenvolverem uma atitude de amor e devoção ao Senhor Jesus em todas as áreas da vida.²

Esperamos contribuir para que a glória de Cristo seja manifesta de forma mais ampla e integral. Reconhecemos que só Deus pode realizar seus propósitos últimos. Porém, entendemos que ele confiou

a nós — que fazemos parte da sua igreja — a tarefa de expressar a toda a criação sua obra de amor, redenção e reconciliação. Cremos que no final dos tempos todos os poderes do mundo e da cultura terão de se sujeitar ao senhorio de Jesus Cristo. Contudo, cremos também que é tarefa da igreja expressar agora essa realidade, ainda que de forma parcial e imperfeita. Assim, querido leitor, oramos para que, ao ler estas páginas, o próprio Deus possa inseri-lo nas fileiras daqueles que, sem se desesperar diante dos desafios de um mundo sem direção, proclamam em palavras e obras que somente Jesus é o Senhor!

LEONARDO RAMOS
MARCEL CAMARGO
RODOLFO AMORIM

1.

A missão integral na encruzilhada

Reconsiderando a tensão no pensamento teológico de Lausanne

GUILHERME VILELA RIBEIRO DE CARVALHO

Evangelização e responsabilidade social: quem é responsável pelo quê?

Entre as questões que o congresso de Lausanne procurou responder, talvez a mais importante seja a que focalizou a relação entre evangelização e responsabilidade social. O debate sobre essa relação levou à formulação de um conceito mais amplo de missão cristã, expresso no conceito de missão integral, englobando tanto a evangelização quanto a responsabilidade social, sendo ambas inter-relacionadas e essencialmente distintas. A partir daí, todas as discussões em torno da missão integral passaram a focalizar sua fundamentação e aplicação à luz da prática pastoral e missionária.

No entanto, decorridos trinta anos do Congresso de Lausanne, algumas questões permanecem em aberto. Até hoje, como se pôde perceber em algumas palestras do CBE-2 – Segundo Congresso Brasileiro de Evangelização, a definição dos limites entre missão, evangelização e ação social permanece obscura. Russell Shedd defendeu em sua palestra a ideia de que evangelização e ação social são

coisas distintas, sendo a evangelização prioritária. Já para Antônio Carlos Barro, ação social também é evangelização, o que contraria na forma (se não no espírito) o Pacto de Lausanne. Porém, como ele mesmo observa, Lausanne não produziu um consenso sobre o assunto:

[...] Foi a partir do Congresso de Lausanne, então, que as coisas, pelo menos no mundo evangélico, ficaram um pouco mais definidas [...] os mais fundamentalistas, os mais conservadores continuaram crendo que a evangelização é a tarefa principal da igreja. Outros, numa segunda posição um pouco mais moderada, começaram a pensar que a busca pela justiça social também deveria ser integrada à missão da igreja, mas ainda subordinada à evangelização; para estes, a evangelização continuava sendo ainda a primeira missão, a prioridade da igreja. E um terceiro grupo começou a trabalhar na direção de que não há prioridade na missão integral: tanto a evangelização como a ação social se completam, sem uma priorização entre elas.¹

O outro problema que focalizamos é de natureza bastante prática. Muitos pastores, missionários e líderes, preocupados com a missão da igreja, compreendem a ideia da natureza integral da missão, mas encontram dificuldade para colocá-la em prática. Muitos se queixam da dificuldade em dividir as energias da igreja entre as ações sociais e as tarefas vistas como “mais espirituais” (evangelismo, ministérios e outras). Alguns temem que a igreja perca o fervor evangelístico ao buscar a ação social. Outros observam que nas igrejas envolvidas com projetos sociais há pouca participação direta dos crentes, já que seus membros se sentem seguros e descansados em relação aos deveres sociais. Finalmente, há um fato mais concreto e fácil de observar: a ineficiência demonstrada pelas igrejas na realização de ações de caráter social. Os projetos realizados pelas igrejas tendem a ser amadores ou mesmo superficiais, principalmente quando realizados por igrejas pequenas, e são sempre avaliados a partir de sua eficácia evangelística. Algumas comunidades chegam a interromper seus projetos sociais sob o argumento de que eles pouco contribuem para acrescentar novas pessoas à igreja.

Levantamos algumas questões concretas diante da proposta de Lausanne. Como a igreja local deve pôr em prática a missão integral? O que ela deve e o que não deve fazer como igreja? Em outras palavras, “quem é responsável pelo quê?”. Lausanne pode nos oferecer estratégias concretas, ou ao menos uma linha de orientação para essa prática?

Certamente Lausanne representou um grande avanço missiológico em relação à antiga forma dualista e evasiva de apresentação do evangelho, dominante até hoje em várias partes do mundo evangélico, especialmente no hemisfério norte, mas também no hemisfério sul, mais especificamente no Brasil. A aplicação da proposta de Lausanne teve um alcance limitado no Brasil, tanto em termos estratégicos como teológicos. Isso se deve em parte à forte resistência de boa parte da liderança evangélica brasileira. Porém, não é essa dificuldade que abordamos. Ao examinarmos a questão, encontramos um ponto de tensão interno, que parece ter bloqueado o desenvolvimento teórico e estratégico do conceito de missão integral, expresso na necessidade de manter certa ambiguidade ou generalidade teológica na discussão sobre a estratégia da missão integral. Esta questão aparentemente nos levou a um beco sem saída.

Neste capítulo, focalizamos principalmente a questão estratégica sobre missão integral e igreja local, ignorando outros temas interessantes e relevantes, porém não diretamente ligados à nossa pergunta. Também não abordamos alguns desdobramentos e propostas posteriores, nos atendo aos textos oficiais e, ou, reflexões de pessoas diretamente envolvidas com Lausanne. Para tanto, consideramos três grupos de material teológico que podem ajudar a responder, implícita ou explicitamente, às nossas questões — o que, naturalmente, dará ao capítulo uma estrutura mais analítica. Esse material inclui o próprio texto do Pacto de Lausanne, os textos das principais palestras do congresso e os relatórios das consultas teológicas posteriores a ele. Ao final, apresentamos uma avaliação crítica sobre o valor e os limites da teologia de missão integral, propondo um caminho para o futuro.

Igreja e missão integral no texto do Pacto de Lausanne

A leitura do texto do Pacto de Lausanne revela alguns dados importantes. No quarto parágrafo (“A natureza da evangelização”), a evangelização é definida como a divulgação das boas novas a respeito de Jesus. Embora a presença cristã seja indispensável à evangelização, “[...] a evangelização em si é a proclamação do Cristo bíblico e histórico como Salvador e Senhor, com o propósito de persuadir os homens [...]”. O Pacto adere, portanto, à visão clássica evangélica sobre a natureza da evangelização.

O parágrafo seguinte (“A responsabilidade social cristã”) apresenta uma diferenciação entre evangelização e ação social: “Embora a reconciliação do homem com o homem não signifique a reconciliação deste com Deus, nem a ação social evangelização, nem a emancipação política salvação, contudo, afirmamos que tanto a evangelização como o envolvimento sociopolítico são parcelas do nosso dever cristão”. Assim, fica estabelecido que a obra missionária inclui tarefas claramente distintas e ao mesmo tempo inter-relacionadas, e que evangelização não pode ser confundida com ação social, distanciando a posição evangélica da posição ecumênica.

No sexto parágrafo (“A igreja e a evangelização”), encontramos expressões mais concretas: “É necessário que larguemos os nossos ‘guetos’ eclesiais e que impregnemos a sociedade não cristã”. O que seriam esses “guetos eclesiais”? Seria uma referência à ausência de evangelização por parte da igreja ou à ausência de uma presença cristã integral? A julgar pelas frases seguintes, o texto se refere a ambas: “O serviço de evangelização abnegada figura como a tarefa mais urgente da igreja. A evangelização mundial requer que a igreja toda leve a todo o mundo o evangelho integral”. Desse modo, embora a evangelização tenha sido definida pelo Congresso de Lausanne como a “proclamação do evangelho” e a tarefa “mais urgente da igreja”, uma evangelização mundial efetiva exige que a igreja leve o “evangelho integral”, isto é, que ela não somente anuncie o evangelho (evangelização), mas também dê expressão visível ao evangelho em sua integralidade (ação social).

Nesse mesmo parágrafo, encontramos uma definição eclesiológica: “A igreja é a comunidade do povo de Deus e não uma mera instituição. Ela não deve ser identificada com nenhuma cultura em particular ou com qualquer sistema social ou político, ou com ideologias humanas”. A igreja de Cristo é definida como a congregação do povo de Deus, o que significa que ela é o povo de Deus em vida comunitária. Esta parece ser uma definição de igreja local. O que está sendo pontuado é que a igreja é mais do que uma instituição e não pode ser identificada com estruturas humanas da vida social, nem com uma cultura em particular, nem com algum sistema político ou ideologia. De algum modo, pode-se afirmar que a igreja transcende a cultura.

No oitavo parágrafo (“Esforço conjugado de igrejas na evangelização”), há uma breve referência ao papel das agências paraeclesiásticas: “Agradecemos a Deus pelas instituições ora empenhadas na tradução da Bíblia, na educação teológica, na comunicação em massa, na literatura evangélica, na evangelização, nas missões, na renovação da igreja e em outros campos especializados”.

* * *

Estas são as declarações mais significativas extraídas do texto do Pacto a respeito da prática da missão integral pela igreja. Elas esclarecem a diferença entre evangelização e ação social e afirmam ao mesmo tempo sua unidade na missão e no evangelho integral. Recomendam também que se faça um esforço no sentido de unir o anúncio e a presença cristã, pedindo aos cristãos que saiam de seus “guetos eclesiásticos” para impregnar o mundo.

No entanto, o Pacto parece ignorar o problema da prática da missão pelas igrejas locais. A afirmação de que a igreja transcende as instituições sociais e as formas culturais humanas pode significar que nenhum projeto social histórico pode ser identificado como “igreja”. A igreja seria então uma realidade divina presente em sua missão, mas distinta das formas históricas dessa missão. Isso funcionaria melhor se o Pacto fizesse uma diferenciação entre igreja universal

(invisível) e igreja local; pois, do contrário, as igrejas locais não poderiam ter nenhum tipo de envolvimento sociopolítico. De qualquer modo, o texto não faz referência à maneira como as igrejas locais devem praticar a missão. Por fim, ao mencionar as agências paraeclesiais, o texto inclui somente as instituições interessadas na evangelização propriamente dita, sem fazer referência às instituições sociais de caráter não-eclesial, como hospitais, escolas etc.

Igreja e missão integral nas principais palestras do Congresso de Lausanne

Em 1982, a ABU Editora publicou, em conjunto com a Visão Mundial, uma compilação das principais palestras do Congresso de Lausanne, sob o título *A Missão da Igreja no Mundo de Hoje*. A coletânea inclui artigos de Billy Graham, John Stott, Michael Green, Howard Snyder, Samuel Escobar, René Padilla, Francis Schaeffer e Festo Kivengere.² Como essas palestras tiveram grande peso na elaboração do Pacto, é útil examiná-las em busca de respostas para o nosso problema teórico.

Entre os autores das palestras publicadas, apenas Michael Green, Francis Schaeffer e Festo Kivengere não se referem especificamente ao nosso objeto de investigação. Assim, nos concentramos nas demais palestras, abordando rapidamente o artigo de Michael Green.

No capítulo “Por Que Lausanne?”, Billy Graham procura justificar a convocação do Congresso de Lausanne, distinguindo-o dos demais congressos e movimentos. É notória sua preocupação em dissociar Lausanne do movimento ecumênico e do evangelho social. Ele afirma que, nos encontros posteriores à Conferência de Edimburgo (1910), ocorridos em Jerusalém, Tambaram, México e Bancoc, “[...] o foco de atenção deslocou-se gradualmente da evangelização para a ação político-social”.³ Ao discutir os conceitos bíblicos essenciais à evangelização, Graham critica alguns erros relacionados à nossa responsabilidade social, sendo o primeiro deles “negar que tenhamos qualquer responsabilidade social como cristãos”. O segundo seria

“[...] permitir que a preocupação de ordem social absorva todo o nosso tempo, tornando-se a nossa única missão”. Isso seria terrível, uma vez que “a nossa tarefa principal não é essa”.⁴ O terceiro erro seria a identificação do evangelho com “um programa político ou cultural específico”.⁵

As preocupações de Billy Graham ficam mais explícitas quando ele busca traçar uma linha divisória entre evangelização e ação social:

A evangelização tem sido reinterpretada em alguns círculos como sendo “mudança das estruturas da sociedade no sentido da justiça, da retidão e da paz”. Afirmar-se que a evangelização na indústria, por exemplo, consiste não em levar trabalhadores a abraçar a fé redentora em Jesus Cristo, mas em melhorar as condições de trabalho dos operários.⁶

Billy Graham reconhece que isso é importante, mas “não constitui evangelização”, entendida como o anúncio de Jesus para a salvação das almas — tema central do encontro. Ao mesmo tempo, ele demonstra ter esperança de que a relação adequada entre evangelização e ação social seja explicitada no congresso.

John Stott começa a responder a essa questão no capítulo “A Base Bíblica da Evangelização”,⁷ buscando definir, a partir de um estudo bíblico-teológico, alguns conceitos evangélicos cruciais, como missão, evangelização, diálogo, salvação e conversão. Para Stott, a missão da igreja pode ser entendida como “[...] tudo aquilo que a igreja é enviada ao mundo para fazer”, incluindo a responsabilidade social.⁸ Quanto à evangelização, esta deve ser definida em termos de mensagem, consistindo no anúncio evangélico. Stott ainda afirma que a salvação oferecida hoje em Cristo não consiste em sanidade físico-mental. Termos como *humanização*, *desenvolvimento*, *integridade* e *libertação* descrevem alvos cristãos desejáveis, mas “nada disso [...] corresponde à ‘salvação’ que Deus oferece ao mundo *em* e *por meio* de Cristo; chamar a libertação sociopolítica de ‘salvação’ é incorrer em rude equívoco teológico”.⁹ John Stott concorda substancialmente com Graham na diferenciação entre ação social e evangelização, exceto

por sua definição de missão em termos mais amplos e por não estar preocupado em tratar a evangelização como a tarefa “mais importante” da igreja.

Michael Green, ao abordar o tema “Estratégia e Métodos Evangelísticos na Igreja Primitiva”,¹⁰ destaca a flexibilidade na apresentação do evangelho demonstrada pela igreja primitiva, aliada a uma grande firmeza no conteúdo. As duas principais heresias da época (gnosticismo e judaização) teriam resultado da falha em manter esse equilíbrio, o que levou ao “relativismo transcultural acrítico” e a “uma insistência teimosa em empregar a ‘linguagem de Sião’”.¹¹ Quanto à relação entre evangelização e cultura, Green observa que os apologistas do segundo século “permaneceram como professores de filosofia, convencidos de que haviam encontrado a verdadeira filosofia capaz de ajudar a todos em toda parte, além de relacionarem Cristo com o mundo intelectual de seu tempo”.¹² Embora Green não tenha desenvolvido o ponto da relação entre evangelização e ação social, ele faz uma observação bastante significativa para a missão integral: no campo intelectual, a igreja, em seus melhores momentos, não apresentou o evangelho apenas como “piedade religiosa” ou “caminho ético”, mas também como sistema filosófico, no mercado das ideias. Talvez esse *insight* possa ser aproveitado em outras dimensões da missão integral. Finalmente, Green concorda que “a evangelização é a prioridade essencial da igreja”,¹³ afirmando, juntamente com Graham e Stott, que todas as dimensões da tarefa da igreja são indispensáveis.

O capítulo “A Igreja como Agente de Deus na Evangelização”, de Howard Snyder, ex-deão do Seminário Teológico Metodista Livre, em São Paulo, pode contribuir para a solução do nosso problema teórico.

Snyder começa afirmando que a igreja é “o agente de Deus na evangelização” e o “único meio divinamente indicado de divulgação do evangelho”.¹⁴ Então tenta definir a concepção bíblica de igreja, criticando tanto a concepção “institucional” como “mística”. Para ele, ambas ignoram o fator “cultura”, já que a concepção institucional

confunde a igreja com uma determinada forma cultural, e a mística coloca-a acima da cultura.¹⁵ Já na concepção bíblica, a igreja é vista, a partir de uma perspectiva cosmo-histórica, como o “agente terreno da reconciliação cósmica desejada por Deus”. Isso significa que “[...] a missão da igreja é mais abrangente que a evangelização”. A evangelização seria a prioridade inicial da igreja, mas a missão se estenderia até a reconciliação em outras áreas. Percebe-se novamente uma substancial coerência com os outros autores.

Ainda em seu esforço para definir igreja, Snyder afirma que, de acordo com a visão bíblica, ela é mais carismática que institucional e que, da perspectiva do Novo Testamento, ela “é um organismo carismático, não uma organização institucional”.¹⁶ Assim, as igrejas locais deveriam se libertar da “rígida estrutura institucional” e buscar um formato mais carismático, o que implicaria a adoção de um modelo menos hierárquico e menos burocrático.

Snyder define a igreja como “a comunidade do povo de Deus” — a mesma definição adotada pela redação final do Pacto de Lausanne. A igreja seria povo de Deus no sentido de nova raça ou nova humanidade, e comunidade por ser um corpo em que há comunhão. *Povo* e *comunidade* seriam os dois polos que formam a “realidade bíblica da igreja”.¹⁷ Assim, o termo *povo* teria um sentido universal, “cosmo-histórico”, enquanto o termo *comunidade* estaria ligado à ideia de vida em comum e organização carismática, enfatizando a dimensão local da igreja.

Snyder defende C. Peter Wagner em sua crítica aos modelos de evangelização que enfatizam a “presença” (Samuel Escobar, René Padilla?) ou a “proclamação” (Stott?), afirmando que seu objetivo seria a “persuasão”, ou seja, fazer discípulos.¹⁸ Ele destaca que o objetivo da evangelização deveria ser “a formação da comunidade cristã”.¹⁹ No que diz respeito ao crescimento da igreja, Snyder já criticava a ideia de megacidade, apresentando como modelo bíblico a formação e multiplicação de congregações locais.

Na terceira parte do capítulo, Snyder discute as estruturas de uma igreja evangelizadora. Segundo ele, a Bíblia não faz referência

pormenorizada à organização denominacional ou local. Já que a igreja não é uma instituição organizacional, precisamos nos posicionar a respeito das diversas estruturas que não apresentam base bíblica explícita.

Snyder divide essas estruturas em três grupos básicos: as estruturas denominacionais (escolas, juntas de missões etc.), as estruturas interdenominacionais (federações, associações, cruzadas, congressos) e as estruturas não-denominacionais (associações evangelísticas, editoras, agências missionárias, hospitais). Essas estruturas paraeclesiásticas devem se “[...] distinguir claramente da igreja como comunidade do povo de Deus”²⁰ e ser julgadas não pela legitimidade bíblica, mas pela funcionalidade.

Snyder busca lidar com as consequências dessa distinção para a evangelização transcultural. Ele afirma que a igreja em si é sempre relevante transculturalmente, mas as estruturas paraeclesiásticas podem não ser tão relevantes. Talvez o missionário tenha de deixar para trás as estruturas paraeclesiásticas próprias de sua cultura. Ele conclui afirmando que “[...] todas as estruturas paraeclesiásticas devem submeter-se a contínua e rigorosa análise socioteológica, para testar sua eficiência como instrumentos da igreja”.²¹

Após a reação dos delegados do congresso à sua palestra, Snyder comenta alguns pontos interessantes. Ao ser questionado sobre sua afirmação de que a igreja “não é uma instituição”, ele reconhece que “sociologicamente, seria ingênuo dizer que a igreja nada tem de instituição. Todo esquema de comportamento coletivo que se torna habitual ou costumeiro é uma instituição”.²² Afirma, no entanto, que para a igreja do Novo Testamento o aspecto institucional era secundário e que, embora a igreja sempre manifeste alguns aspectos institucionais, “[...] nenhuma instituição, porém, há de ser ela própria a igreja”.²³ Quanto às estruturas paraeclesiásticas, Snyder revela: “No convite que me foi dirigido para apresentar uma mensagem neste congresso, pediram-me para falar especificamente sobre a relação entre as estruturas paraeclesiásticas e a evangelização”.²⁴

A reflexão de Snyder merece uma avaliação mais atenta. Em primeiro lugar, percebe-se que ele concorda com as distinções consensuais entre evangelização e ação social, além de reconhecer o caráter integral da missão, englobando toda a tarefa da igreja como agente de reconciliação. Em segundo lugar, Snyder parece fazer um juízo mais positivo do movimento de crescimento da igreja, ao argumentar que toda evangelização implica necessariamente a formação, edificação e multiplicação de novas igrejas.

Quanto à natureza da igreja e sua relação com as instituições paraeclesiásticas, nota-se facilmente a influência de Snyder no Pacto ao empregar suas palavras na definição de igreja. A ideia dos dois polos (povo/comunidade), incorporada pelo Pacto, é teologicamente superior à antiga distinção entre visível/invisível empregada pela teologia protestante clássica. Ao discutir a relação das instituições paraeclesiásticas com a igreja, Snyder parece se limitar à igreja local. Mas como compreender a relação entre a igreja, como povo universal de Deus, e essas instituições? Podemos considerá-las como expressões válidas da igreja?

Ao discutir a questão das instituições paraeclesiásticas, Snyder apenas delimita seu papel na tarefa da evangelização, deixando dúvidas quanto à sua participação na realização da missão integral. No entanto, não podemos criticá-lo, já que, como ele mesmo revelou, foi convidado para falar sobre evangelização. Snyder inclui no grupo das instituições paraeclesiásticas aquelas relacionadas à missão integral, embora não necessariamente conectadas à evangelização, como escolas e hospitais. Diferentemente do que se pode dizer de outras instituições, como editoras evangélicas ou agências missionárias, não se pode afirmar que a evangelização deveria ser a tarefa primordial de um hospital. Afinal, a evangelização é a própria razão de ser das igrejas e das associações evangelísticas; sem evangelização, elas não existiriam — o que não acontece com as escolas e os hospitais.

Isso nos leva a uma crítica preliminar ao Congresso de Lausanne, a partir de suas palestras mais representativas. Parece haver uma tensão entre a concepção de evangelização e missão e a concepção de

igreja e instituições paraeclesiais. Se afirmarmos que a tarefa mais importante da missão é a evangelização, devemos concordar que a igreja deve priorizar a evangelização. É fácil compreender isso quando se trata da igreja local. E quando nos referimos à igreja universal? É claro que não seria possível a um médico colocar a evangelização do paciente acima de seu bem-estar físico. Além disso, se considerarmos todas as instituições relacionadas à missão como paraeclesiais, passaremos a julgar todas as instituições cristãs pela sua eficiência evangelística.

A diferenciação entre missão integral e evangelização parece exigir uma definição mais clara em relação ao papel da igreja e de outras instituições cristãs, paraeclesiais ou não. Além disso, é preciso definir a relação entre essas instituições e a igreja, como povo universal de Deus.

René Padilla, em “A Evangelização e o Mundo”, define a evangelização como uma mensagem pessoal, não dirigida ao indivíduo de *per se*, mas como membro da “velha humanidade em Adão”. Dessa forma, não se trata de uma decisão individual, isolada da relação entre o indivíduo e o mundo. Assim, torna-se necessário definir *mundo* na perspectiva bíblica. A própria obra de Deus em Jesus “[...] lida diretamente com o mundo como um todo, não simplesmente com o indivíduo”.²⁵ Talvez sua reflexão possa nos fornecer alguma luz quanto à forma de a igreja interagir com o mundo na evangelização e na missão integral.

O exame das Escrituras indica que Deus criou o mundo e um dia irá criá-lo de novo. Assim, “[...] a única evangelização verdadeira é a que se dirige para o objetivo final, com a ‘restauração de todas as coisas’ em Jesus Cristo [...]”.²⁶ O mundo pode ser definido como “o contexto espaço-temporal da vida” ou ainda como “a humanidade [...] hostil a Deus e escravizada pelos poderes das trevas”.²⁷ Nesse sentido, o mundo envolve, mais do que os indivíduos, suas relações totais. Assim, o problema do homem não se resume aos seus pecados, tomados de forma isolada e abstraídos do sistema de vida mundano. Padilla conclui que “[...] a evangelização não se pode

reduzir à comunicação verbal de conteúdo doutrinário, sem referir-se a formas específicas de envolvimento humano no mundo”.²⁸

A evangelização conduz à separação entre a igreja e o mundo, mas isso não deve ser interpretado como isolacionismo, principalmente porque o Novo Testamento apresenta Jesus como Senhor de todas as coisas, e não apenas das pessoas. Isso significa que as versões do cristianismo que tentam adaptá-lo à mentalidade secular ou acomodá-lo ao conservadorismo político são mundanizantes. Um tipo especial desta última versão é o cristianismo americanizado, que abre mão da concepção bíblica de missão em favor da eficiência no crescimento numérico.²⁹

Padilla concorda, embora não sem alguma relutância, com a distinção entre evangelização e missão, afirmando serem as duas inseparáveis. Destaca que a obra de Jesus “comportava uma dimensão político-social” e que a comunidade que ele fundou vivia livre das barreiras sociais e limitações opressivas da sociedade pecaminosa.³⁰ Pode-se dizer que o contexto da evangelização eficaz inclui uma visão integral da missão e uma ação integral correspondente.

Embora duramente criticado, Padilla desafia a noção defendida por alguns dos palestrantes citados de que a evangelização seria a tarefa essencial da missão. Apesar de manter a crítica à posição ecumênica, que identifica evangelização com ação sociopolítica, ele afirma que tratar a responsabilidade social como uma tarefa desejável, porém não essencial à missão, significa sustentar um evangelho incompleto. Ele concorda que “[...] o Evangelho não pode reduzir-se ao social, ao econômico, ao político, nem a igreja reduzir-se a uma agência de desenvolvimento humano”.³¹ Porém, nega que essas dimensões sejam periféricas, pontuando com palavras fortes:

Recuso-me, portanto, a colocar uma cunha entre a tarefa primordial, a saber, a proclamação do evangelho, e a secundária (na melhor das hipóteses), ou mesmo opcional (na pior das hipóteses) da igreja. A fim de ser obediente ao seu Senhor, a igreja nunca deveria fazer nada que não fosse essencial. Portanto, nada do que a igreja faz em obediência ao Senhor é não-essencial.³²

Aparentemente, o objetivo de Padilla é demonstrar a relação íntima entre o indivíduo pecador e o mundo, bem como a natureza integral do evangelho, para finalmente questionar em termos claros a noção de que a evangelização seria a tarefa “primordial” da missão, sendo a responsabilidade social uma tarefa secundária. Levando seu raciocínio às últimas consequências, deveríamos atribuir à igreja local a tarefa não apenas de evangelizar, mas também de desenvolver a missão integral em todas as suas dimensões, sem priorizar nenhuma delas em particular. Entretanto, Padilla não nos dá pistas concretas sobre como fazer isso.

Samuel Escobar inicia seu capítulo “A Evangelização e a Busca de Liberdade, de Justiça e de Realização pelo Homem” com um panorama do mundo atual, com suas injustiças sociais e teorias de complô, que, se por um lado identificam o cristianismo com o imperialismo ocidental, por outro suspeitam de “um grande complô contra o cristianismo, como parte de um plano comunista ou humanista para subverter o bom Ocidente cristão”.³³

Ele discute também a atitude dos evangélicos, principalmente aqueles que identificam o cristianismo com a cultura ocidental, e faz uma análise do pensamento evangélico atual em relação ao evangelho e à responsabilidade social. Cita alguns congressistas evangélicos, de diferentes continentes (Ásia, Europa, América do Norte e América Latina), que, a partir do Congresso de Berlim (1966), passaram a enfatizar as dimensões sociais do evangelho. Quanto a essa redescoberta, observa que quase todas as mensagens de Lausanne mencionavam os abolicionistas e reformadores sociais evangélicos ingleses como modelos de postura evangélica em relação à evangelização e à ação social, e acrescenta ainda vários exemplos da história das missões.

Referindo-se ao “modelo bíblico de evangelização”, Escobar ecoa a observação de outros congressistas ao afirmar que a evangelização não pode ser dissociada da responsabilidade social. Cita um dos volumes de *The Fundamentals*, a obra central do movimento fundamentalista, na qual se afirma que os “[...] ensinamentos sociais

do evangelho carecem atualmente de nova ênfase pelos que aceitam o evangelho integral [...]”.³⁴

Depois de discutir as questões de caráter geral, Escobar oferece algumas estratégias mais específicas na busca pela realização da missão integral. Para ele, qualquer estratégia legítima deve levar em consideração certos axiomas teológicos inegociáveis: o sentido bíblico de evangelho, de comunidade, de imperfeição da igreja e da impossibilidade de se identificar o reino de Deus com projetos humanos e falíveis. Além disso, deve-se levar em conta as diferentes situações enfrentadas pelas comunidades cristãs do mundo inteiro. Na condição de minoria, precisam mostrar dinamismo e fidelidade. Quando “há uma longa tradição de uma boa influência cristã no governo, na legislação, na política e na ação social”,³⁵ os cristãos devem tomar cuidado para não criar uma falsa dicotomia entre evangelização e ação social, deixando que o secularismo tome “[...] a iniciativa na educação, na política, no emprego da mídia e nas relações internacionais”.³⁶ Por fim, nas situações em que o poder está nas mãos de forças anticristãs, os cristãos devem demonstrar coragem e disposição de sofrer pelo Senhor.

Ao expor o modelo bíblico de evangelização, Escobar, citando John Howard Yoder, sustenta a noção de que Jesus criou um novo povo, uma nova comunidade, distinta de todas as outras, na qual há novas atitudes sociais, políticas e econômicas. Após citar outros exemplos (John Wesley, os abolicionistas ingleses e a missão batista entre os Aymara, na Bolívia), propõe que as igrejas de hoje voltem a ser “comunidades distintas”, criticando o famoso “princípio das unidades homogêneas”, desenvolvido pelo movimento de crescimento da igreja.³⁷

Em uma de suas declarações mais significativas, sensível às objeções de vários delegados do Congresso, Escobar faz a seguinte observação:

Outra questão levantada nas respostas é o risco de nos esquecermos da evangelização se nos concentrarmos na execução prática das

implicações sociais do evangelho, fato (dizem alguns) que a história prova. Gostaria de deixar claro que não acredito nessa afirmação. Penso que o evangelho social, por exemplo, deteriorou-se por insuficiência teológica.³⁸

Esse temor transparece no discurso de vários palestrantes. Escobar, ao contrário de Padilla, procura atendê-lo de forma mais atenciosa. Ele não crê que a ênfase na ação social enfraqueça a evangelização; para ele, tudo depende da qualidade da teologia sobre missões e evangelização. Quanto às estratégias que permitam à igreja pôr em prática o conceito de missão integral, que é o nosso interesse específico aqui, Escobar nos presenteia com uma proposta valiosa:

[...] os leigos penetram na sociedade por meio de um modo de vida novo em termos de relações familiares, negócios, cidadania, e por todos os setores da vida cotidiana. Consequentemente, mobilizar os leigos não é somente ministrar-lhes sinopses do evangelho, minisermões, e mandá-los para que os repitam aos vizinhos. É também ensinar-lhes como aplicar o ensino e o exemplo de Cristo na vida familiar, nos negócios, nas relações sociais, nos estudos etc.³⁹

No geral, a palestra de Escobar não difere das outras. Ele concorda com a diferenciação entre evangelização e ação social, mas ressalta que ambas são indissociáveis. Faz críticas à identificação do evangelho com uma cultura em particular (no caso específico, a cultura norteamericana), bem como ao princípio das unidades homogêneas defendido pelo movimento de crescimento da igreja. Porém, a maior contribuição de Escobar, do ponto de vista das perguntas que levantamos, está nas duas declarações citadas. Ambas permitem perceber que, no momento do congresso, havia uma preocupação, no contexto das igrejas, não só com a prática da missão integral, mas também com a proposta concreta para sua realização: *a preparação de leigos como agentes da missão integral, expressando seu novo modo de vida em todos os setores da vida cotidiana*. Essa proposta parece retirar da igreja local a responsabilidade de, como instituição, realizar diretamente as transformações sociais. A função primordial da igreja seria o pastoreamento dessas transformações via educação e discipulado dos

leigos. No entanto, esse *insight* de Escobar aparentemente não foi incluído na redação final do Pacto.

* * *

As palestras do Congresso de Lausanne têm seu próprio contexto e surgiram como reação às questões pertinentes àquele momento histórico. Em algumas percebe-se a tensão no que diz respeito à relação entre evangelização e responsabilidade social da igreja, bem como à dificuldade teológico-missiológica em relacioná-la ao conceito de missão.

Nesse sentido, a contribuição latino-americana foi salutar ao pontuar a necessidade de se reconhecer a questão da responsabilidade social como parte da missão, abandonando em definitivo qualquer escalonamento ou hierarquização entre as duas faces da missão e considerando-as como igualmente importantes. Reconhece-se aqui a voz da melhor ortodoxia cristã na unidade harmoniosa entre criação e redenção, natureza e graça, contrária ao esforço para exaltar a graça salvadora (e a evangelização) à custa da natureza humana (e da responsabilidade sociopolítica).

Porém, a discussão perde a profundidade quando passa para o nível estratégico. Um sinal evidente é o uso do termo *paraeclesiástico*, aplicado indiscriminadamente a toda atividade cristã que não tenha como base a igreja local, sem apresentar nenhuma discussão explícita sobre a legitimidade das ações cristãs em outros campos da sociedade contemporânea.

Percebe-se entre os palestrantes do congresso um acordo explícito sobre a natureza integral da missão da igreja e um desacordo razoavelmente explícito sobre a importância relativa entre a evangelização e a responsabilidade social da igreja. Porém, o que nos interessa aqui é o *acordo implícito*, aquele que não faz parte das discussões. As palestras (e talvez não os palestrantes) concordaram em qualificar a natureza da ação cristã no mundo tomando a igreja institucional como referência. Desse modo, todas as instituições cristãs não-eclesiásticas passaram a ser “paraeclesiásticas” e, como tais, dependentes da prioridade das igrejas locais.