

REGINA DE CÁSSIA FERNANDES SANCHES

**UMA NOVA MANEIRA DE FAZER TEOLOGIA –  
ANÁLISE DOS ASPECTOS HISTÓRICOS E FORMAIS DA  
TEOLOGIA LATINO-AMERICANA COM O AUXÍLIO DE  
ORLANDO ENRIQUE COSTAS**

Dissertação de Mestrado

Belo Horizonte

2008



FAJE – FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

REGINA DE CÁSSIA FERNANDES SANCHES

**UMA NOVA MANEIRA DE FAZER TEOLOGIA –  
ANÁLISE DOS ASPECTOS HISTÓRICOS E FORMAIS DA TEOLOGIA  
LATINO-AMERICANA COM O AUXÍLIO DE ORLANDO ENRIQUE  
COSTAS**

Dissertação apresentada em cumprimento à exigência parcial do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), para o conferimento do título de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. João Batista Libânio

Área de Concentração: Teologia e Práxis

Linha de Pesquisa: Perspectivas Teológicas e Pastorais do Cristianismo na América Latina

**BELO HORIZONTE**

**2008**

## Resumo

Trata-se da análise histórica e metodológica da Teologia Latino-americana, em suas vertentes: Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral. A Teologia da Libertação, que brota do contexto latino-americano e sua experiência sócio-histórica específica, é localizada no conjunto da Teologia do Terceiro Mundo. Ela é o pensamento da fé da nova consciência histórica, em busca da libertação da condição de opressão e dominação nos aspectos políticos, sócio-econômicos culturais e religiosos. Quanto ao método, a TdL se organiza na dinâmica do Ver, Julgar e Agir em função de uma nova práxis eclesial e teológica. A Teologia da Missão Integral é apresentada como a teologia do evangelicalismo latino-americano, que possui origens na Reforma Protestante e nos movimentos de revitalização dos seus princípios teológicos que foram subseqüentes a ela. Dentre eles, os Grandes Despertamentos, aliados ao espírito expansionista norte-americano, resultaram no protestantismo de missão na América Latina. A Igreja evangélica latino-americana, em seu processo de amadurecimento e busca de identidade e autonomia, deu origem à chamada Teologia da Missão Integral. Ela possui a contextualização da fé vivida de modo integral no mundo, como princípio mediador do seu modo teológico. O Reino de Deus se mostra como chave hermenêutica para o julgamento da realidade histórica, que resulta em uma nova compreensão da missão da Igreja no mundo.

**Palavras-Chave: Consciência Histórica, Dependência, Libertação, Evangelicalismo, Contextualização, Integralidade, Missão.**

## Abstract

It's an historical and methodological analysis of the Latin American Theology, in its varieties: Liberation Theology and Integral Mission Theology. The Liberation Theology, which was born from the Latin American context and its social-historical experience, is associated with the Third World Theology. This is the faith's thought of the new historical consciousness, searching the liberation from the condition of oppression and domination in the political, social-economic, cultural and religious aspects. About the method, the Liberation Theology organizes itself in the dynamics of Watch, Judge and Act, looking for a new theological and ecclesiastical praxis. The Integral Mission Theology is shown like the theology of the Latin American evangelicalism that got origins in the Reform and in the movements of

revitalization of its theological principles that happened after this. About these, the Great Awakenings, allied with the North American expansionist, spirit gave origin to the Protestantism of mission in the Latin America. The Latin American evangelical church, in its process of development and searching for identity and autonomy, originated the so-called Integral Mission Theology. This got the contextualization of the faith lived in an integral way in the world, like mediating principle of theological way. The Reign of God shows itself like the hermeneutical key for the judgment of the historical truth, that turns out in one new understanding of the mission of the Church in the world.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, que se fez conhecer a partir da América Latina.

Ao Pe. Libânio, pela paciência e preciosa ajuda.

Ao meu marido Sidney, pela parceria.

À Elissa, Alina e Andressa, minhas filhas, minha alegria.

A Orlando Costas, por me ensinar sobre a missão da Igreja através das suas obras.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	08
1. A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.....	11
1.1. Introdução .....	11
1.2. A Teologia do Terceiro Mundo .....	12
1.3. A Teologia da Libertação Latino-americana .....	19
1.3.1. Origens Históricas .....	22
1.3.2. O Surgimento da TdL – Cenário Sócio-histórico .....	25
1.3.3. A Atualidade da TdL .....	32
1.3.4. Aproximações ao Método da TdL .....	32
1.3.5. A Importância da TdL para a Teologia da Missão Integral .....	38
1.3.6. A Influência da TdL na Teologia de Orlando Costas .....	39
1.4. Considerações Finais .....	40
2. A TEOLOGIA DA MISSÃO INTEGRAL: ANÁLISE SÓCIO-HISTÓRICA .....	41
2.1. Introdução .....	41
2.2. Origens Históricas da Teologia da Missão Integral .....	44
2.2.1. A Reforma Protestante .....	45
2.2.2. A Reforma Anabatista .....	51
2.3. Os Movimentos de Revitalização da Reforma Protestante .....	52
2.3.1. O Pietismo .....	52
2.3.2. O Puritanismo .....	55
2.3.3. Os Avivamentos e o Evangelicalismo .....	57
2.4. O Evangelicalismo .....	61
2.5. A Inserção da Fé Evangélica na América Latina .....	65
2.6. O Evangelicalismo e o Movimento de Missão .....	68
2.6.1. O Movimento Ecumênico .....	68
2.6.2. A Teologia da Missão na América Latina .....	69
2.6.3. O Evangelicalismo Latino-americano .....	74
2.7. Orlando Costas – Uma Breve Biografia .....	80
2.7.1. Orlando Costas e o Evangelicalismo Latino-americano .....	82
2.7.2. Orlando Costas e a Teologia da Libertação .....	83
2.7.3. A Teologia da Missão Integral de Orlando Costas .....	83
2.8. Considerações Finais.....	85

3. A TEOLOGIA DA MISSÃO INTEGRAL: UMA ANÁLISE METODOLÓGICA .....	86
3.1. Introdução .....	86
3.2. Necessidade do Método Teológico da TMI .....	86
3.3. A Teologia da Missão Integral e o Círculo Hermenêutico .....	90
3.3.1. América Latina – Em Busca da In-dependência .....	90
3.3.2. O Princípio Hermenêutico da Contextualização .....	91
3.3.3. A Fé e o Fazer Teológico .....	99
3.3.4. A Experiência da Fé .....	102
3.4. A Primazia da Palavra de Deus .....	104
3.4.1. A Questão Hermenêutica .....	109
3.4.2. O Reino de Deus como Chave Hermenêutica .....	113
3.5. A Missão Integral da Igreja .....	115
3.6. Considerações Finais .....	122
CONCLUSÃO .....	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	126

## INTRODUÇÃO

Este trabalho de pesquisa visa a analisar a Teologia Latino-americana, como teologia que se faz a partir da América Latina. Parte-se do pressuposto de que a Teologia Latino-americana possui duas variantes: a Teologia da Libertação, de representação católica e protestante ecumênica e a Teologia da Missão Integral da Igreja, de corte protestante evangélico. A percepção de fundo da análise é que as duas variantes comungam de aspectos que as definem como latino-americanas. Ainda que elas evidenciem alteridade, tanto em relação a outras formas de teologia como entre elas mesmas, nos aspectos que comungam demonstram que existe um modo de teologizar tipicamente latino-americano. Tal dedução será submetida à análise histórica e metodológica para verificação das divergências e proximidades destas teologias.

No entanto, se verifica desde o início da pesquisa, que devido à contextualidade da TLA, o tema do método se vincula diretamente à questão histórica. Tratar de um é, necessariamente, tratar do outro. A razão é a preocupação comum da Teologia Latino-americana em responder ao ambiente que a suscita, desde suas demandas históricas. Não é pretensão da TLA ocupar-se da teologia pela teologia, mas ela visa ao serviço à Igreja e à sociedade em geral. Pretende ser, de fato, o pensamento da fé que se dá a partir de uma situação específica, neste caso, o contexto latino-americano e os seus problemas sociais, políticos, econômicos, culturais e religiosos. Tal proposta torna a TLA caracteristicamente contextual e este seu aspecto pretende ser mais bem explorado no conteúdo do trabalho.

Aos problemas sócio-econômicos, relacionam-se com maior propriedade as discussões articuladas pela Teologia da Libertação, que se utiliza para essa tarefa do referencial teórico das Ciências Sociais que subsidiam cientificamente sua análise. É com esta mediação que ela percebe tanto a realidade sócio-histórica atual, quanto o ambiente social do texto bíblico. A opção pelo pobre se faz a partir de um novo lugar teológico, o lugar do oprimido. Intenciona ser tanto a voz daqueles que não têm quanto ser manifestação histórica junto àqueles que foram sempre tratados como meros figurantes no cenário do mundo.

A condição propícia para o surgimento desta forma de se fazer teologia foi a nova consciência histórica, observada principalmente nos povos que eram chamados de Terceiro Mundo, ou nos segmentos sociais que estavam submetidos à condição de opressão e dominação, em países de Primeiro Mundo. Foi justamente a percepção da condição de

dominação, que possibilitou a resistência e a luta em prol da libertação. A teologia apropriou-se do sonho da libertação, mas não o fez externamente e sim de dentro dos próprios movimentos libertacionistas, como o braço da fé que se lhes integra, mas pela via do conhecimento de Deus.

A Teologia da Libertação, como característica da sua própria natureza, é teologia inquieta, mas não inconstante. Ela apresenta, desde cedo, um percurso metodológico que é seu diferencial mais radical. Assume a práxis, ou seja, a situação sócio-histórica como seu ponto de partida, busca entender esta realidade com o auxílio hermenêutico das Ciências Sociais. Por ser teologia, submete-a ao julgamento das Escrituras, a fim de que se resulte em nova práxis.

Sobre a Teologia da Missão Integral, ela integra todo um processo de revitalização da fé e, com isso, também da teologia, de uma série de movimentos do protestantismo histórico. Ela surge em relação de continuidade com eles, mas a partir da América Latina. É fruto da fé evangélica em sua expressão latino-americana e da busca pela independência e da identidade da Igreja evangélica latino-americana. Como a teologia da libertação, é pensamento da fé localizado em um contexto específico, marcado pelo problema histórico da dominação e da dependência.

A busca da TMI é pela liberdade, reconhecida teologicamente como dom de Deus à sua criação. A contextualização e a integralidade são os conceitos fundamentais que perpassam todo o seu procedimento metodológico, inclusive como mediadores do conteúdo próprio da palavra de Deus no contexto bíblico. O Reino de Deus em realização no mundo se constitui também como chave hermenêutica, tanto para a compreensão da realidade bíblica como da realidade atual. Porém, quando compreendido historicamente e com abrangência integral.

Para a realização dessa pesquisa, utiliza-se da análise histórico-bibliográfica para a compreensão do cenário sócio-histórico da América Latina na época do surgimento da TLA, e do protestantismo evangélico e sua inserção no território latino-americano. São priorizados para a análise teólogos e autores latino-americanos, a fim de que a leitura histórica seja feita a partir da América Latina. No entanto, recorre-se também a Latourette, Jean Pierre Bastian, David Bosch e Stephen Neil e seus olhares externos e contribuições à história da igreja latino-americana.

Na questão metodológica pretende-se limitar aos apontamentos, devido à consciência da complexidade do assunto, principalmente no caso da TMI, que se faz no terceiro capítulo, em vista da escassez de literatura teológica que trate especificamente da temática. Neste caso, a pesquisa se vale dos textos de teólogos evangélicos latino-americanos, com especial ênfase aos textos do Pr. Orlando Enrique Costas, para se construir, por inferência, um percurso metodológico pelo qual eles teologizaram. O recurso à tradição teológica protestante visa a localização do pensamento teológico evangélico latino-americano no contexto histórico desta representação cristã. A referência a teólogos católicos mencionados nos capítulos que antecederam, como José Conblin, Juan Luís Segundo e João Batista Libânio, visa a relacionar o tema da TMI às discussões anteriores. Dada à novidade de como o assunto será tratado, reconhece-se a limitação de fazê-lo e da sua apresentação no corpo desta pesquisa. Por outro lado, percebe-se a necessidade de se empreender em algum momento este desafio, para benefício da Igreja evangélica latino-americana, como condição indispensável em seu processo de libertação.

# 1. A Teologia da Libertação

## 1.1 Introdução

Na segunda metade do século XX, mais precisamente na década de 60, despontou uma nova maneira de se pensar e elaborar sobre a fé cristã. Foi no cenário sócio-histórico da América Latina, marcado pela prática histórica da dominação e a dependência por ela gerada, por políticas econômicas desumanizadoras e pela injustiça social decorrente delas, que surgiu a Teologia da Libertação Latino-americana. Esta nova teologia congregou no campo do pensamento teológico, representantes do catolicismo e do protestantismo ecumênico (ou conciliar<sup>1</sup>).

A Teologia da Libertação Latino Americana é teologia nativa, pois nasceu como resposta da fé ao contexto sócio-histórico específico da América Latina. Porém, ela também serve ao mundo e se universaliza em seu conteúdo profético contra toda forma de dominação e opressão que empobrece e compromete a vida humana na sociedade. Sua voz denunciadora não é solitária no universo teológico em geral, para a TdL se localiza no conjunto da Teologia do Terceiro Mundo<sup>2</sup>, composta por outras teologias que se originaram em contextos sócio-históricos e culturais tão sofridos quanto o da América Latina.

Devido ao fato de que a TdL é uma teologia contextual, nascida de uma situação definida, compreende-se que não há como tratar sobre ela sem antes ambientá-la em seu lugar de origem, a realidade sócio-histórica da América Latina. No tratamento desta temática, priorizar-se-á a análise do método pelo qual ela se faz em relação ao conteúdo que se considera vastíssimo.

Em vista de tal proposta, este capítulo se ocupa da história e dos aspectos formais da Teologia da Libertação, como principal vertente da Teologia Latino-americana. A análise tem como ponto de partida o contexto sócio-político que a suscitou e conclui-se pelo método que a formaliza. No percurso, para fins de localização teológica, apresenta-se conjunto maior do qual ela faz parte, a Teologia do Terceiro Mundo, visando a comprovar que a luta por libertação foi um fenômeno comum aos vários povos do mundo que sofreram com o problema

---

<sup>1</sup> Refere-se às igrejas protestantes que fazem parte do Conselho Mundial de Igrejas e do Movimento Ecumênico articulado por ele.

<sup>2</sup> Cf. GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 447-448. - Gibellini explica que a expressão “Terceiro Mundo” foi utilizada pela primeira vez pelo demógrafo francês Alfred Sauvy, em referência aos países considerados subdesenvolvidos, países “em desenvolvimento” e aos países pobres. Ele esclarece que diz respeito à “América Latina, o Caribe, a África, a Ásia e a Oceania Meridional”, em relação muito mais à realidade social do que a delimitação geográfica.

da colonização, da dominação e da dependência. Foi a essa luta que a fé cristã foi desafiada a responder.

A conclusão deste capítulo defende a existência da Teologia Latino-americana, na forma analisada, a Teologia da Libertação. Pretende também solicitar a análise de como a Teologia Evangélica da Missão pode ser reconhecida histórica e metodologicamente como uma de suas representantes em conjunto com a Teologia da Libertação, mas a partir da origem na tradição protestante-evangélica.

## 1.2A Teologia do Terceiro Mundo

O nome “Terceiro Mundo” já é descritivo por si mesmo. Remete para a idéia de estar aquém de algo, de inferioridade em relação ao primeiro e ao segundo. Como foi cunhado sob uma perspectiva sócio-econômica, comunica a idéia de não desenvolvimento, portanto, de atraso. Ser Terceiro Mundo tornou-se sinônimo de “ser atrasado”, portanto, sujeito àqueles que são “primeiro” mundo.

O século XX, porém, presenciou o desmascaramento do Primeiro Mundo, como modelo de desenvolvimento. Concluiu-se que a condição de ser Primeiro se dava principalmente às custas de que outros fossem Terceiro. Uma nova mentalidade emergiu na história dos povos do Terceiro Mundo, desencadeada por fatores diversos, entre eles o surgimento do marxismo. Percebeu-se uma nova maneira de encarar a realidade<sup>3</sup> sócio-histórica a partir de trás. Daqueles que estavam sujeitos aos desmandos do colonialismo antigo, e não eram prioritários na ordem sócio-econômica mundial. A percepção crítica da realidade sócio-histórica era condição *sine qua non* para a sua transformação. Era preciso se fazer consciente do lugar de “terceiro” mundo imposto por aqueles que não abriam mão da condição de prioridade.

Desde o século XIX o Ocidente tornou-se palco de transformações radicais devido ao ritmo acelerado do avanço científico, tecnológico e das comunicações. No séc. XX contribuíram para esse fenômeno as duas grandes guerras mundiais e as mudanças sociais provocadas por elas. Outro fator determinante foi a expansão do capitalismo e, por outro lado, do marxismo em franca oposição a ele. Certamente, foi o marxismo com sua crítica ao

---

<sup>3</sup> Cf. MUELLER, Enio R. *Teologia da Libertação e Marxismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p.178-184. - Enio Mueller problematiza o conceito de realidade e afirma que se trata de algo não tão óbvio como parece e que deve ser concebida em sua abrangência e complexidade, ainda que se selecione partes dela para análise, tal como a TdL que analisa a realidade social e a partir dela a realidade como um todo.

capitalismo, que mais contribuiu para o surgimento da nova maneira de compreender a realidade sócio-histórica, e que influenciou em grande medida os povos do Terceiro Mundo.

Várias vozes de contestação se fizeram ouvir, nos vários segmentos sociais, reivindicando mudanças urgentes nas políticas primeiro-mundistas em relação ao Terceiro Mundo. Vozes da juventude, dos trabalhadores, dos artistas, dos religiosos. Cansados da subserviência por razões como a cor da pele, a raça diferente, o sexo ou a própria cultura e compreensão de mundo<sup>4</sup>. Protagonizaram movimentos de resistência diversos. Eram povos empobrecidos econômica e socialmente, mas essencialmente ricos em cultura. Orlando Costas os descreve como um “mosaico religioso e cultural”, mas era gente também “assustadoramente pobre, débil e oprimida do mundo”<sup>5</sup>.

Estes povos acolheram a fé cristã, mesmo tendo ela chegado originalmente à eles sob a égide do sistema colonial. Porém, a nova maneira de perceber a realidade histórica trouxe consigo a suspeita sobre os sistemas ideológicos que alimentavam os empreendimentos do Primeiro Mundo em relação ao Terceiro Mundo, inclusive aqueles relacionados a fé. A própria presença missionária estrangeira passou a ser questionada e restrita em vários países do Terceiro Mundo. O desafio era como a fé cristã poderia não somente servir a essa nova mentalidade, mas ser relevante a partir da situação destes povos, para sua libertação da dominação e condição de dependência que se encontravam.

Jesus Cristo afirmou que não se coloca vinho novo em odres velhos, pois estes correm o risco de não suportar a força da novidade do outro. Fazia-se necessário muito mais do que rever a reflexão da fé, repensar o lugar do qual ela se realizava. O vinho novo somente não se perderia se fosse colocado em odres novos. Era vital que ela assumisse a nova consciência da realidade histórica e se incorporasse ao mundo dos oprimidos, como um com eles. Não se tratava mais de uma teologia para o Terceiro Mundo, pois tal modelo paternalista era característica dos “odres velhos”, mas de uma teologia do Terceiro Mundo, encarnada, contextualizada. Não mais a partir do lugar da minoria que dominava, mas a partir da maioria que era dominada e estava se auto-compreendendo como tal. Emergia o saber da fé que se dava a partir da nova consciência histórica.

---

<sup>4</sup> Como foi o caso da maioria das nações indígenas na América Latina, principalmente no Brasil, que eram reconhecidamente pacíficas e preocupadas quase exclusivamente com a manutenção da vida conforme a compreendiam.

<sup>5</sup> COSTAS, Orlando E. *A Vida no Espírito*. Boletim Teológico. FTL – Setor Brasil. No. 10, dezembro de 1989. p. 51.

Esta mudança radical do modo de se perceber a realidade histórica possibilitou que vários grupos sociais se situassem com maior clareza na ordem social do Ocidente. Rubem Alves descreveu este fenômeno como um processo de libertação “Ele agora percebe a situação de opressão que o domina, e a sua consciência não se acha mais domesticada. Está determinado a se libertar historicamente”<sup>6</sup>.

James Scherer, missionário e teólogo luterano, associa este fenômeno ao que ele denomina de “colapso da estrutura colonial”. Para ele o séc. XX assistiu ao desmantelamento do sistema colonial antigo, embora dando origem a novas formas de colonialismo:

O desmantelamento da secular estrutura colonial começou na Ásia no final da década de 40 e continuou na África ao longo dos anos 60. Hoje os impérios coloniais britânico, francês, holandês, belga e português desapareceram virtualmente, ainda que certamente não sem deixar traços. Na América Latina, onde os vínculos coloniais foram rompidos no século XIX, a luta contra a influência neo-colonial continua<sup>7</sup>.

Ele esclarece que a queda do antigo colonialismo foi muito bem recebida por vários povos do mundo dos dois terços<sup>8</sup>. No horizonte da história encenava-se a esperança da liberdade e da construção de uma realidade social mais justa e igualitária. É fato que outras formas de colonização, mais sutis e sob novos discursos de validação, surgiram das raízes mal arrancadas do colonialismo antigo. Elas deram continuidade à prática da opressão e do empobrecimento pela via da dependência e da manipulação política dos povos do Terceiro Mundo.

O fato novo e que gerou esperança de transformação desta realidade, é que esse ser humano terceiro-mundista já não era mais o mesmo. Sua postura em relação às situações históricas tornou-se mais crítica, e por vezes, de resistência. A opressão e a dominação se mantiveram-se sob novos matizes, gerando formas diversas de dependência. Mas, a luta pela libertação tornou-se cada vez mais insistente e envolvente.

Ao tratar dessa nova consciência histórica, Rubem Alves refere-se a uma linguagem diferente, própria de “uma nova comunidade”. De acordo com ele a comunidade do proletariado mundial, que comungava da mesma situação histórica. Daqueles que serviam para o enriquecimento dos seus senhores através do trabalho, mas que continuavam sempre pobres como vassalos modernos em uma dessas práticas históricas que sempre se repetem,

---

<sup>6</sup> ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Campinas: Papyrus, 1987. p. 54.

<sup>7</sup> SCHERER, James A *Evangelho, Igreja e Reino*. São Leopoldo: Sinodal, 1991. p. 19.

<sup>8</sup> James Scherer, como os evangelicais latino-americanos, prefere a denominação “mundo dos dois terços” em lugar de Terceiro Mundo.

mas com cores diferentes. Ele argumenta: “A consciência proletária tornou-se sabedora da brutal realidade desse crescente abismo que separa as nações pobres das nações ricas. As ricas ficam mais ricas e as pobres, mais pobres”<sup>9</sup>.

Os povos e grupos sociais, até então sujeitos aos mecanismos de dominação, não somente tornaram-se conscientes da situação a que estavam submetidos, mas resistiram à condição de reflexividade, ou seja, de inexistência como mero reflexo daqueles que detinham o poder político e econômico. Rubem Alves acrescenta à lista dos povos do que ele denomina de “Proletariado Mundial”, os grupos sociais que experienciavam a mesma condição em sociedades capitalistas como os negros e os estudantes dos países ricos<sup>10</sup>.

O empobrecimento é algo mais abrangente e danoso do que a ausência de recursos materiais, falta de acesso à educação e a sistemas de saúde. Ele desumaniza àquele que foi criado humano, ao impedi-lo de transformar o mundo e ser transformado por ele. Ao tirar dele o bem mais precioso que lhe foi concedido, a liberdade de viver. Da mesma forma, a ambição daqueles que dominam e empobrecem excede as riquezas, e se mostra ser um desejo de poder sobre o outro, sempre em função do bem-estar particular, movido pelo mais autêntico egoísmo.

Para Juan Luís Segundo a liberdade humana é dádiva divina e é natural ao ser humano. Deus o dotou de liberdade para criar, e isso o torna semelhante a Ele. O contrário à liberdade é o egoísmo, caracterizado pela lei do menor esforço. Conforme Segundo “O egoísmo não é um objeto possível da liberdade, mas sim o resultado de se abandonar a liberdade pela facilidade”<sup>11</sup>.

Tanto Rubem Alves quanto Luís Segundo fazem entender que o problema que serve de pano de fundo para a questão da dominação e empobrecimento dos povos do Terceiro Mundo é complexo. É o egoísmo humano, movido pela lei do menor esforço em relação ao amor, que domina, escraviza e mata aos seus semelhantes. Devido a isso, o processo de libertação também não é algo simples. Para Rubem Alves ele deve acontecer a partir de dentro da própria condição de oprimido: “O homem ainda oprimido começou a falar uma linguagem diferente. Uma linguagem própria, que indica ter ele emergido para a

---

<sup>9</sup> ALVES, Da Esperança, p. 49.

<sup>10</sup> Cf. *Ibidem*, p. 48.

<sup>11</sup> SEGUNDO, Juan Luís. A Graça de ser Livres. In: SOARES, Afonso Maria Ligório (Org.). *Juan Luís Segundo – Uma Teologia com Sabor de Vida*. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 86.

história”<sup>12</sup>. Segundo Leonardo Boff a libertação “veicula a emergência de uma nova consciência histórica, como maneira de compreender e de se situar face à totalidade da história”<sup>13</sup>. Não há libertação sem nova consciência e sem novos posicionamentos que geram novas linguagens.

Caberia à fé cristã, apropriando-se também da nova consciência histórica, assumir novas posições e ser tão livre a ponto de não somente não se permitir alimentar mecanismos de dominação, mas tornar-se caminho de libertação. Localizar-se no mundo dos oprimidos era fundamental para que ela pudesse corresponder à sua natureza evangélica e libertadora. Ao fazer isso, deu origem à Teologia do Terceiro Mundo.

Teologizar, de acordo com o pensamento de Luís Segundo, é criar que, por sua vez é possibilidade para gente livre. A teologia do Terceiro Mundo é fruto da liberdade. Liberdade de resistir, liberdade de pensar e de dizer o que se pensa. É teologia não-reflexiva e não-proletária. O reconhecimento dessa forma de teologia deu-se principalmente com a criação em 1976 da ASETT (EATWWOT- Ecumenical Association of Third World Theologians) - Associação Ecumênica de Teólogos de Terceiro Mundo.<sup>14</sup> É uma organização que permanece até hoje atuante e promove a discussão teológica sobre os problemas que afetam os países mais pobres.

A teologia do Terceiro Mundo diferencia-se das outras teologias contemporâneas em vários aspectos. Um dos principais diferenciais é não se ocupar prioritariamente em responder ao racionalismo moderno e seu problema com a religião ou a ausência dela. Religião, conforme Costas, não é problema para o Terceiro Mundo, mas integra seu modo de vida:

Por outro lado, uma característica subjacente à vida no Mundo dos Dois Terços é a abertura espiritual de sua gente. É raro encontrar nele atitude anti-religiosa tão comum em grupos pertencentes às sociedades européias e norte-americana desde o Iluminismo do século XVIII [...]. Dir-se-ia, em termos sociológicos e fenomenológicos que o Mundo dos Dois Terços é “zona de crentes”<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> ALVES, Da Esperança, p. 53.

<sup>13</sup> BOFF, Leonardo. *Teologia do Cativo e da Libertação*. São Paulo: Círculo do Livro, 1989. p. 13.

<sup>14</sup> Esta organização define-se da seguinte maneira em sua página eletrônica “A associação Ecumênica de Teólogos do terceiro mundo, conhecida como EATWOT é composta por homens e mulheres comprometidos com a promoção de novos modelos de teologia, que interpretam o evangelho de uma maneira mais significativa, e promovem o esforço para a libertação de povos do terceiro mundo. Disponível em: <<http://www.eatwot.org>>#. Acesso em 13 janeiro de 2008.

<sup>15</sup> COSTAS, A Vida no Espírito, p.52.

A teologia do mundo dos mais pobres ocupa-se muito mais em situar-se frente à realidade histórica concreta, dos sistemas de organização social e os mecanismos que afetam a dignidade humana, bem como em lhes responder por meio da fé. A preocupação fundamental desta nova teologia é com a realização da justiça no mundo.

É em razão disso que a teologia do Terceiro Mundo possui como tema comum que perpassa todas as suas vertentes, o preocupar-se com a transformação da realidade concreta. Para isto, ela se propôs ser palavra do agir solidário da fé, ao desejo de libertação daqueles que sofriam com a opressão. Revelou ser teologia recalcitrante e evangelicamente disposta à indignar-se frente à toda forma de desumanização.

O fato de a teologia do Terceiro Mundo ter nascido de um contexto sócio-histórico e cultural específico fez dela uma teologia contextual. Ela é composta por várias teologias que correspondem às situações sócio-políticas e culturais, de certa forma, distintas, mas que se identificam na experiência da dominação e opressão. Elas são como vários braços de um mesmo rio, por isso comungam no que se refere à organização metodológica e referencial teórico. Todas elas assumem a realidade histórica como o primeiro momento da tarefa teológica e este é seu diferencial mais radical. A realidade, ao ser devidamente compreendida com o auxílio das Ciências Sociais, será submetida ao julgamento das Escrituras e deverá resultar em práxis eclesial.

As principais teologias que formam a teologia do Terceiro Mundo são: Teologia Negra, Teologia Asiática, Teologia Africana e Teologia Latino-americana<sup>16</sup>. A Teologia Negra surgiu entre os negros localizados em sociedades segregacionistas<sup>17</sup>, em busca da libertação da opressão social e econômica causada pela discriminação racial. Conforme Pablo Richard, a teologia negra surgiu do direito do ser humano de pensar, que o opressor nega àqueles sobre os quais domina<sup>18</sup>. Nesse caso, a negação possuía como causa principal a “raça” à qual o dominado pertencia, que era considerada inferior nas sociedades segregacionistas. Este racismo provocava como consequência direta a discriminação social e religiosa. Além do comprometimento moral e teológico, a ação discriminatória alimentava um sistema de opressão econômico-social que causava o sofrimento das pessoas negras nessas sociedades, ainda que fossem nascidas nelas. O que distingue a Teologia Negra da Teologia Africana é

---

<sup>16</sup> Cf. GIBELLINI, op. cit., p. 447-448. – Gibellini menciona várias outras formas de teologia do Terceiro Mundo, como: teologia feminista, teologia negra-africana, teologias das minorias etc.

<sup>17</sup> Neste caso, principalmente, na América do Norte e África do Sul.

<sup>18</sup> Cf. RICHARD, Pablo. *A Igreja Latino-americana – entre o temor e a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 7.

que esta surgiu em relação ao colonialismo e seus efeitos deletérios para as populações africanas. A Teologia Negra é a reflexão teológica decorrente da luta de negros legitimamente norte-americanos ou sul-africanos contra o racismo que gerava dominação. No caso, principalmente, do negro norte-americano era aquele que vivia excluído de uma economia rica. Conforme Gibellini:

[...] teologia dos negros que vivem em estado de segregação e em situações de marginalização numa sociedade racista branca. Esta é uma realidade da cultura negra e das Igrejas negras nos Estados Unidos da América, com uma extensão tanto na área do Caribe como no Sul da África (existe, pois, uma linha da teologia africana que é teologia negra)<sup>19</sup>.

A Teologia Negra alcançou expressividade em todo o Ocidente, apresentou variações mais radicais, como a do seu principal teólogo James Cone, um dos principais e mais representativos teólogos negros. Cone foi autor da obra *Uma Teologia Negra de Libertação*, na qual se empenhou em reler a fé cristã à luz da causa da libertação negra. Também defendeu a compreensão de que Cristo é negro, portanto a Igreja deve ser negra com ele.

A Teologia Asiática é formada por algumas teologias de contextos específicos. As principais são: Teologia Dalit, na Índia, Teologia da Luta, nas Filipinas, a Teologia do Sofrimento de Deus, no Japão e Teologia Minjung (a teologia da massa do povo da Coreia do Sul). Evidenciou-se também pela luta em relação à libertação da dominação sócio-econômica e as suas implicações. Yong Bock Kim<sup>20</sup> é um dos principais pensadores da Teologia Minjung, considerada como uma forma de teologia da libertação. Mas, uma outra preocupação sobre esse processo de dominação é a sua repercussão na singular cultura asiática. Nesse caso, o impacto da colonização torna-se ainda mais cruel sobre uma nação quando afeta a compreensão de mundo, da qual decorre sua organização cultural. É relativa a tudo isso a luta pela libertação que encontrou, na Teologia Asiática, sua expressão cristã.

A Teologia Africana identificou-se também pela busca de libertação da dominação política, econômica e cultural a que estava submetida tanto a África quanto alguns países europeus (como a América do Norte) interessados nas riquezas naturais do continente. A forma de evangelização católica e protestante realizada na África serviu em vários momentos a esses interesses político-econômicos dos povos brancos. O cristianismo lá desenvolvido foi acusado muitas vezes de ser uma religião de brancos, portanto uma religião

---

<sup>19</sup> GIBELLINI, op. cit., p. 383.

<sup>20</sup> Kim Yong Bock é diretor do Instituto Cristão para o Estudo da Justiça e do Desenvolvimento em Seoul.

branca. Nesse caso, a luta por libertação envolve além da independência política, econômica e cultural, a construção de uma nova forma de cristianismo, o cristianismo africano. Ele, além de ser negro, é negro-africano como expressão da fé africana.

As teologias da libertação do terceiro mundo se mostram também como teologias que lutam pelo reconhecimento da alteridade das “raças” e dos povos. Isso não se deve à intenção de universalização de uma determinada cosmovisão, mas justamente contra isso, na defesa do direito de cada povo ser livre para organizar a vida, pensar e viver a fé e compartilhar de forma igualitária dos recursos do mundo pertencente a todos. Elas apresentam especificidades em seus contextos, mas possuem em comum a preocupação em lhes responder a partir da fé, para fins da sua transformação mediante a práxis eclesial.

A Teologia da Libertação Latino-americana comunga com essas características o que a constitui como uma teologia do Terceiro Mundo, no entanto, comprometida com a realidade sócio-histórica e cultural da América Latina. A Teologia da Libertação Latino-americana

### **1.3 A Teologia da Libertação Latino-americana**

É preciso distinguir entre teologias na América Latina e Teologia Latino-americana. Existem várias correntes teológicas expressivas que foram recebidas na América Latina, originárias principalmente da Europa e da América do Norte, tanto em círculos católicos como protestantes. Há, porém, uma forma de teologia peculiar à América Latina. Embora ela se localize entre as teologias do Terceiro Mundo, surgiu da realidade histórica especificamente latino-americana. Sua tarefa é ser a voz inteligível da fé em relação aos problemas do próprio contexto social, político, econômico, cultural e religioso da América Latina. Mas, ela é muito mais do que uma nova teologia, como afirmou Clodovis Boff, “é uma nova maneira de fazer teologia”<sup>21</sup>. A sua novidade é principalmente de ordem metodológica.

Orlando Costas comentou sobre essa nova forma de se fazer teologia, em referência ao que ele denomina de mundo dos dois terços<sup>22</sup>. Descreveu-a como uma teologia que surge da preocupação com o contexto, faz um percurso metodológico diferente das

<sup>21</sup> BOFF, Clodovis. *Teologia e Prática – Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 21.

<sup>22</sup> Orlando Costas, prefere trabalhar com a denominação de “Mundo dos Dois Terços”, que, para ele, se refere aos povos oprimidos da África, da Ásia e do Oriente Médio, do Pacífico, das Américas, inclusive a do Norte, a Central e a América do Sul, e também as Ilhas do Caribe, da Europa e da Austrália.

teologias modernas e contemporâneas predominantes e, por conseguinte, obtêm resultados diferentes<sup>23</sup>.

A TdL já se mostra diferente ao articular, para sua consecução, a fé a partir da realidade histórica. Outra novidade é o utilizar a mediação e o referencial teórico das Ciências Sociais nesta tarefa. Obviamente ela acolhe influências de outras teologias, principalmente européias, mas de forma crítica e na medida que contribuam para sua reflexão. Ela também não despreza os marcos estabelecidos pela tradição cristã em geral, afinal isso é legítimo no fazer teológico em geral. Porém, pode ser considerada autóctone por submeter essa tradição à experiência histórica latino-americana.

Esta nova forma de teologia teve início junto aos movimentos de base<sup>24</sup>, de resistência à dominação político-econômica e luta por libertação em solo latino-americano. É a teologia da nova consciência histórica dos pobres da América Latina. No entanto, não é exclusiva, pois se localiza também no universo teológico em geral, como forma de teologia que serve ao mundo e à sua transformação. O Pe. Libânio salientou:

Sua pretensão, como a de toda teologia, é ser universal e particular. Universal ao considerar totalidade da fé, vivida em qualquer parte do mundo. Particular porque dada situação – geográfica e histórica – faz que se perceba melhor determinado conteúdo da fé cristã como tal<sup>25</sup>.

A TdL evidenciou seu diferencial e da sua identidade ao se posicionar criticamente em relação ao imperialismo teológico que visava impor métodos e conteúdos, capazes de ser apropriados a contextos sócio-culturais de outros povos, mas não necessariamente ao contexto latino-americano. Ela nasceu da própria libertação. Libertação que, conforme Juan Luís Segundo, se dá em função de uma nova postura: a de ser sempre aberta e acolhedora da inquietação humana em sua liberdade de criar<sup>26</sup>. Sua natureza, além de ser da libertação, o que a remete para uma ação histórica, é ser também da liberdade, o que a localiza em uma condição ecológica, da condição humana no mundo. Esta característica pretende mantê-la sempre dinâmica e resiliente<sup>27</sup>, ou seja, aberta a se refazer-se e libertar-se em resposta às novas situações de sofrimento impostas pelo egoísmo humano.

---

<sup>23</sup> Cf. COSTAS, Orlando Henrique. *La Teología Evangelica en el Mundo de los dos Tercios*. Boletín Teológico. FTL. No. 28, 1987. p. 202.

<sup>24</sup> Refere-se aos movimentos populares, ou seja, a base da pirâmide do poder.

<sup>25</sup> LIBÂNIO, João Batista. *Gustavo Gutiérrez*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 12.

<sup>26</sup> Cf. SEGUNDO, A Graça de ser Livres, p. 85.

<sup>27</sup> Um termo da Física utilizado pela Ecologia para designar a capacidade da natureza de se refazer, se reconstituir após um processo de degradação. Neste caso, aplicado à Teologia da Libertação, refere-se à

O desenvolvimento histórico da TdL deu-se em quatro fases importantes de acordo com Leonardo e Clodovis Boff. A primeira eles denominam de fase de desbravamento – de surgimento do modo teológico, nas pessoas de Gustavo Gutiérrez, Juan Luís Segundo e Hugo Assmann do lado católico. Emílio Castro, Júlio Santa Ana, Rubem Alves e José Miguez Bonino se destacam-se no cenário protestante.

A segunda fase eles chamam de etapa de edificação – onde foram tratados, na perspectiva da libertação, os temas da cristologia, espiritualidade e da eclesiologia. Também despontaram nesta época outros teólogos que marcaram de forma indelével sua presença na TdL, entre eles: Enrique Dussel, João Batista Libânio, Frei Beto, Frei Carlos Mesters, José Conblin, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría e outros.

A terceira etapa foi a de embasamento. De acordo com Leonardo e Clodovis Boff a TdL necessitava de bases epistemológicas para a sua construção “Como armar coerentemente a argumentação partindo da experiência espiritual fundante, assumindo o momento do ver analítico, passando pelo julgar teológico, para chegar ao agir pastoral [...]”. De antemão, ela mostrou-se como uma forma de teologia que se ocupava prioritariamente com a situação concreta da América da Latina. Sua organização como saber teórico era em função da vida enquanto acontecimento sócio-histórico no mundo e de uma pastoral libertadora.

A quarta e última etapa foi a de sistematização. Eles a definem como o esforço de se “[...] reler todo o conteúdo essencial da revelação e da tradição para desentranhar destas fontes as dimensões sociais e libertadoras aí presentes”. Seria como empreender uma longa viagem de trem, partindo da estação da realidade histórica atual, passando pelas Escrituras e pela história do pensamento da fé, até a chegada ao ponto de partida. No entanto, essa viagem seria realizada com novos óculos, os óculos da situação histórica da América Latina. Foi nessa etapa que empreenderam a elaboração da coleção que seria composta por 55 volumes, intitulada de *Teologia da Libertação*<sup>28</sup>.

O Pe. Libânio, em uma análise posterior à dos irmãos Boff, portanto abarcando um período maior de tempo de existência da TdL, relacionou quatro fases em seu desenvolvimento. De acordo com ele, o primeiro momento foi o de identificação e aperfeiçoamento do método. Era preciso não somente saber como se faz teologia da

---

capacidade natural dela se refazer e reencontrar sua originalidade frente às tensões históricas. Isso deve fazer parte da sua própria natureza libertadora.

<sup>28</sup> BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como Fazer Teologia da Libertação*. 7. ed.. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 113-118.

libertação, mas como melhor se fazer teologia da libertação. A segunda fase foi o tratamento, a partir do método proposto, dos diversos temas fundamentais da teologia, e, com isso, o seu processo de maturação. Este foi o momento do fazer teológico propriamente dito. A terceira fase foi marcada pelo arrefecimento, na década de 90, das relações tanto de interesse como de oposição em relação a ela, devido às transformações políticas ocorridas no Ocidente<sup>29</sup>. Finalmente, a quarta e atual fase, é a retomada metodológica da problemática dos pobres, frente aos novos sistemas de opressão político-econômica, como o neoliberalismo que foi implantando em alguns países da América Latina<sup>30</sup>.

As duas descrições desenham uma linha histórica esclarecedora sobre o percurso feito pela TdL em seu desenvolvimento, e revelam o quanto ela é contextualizada. Ela nasceu, cresceu e amadureceu a partir do solo histórico latino-americano.

### 1.3.1 Origens históricas

Enrique Dussel, situa as origens mais remotas da Teologia da Libertação nos tempos da colonização ibérica da América Latina. Ele relata que Bartolomeu de las Casas e outros jesuítas, movidos pela fé missionária interpretaram como responsabilidade para si a defesa dos índios que estavam sendo escravizados pelos espanhóis. Advogaram, então, a causa indígena diante da coroa espanhola. A atuação de las Casas, principalmente literária, se revela como uma proto-teologia da libertação, pois ela julga, na perspectiva da fé, o tratamento que os indígenas recebiam.

Na experiência de las Casas a conversão aos índios se deu tanto pela percepção da realidade indígena, como pela leitura das Escrituras. Seus textos expressam uma forma de teologia da causa indígena. De acordo com Enrique Dussel:

Essa conversão profética, de um pensador que será depois tão prolífero em obras como profundamente prático em suas conclusões, poderia ser considerada como o nascimento da teologia da libertação latino-americana<sup>31</sup>.

A opressão na América Latina<sup>32</sup> é um problema histórico recorrente desde a invasão pelos povos ibéricos no século XVI, em busca das riquezas do “novo mundo”<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Nesse caso, Libânio menciona o surgimento de novas consciências, globalização, desmoronamento do socialismo real e a derrota do sandinismo na Nicarágua.

<sup>30</sup> LIBÂNIO, João Batista. Teologia da Libertação. In.: Instituto della Enciclopédia Italiana. *Atlante Storico Treccani*. Roma: Edit. Treccani, 2001.

<sup>31</sup> DUSSEL, Enrique. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 26.

<sup>32</sup> HOORNAERT, Eduardo. *História do Cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994. p.37. - Conforme Hoornaert, a América latina recebeu esse nome nas universidades francesas, na época de Napoleão, para diferenciar-se da América anglo-saxônica (no caso a América do Norte). Mas a forma como o

Vitimaram neste empreendimento os nativos da região: os povos indígenas, como posteriormente os negros africanos que serviram de mão de obra escrava para a realização da empresa colonizadora.

Desses dois povos foram subtraídas as forças físicas nas lavouras de cana-açúcar, no serviço doméstico e na extração de madeiras e minérios. A violência que no entanto trouxe conseqüências a longo prazo, foi a perda da liberdade de se organizarem e se expressarem como pessoas distintas dos senhores colonizadores. Hoonart adverte, todavia, que essa é uma história que eles podem contar melhor:

Eis a verdade: não existe por hora uma história da América Latina a partir dos povos indígenas. O desafio é duplo: de um lado, desvendar a enorme complexidade cultural do continente, e, do outro, repensar o indígena como sujeito de sua história<sup>34</sup>.

René Padilla também concorda com Hoonart e relaciona a essa história de colonização os atuais problemas econômicos da América Latina, sua crescente dívida externa e o preço que os mais pobres pagam por ela à antiga colonização, que serviu de ponto de partida para novos processos de dominação:

[...] a conquista espanhola e portuguesa, e a colonização subsequente, deixaram atrás de si uma herança de estruturas econômicas altamente dependentes da exportação de produtos agrícolas e de matéria prima condizente a enriquecer a uma elite privilegiada [...] A independência da Espanha e Portugal obtida pelos países da América Latina no século XIX deixou sem atingir as injustas estruturas sócio-econômicas dos tempos coloniais<sup>35</sup>.

A discussão em torno da histórica dominação da América Latina é pertinente pelo fato de se tratar de uma teologia contextual, como é o caso da TdL e mesmo da Teologia da Missão Integral que se analisará posteriormente. Os danos sociais, econômicos e culturais causados por tal condição são complexos demais para serem relevados. No caso do Brasil, como exemplo, o antropólogo Darcy Ribeiro apresenta várias das implicações decorrentes. Entre elas, ele afirma que a formação do povo brasileiro deu-se através da experiência da colonização branca e escravização indígena e africana, como já é de conhecimento comum. Deste encontro de povos originou-se um povo novo, uma etnia diferenciada, mestiçada e sincrética. A unificação nacional foi imposta mediante repressão política a partir de interesses

---

nome foi cunhado pressupõe a intenção de domínio político francês em contraposição a intenção inglesa de domínio da América como um todo.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>35</sup> PADILLA, René. La Misión Cristiana en las Américas: Una Perspectiva Latinoamericana. In: *Misión en el Camino: Ensayos en Homenaje a Orlando E. Costas*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992.

econômicos. A prática de orientar a vida do povo em função de interesses de alguns se revela como ação sempre presente na história do Brasil. Darcy Ribeiro destaca:

Essa unidade resultou de um processo continuado e violento de unificação política, logrado mediante um esforço deliberado de supressão de toda identidade étnica discrepante e de repressão e opressão de toda tendência virtualmente separatista. Inclusive de movimentos sociais que aspiravam fundamentalmente edificar uma sociedade mais aberta e solidária. A luta pela unificação potencializa e reforça, nessas condições, a repressão social e classista, castigando como separatistas movimentos que eram meramente republicanos ou antioligárquicos<sup>36</sup>.

Na América hispânica, as nações organizaram-se socialmente em multi-etnias sob regime político único, o que gerou, conforme Darcy Ribeiro, vários “conflitos interétnicos”<sup>37</sup>. É evidente que a política de opressão em função da unidade política e econômica foi comum à América Latina como um todo.

Tais políticas colonialistas não se deram sem resistência, e é nela que se encontra mais uma vez o germe da libertação. A história relata sobre diversas iniciativas de enfrentamento, na forma de lutas, fugas ou mesmo através de artifícios culturais. Estas manifestações foram tão reincidentes, que contribuíram para conformar o jeito de ser do povo latino-americano como um sobrevivente. Na maioria das vezes o caminho para a transformação da realidade é tão hermético, que se faz necessário abrir algumas “picadas” (pequenas estradas paralelas), ou seja, buscar uma forma de sobrevivência. Foi o caso do povo latino-americano, às vezes lutando, resistindo e outras vezes se conformando. Algumas vezes “dando jeito” para sobreviver.

Leonardo e Clodovis Boff vinculam o surgimento da Teologia da Libertação a tais antigos movimentos de reação em sua incidência histórica:

Na América Latina, onde nasceu a Teologia da Libertação, sempre houve, desde os primórdios da colonização ibérica, movimentos de libertação e de resistência. Indígenas, escravos e marginalizados resistiram contra a violência da dominação portuguesa e espanhola, criaram redutos de liberdade, como os quilombos e as reduções, encabeçaram movimentos de rebelião e de independência<sup>38</sup>.

O sistema histórico de dominação, denunciado pelas frentes libertárias do século XX, possui suas raízes mais remotas na colonização ibérica da América Latina. Há uma recorrente prática histórica de dominação da América Latina, causadora de danos

---

<sup>36</sup> RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro – A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 23.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>38</sup> BOFF, Como Fazer Teologia da Libertação, p. 18.

imensuráveis e duradouros na vida dos povos latino-americanos. Por outro lado, os movimentos de libertação surgiram deste mesmo contexto, demandados por eles. O vício da dominação imprimiu marcas na cultura latino-americana. Mas, a luta pela libertação não deixou menor impressão e também contribuiu para forjar o jeito de ser do povo latino-americano. Foi dela que nasceu a Teologia da Libertação.

### **1.3.2 O Surgimento da Teologia da Libertação - cenário sócio-histórico**

O cenário sócio-histórico da América Latina mais imediato ao surgimento da Teologia da Libertação latino-americana foi o da dependência econômica. Conforme os teóricos da chamada Teoria da Dependência<sup>39</sup>, ela foi causada pela política desenvolvimentista dos países ricos em relação aos países do Terceiro Mundo. As principais implicações foram a desigualdade sócio-econômica, que gerou uma significativa massa de empobrecidos ao lado de uma minoria de enriquecidos e a crescente dívida externa, que contribuiu para o aumento dos problemas sociais. Ela também causou a dependência cultural, em nome do avanço tecnológico e de mercado, e resultou no comprometimento vital da identidade dos povos por ela afetados.

Essa foi, sem dúvida, mais uma empresa do norte-atlântico sobre a América Latina. Tornou-se literalmente dependente do primeiro mundo nos vários aspectos da sua organização social. Recebeu entusiasticamente injeção de capital, mas tornou-se devedora. Exportou riqueza natural, matéria-prima: importou produtos manufaturados. Como consequência disto, enfraqueceu o mercado interno e fortaleceu o mercado estrangeiro. Não desenvolveu pesquisa e nem tecnologia, necessárias para a produção e teve que importar pensamento e técnica. A dominação gerou dependência em vários aspectos. Essa dependência tornou-se a porta para novos mecanismos de dominação e colonização, em um círculo vicioso comprometedor da vida na América Latina.

O tema da dependência relaciona-se diretamente ao problema que Celso Furtado, economista brasileiro e membro da Academia Brasileira de Letras, chama de “mito do desenvolvimento econômico”. Ele esclarece que o mito tem a função de orientar em um plano intuitivo a construção de uma visão do processo social. O mito a que ele se refere é a idéia de que o desenvolvimento econômico, experimentado pelos países ricos, seria universalizável. Tal idéia se deu em relação de continuidade com o conhecido “mito do progresso”, ideologia

---

<sup>39</sup> A situação de dependência econômica dos países pobres em relação aos países ricos foi apresentada pela chamada Teoria da Dependência, à qual estão relacionados os nomes de Fernando H. Cardoso, E. Falleto e Teotônio dos Santos.

iluminista que serviu de bases para a revolução industrial. O mito do desenvolvimento econômico possuía como meio necessário para sua realização a acumulação de capital, sem se considerar as devidas implicações para o plano social, cultural e do meio-ambiente<sup>40</sup>.

Gustavo Gutiérrez também tratou do tema da dependência, mas em relação com a Teologia da Libertação. Incisivamente ele afirmou: “Os subsídios ao desenvolvimento, intensos na América Latina na década de 1950, despertaram esperanças. Mas, deixando de atacar as raízes do mal, fracassaram, provocando confusão e frustração”<sup>41</sup>. A ideologia do desenvolvimento, conforme foi praticada, gerou um sistema progressivo de empobrecimento das massas, e a minoria rica que serviu a esse empreendimento foi a grande beneficiada. Ampliou-se com isto o abismo entre a minoria rica e a maioria pobre, consolidando um problema histórico da América Latina, a desigualdade social.

Para Gutiérrez, o problema em questão não era o desenvolvimento em si, mas a forma como ele foi idealizado e praticado sobre os países do terceiro mundo. Ele não brotou de dentro, a partir da experiência histórica desses povos. Foi, no entanto, imposto a eles em relação de continuidade com as políticas colonialistas e civilizatórias anteriores. O interesse principal se mostrou ser não os países pobres, mas os próprios países de onde essas políticas se originaram, ou seja, os países ricos. Elas serviram a interesses econômicos que se evidenciaram ao longo do processo histórico. É certo que, os povos latino-americanos e do Terceiro Mundo em geral, estão cada vez mais conscientes da situação de dependência em que foram envolvidos, salienta Gutiérrez. Essa consciência é que pode ser chamada de “a nova consciência histórica”:

Os países pobres têm cada vez mais consciência de que seu subdesenvolvimento é subproduto do desenvolvimento de outros países, devido ao tipo de relação mantido atualmente com eles. Neste caso, a relação evidente é de dependência econômica, portanto, também social, política e cultural<sup>42</sup>.

De acordo com o Pe. João Batista Libânio, o discurso desenvolvimentista não condizia com a realidade que gradativamente se configurava, de sérios problemas sociais. Também afirmou que ela gerou uma dependência econômica viciosa, responsável pelo desenho ainda mais drástico de miséria daquela grande maioria que já estava excluída nas bases da idéia de desenvolvimento:

---

<sup>40</sup> Cf. FURTADO, Celso. *O Mito do Desenvolvimento Econômico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p. 08.

<sup>41</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. 9. ed.. São Paulo: Loyola, 2.000. p. 81.

<sup>42</sup> *Ibidem*. p. 82.

O subdesenvolvimento não era, na verdade, uma fase prévia ao desenvolvimento e que seria superado com a introdução de capital, tecnologia e mercado [...]. A transfusão de sangue era abundante, mas produzia uma hemorragia perigosa. Portanto, trata-se de verdadeira dependência com tendência a crescer, de modo que os países ricos se desenvolviam ainda mais, e os periféricos cresciam, sim, mas em dependência, gerando além do mais no seu interior crescentes massas de marginalizados, voejando em torno de pequena camada de ricos<sup>43</sup>.

A Teologia da Libertação foi a resposta de segmentos da igreja à consciência de tal realidade. Conforme Boff, ela se deu através de “bispos, sacerdotes, religiosos e religiosas, leigos e leigas”<sup>44</sup> e se portou como reflexão solidária àqueles que lutavam por mudanças. Gente que correspondeu ao espírito latino-americano, conforme os movimentos históricos de resistência que os antecederam. A fé cristã, enfim, se tornava cúmplice das articulações diversas, contra a dominação e a dependência sócio-econômica, conhecidas como movimentos de base. Dentre esses movimentos estavam o MEB – Movimento de Educação de Base, a pedagogia da libertação de Paulo Freire, movimentos de juventude (JEC – Juventude Estudantil Católica, JOC – Juventude Operária Católica, JUC – Juventude Universitária Católica e FUMEC – Movimento Estudantil Cristão Protestante) e movimentos de camponeses.

Tais iniciativas ocuparam as linhas de frente da luta por libertação<sup>45</sup>. Libertação compreendida como rompimento da dependência sócio-econômica e em favor de políticas de desenvolvimento justas e igualitárias. O Pe. Libânio assim expressou o sentimento da época: “A palavra de ordem é, pois, não mais desenvolvimento dependente, mas ruptura com a dependência – libertação!”<sup>46</sup>.

Enrique Dussel ao traçar uma linha histórica da dominação na América Latina, relaciona a origem da miséria desses povos que ele chama “da periferia” à condição de dependência econômica dos países centrais. Para ele, a miséria é o problema fundamental que originou a Teologia da Libertação. As causas da miséria são objeto de preocupação da TdL e exatamente a sua razão de ser. Ele assevera a respeito:

É por isso que as causas originadoras da Teologia da Libertação seguirão vigorando até fins do século XX. A existência da causa fundamenta a necessidade da referida teologia – e sua existência não depende das críticas intra-eclesiais, da “moda” em seu exercício ou das variantes ou deformações que sofra: é um fato histórico e de resposta a realidades que nem os teólogos

---

<sup>43</sup> LIBÂNIO, *Teologia da Libertação – Roteiro Didático para um Estudo*. São Paulo: Loyola, 1987. p. 55.

<sup>44</sup> BOFF, *Como Fazer Teologia da Libertação*, p. 20.

<sup>45</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. *História da Igreja Latino-americana*. São Paulo: Paulus, 1989. p. 14-17.

<sup>46</sup> LIBÂNIO, *Teologia da Libertação – Roteiro Didático para um Estudo*, p. 55.

as inventam e nem podem ser suprimidas nas mesas dos burocratas eclesiásticos<sup>47</sup>.

O fato de que a TdL surge em relação à estes problemas sociais revela que o seu diferencial em relação a outras formas clássicas de teologia<sup>48</sup> é muito mais de ordem metodológica. Diferentemente, na TdL, a teologia se fez momento segundo em relação à práxis. A realidade histórica assumiu prioridade e se tornou elemento decisivo do fazer teológico e do método que ele utiliza. A pretensão era ser a resposta da fé ao sofrimento do povo que foi percebido e compreendido e, posteriormente, julgado pelas Escrituras.

A fé cristã que havia chegado à América Latina na esteira da empresa colonizadora, agora se libertava e se situava em seu ambiente próprio, em meio a dor e ao sofrimento. Poderia agora percorrer as vilas e aldeias, sentar-se nos barcos, nos montes ou sob os pés de manga junto aos trabalhadores, comer com os oprimidos da terra e ser evangelho encarnado na realidade humana.

Mas era preciso que essa nova vivência da fé se libertasse também do ranço histórico do velho discurso teológico que subjazia à ação dominadora sempre freqüente na América Latina. O messianismo de Portugal e Espanha nos tempos mais antigos e a ideologia norte-americana do Destino Manifesto em tempos mais recentes são evidências conclusivas disso. Em nome da fé cristã muitos povos foram invadidos, dominados, escravizados e dizimados. Culturas foram destruídas, inferiorizadas ou mesmo negadas em nome de outras culturas consideradas santas. A fé foi colocada claramente ao serviço dos sistemas de poder, e as teologias delas resultantes não eram menos subservientes. Agora a fé se colocava ao lado dos sem poder. Era preciso que a sua auto-reflexão correspondesse à sua nova natureza. Mudar de lado, neste caso, significaria mudar de modo de se fazer, porque tratava-se de um segmento social que percebia a realidade por outra ótica.

Uma nova mediação hermenêutica, que olhasse e interpretasse a realidade e a própria Escritura Sagrada por este novo foco, a partir daquele que foi oprimido e privado da sua liberdade humana, era condição necessária para a nova teologia. Se o que a suscitou foi a realidade social, seu foco era a camada majoritária da sociedade empobrecida e que sofria mais diretamente os danos da dominação, a mediação hermenêutica não poderia ser outra que não a área do conhecimento humano que se ocupava mais distintamente com essa realidade. É nesse sentido que as Ciências Sociais surgiram como mediação possível em todos os

---

<sup>47</sup> DUSSEL, História da Igreja Latino-americana, p. 60.

<sup>48</sup> A teologia clássica é entendida como aquela forma de teologia que parte de princípios ideais, dogmáticos e de caráter ético para mediação da compreensão da realidade.

momentos do fazer teológico da TdL. É assim que a TdL surge nesse cenário complexo do mundo, como um renovado cristianismo, que busca superar sua herança histórica.

Conforme O Pe. Libânio o nascimento formal da Teologia da Libertação pode ser relacionado à palestra de Gustavo Gutiérrez sobre o tema “Para uma teologia da libertação”, realizada em 1968, numa reunião de sacerdotes em Chimbote no Peru, um mês antes da II CELAM. Ele reitera “[...] pode ser considerada o nascimento do que, mais tarde, seria proclamado como a teologia da libertação”<sup>49</sup>. O momento posterior ao nascimento da Teologia da Libertação conforme as descrições das fases da TdL dos irmãos Boff e do Pe Libânio, foi de reflexão teórica e sistemática sobre ela mesma em busca da sua organização interna.

A obra que se tornou fundamental em tal esforço foi o livro de Gustavo Gutiérrez *Teologia da Libertação*, conforme comentário do Pe. Libânio:

O livro programático, mais estruturado, que se tornou o ponto de referência necessário para o futuro, foi publicado em 1971 sob o título *Teologia da Libertação*. Nele, Gutiérrez desenvolve os elementos fundamentais de sua metodologia<sup>50</sup>.

O livro de Gutiérrez, marco fundamental para a TdL, foi publicado logo após a Conferência Geral do Episcopado Latino-americano realizada em Medellín, Colômbia. Enrique Dussel cita outras obras que antecederam a essa e foram basilares na concepção da TdL, tais como: *Función de la Iglesia em la realidad Rioplatense*, de Juan Luís Segundo; *Teologia de la Liberación. Una evaluación prospectiva*, de Hugo Assman<sup>51</sup>, e vários artigos e folhetos.

Batista Mondim, no entanto, faz menção ao teólogo da revolução Richard Schull e os teólogos Jose Comblin e Rubem Alves com sua obra *Da Esperança*, como precursores da TdL, e Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann como seus fundadores<sup>52</sup>. É evidente a ampla participação de teólogos latino-americanos na formulação e organização da TdL. Conforme Orlando Costas, desde o seu início ela apresentou inclusive uma vertente ecumênica<sup>53</sup>, que possibilitou notadamente a participação de inúmeros teólogos e organizações protestantes, a partir da sua própria confessionalidade.

---

<sup>49</sup> LIBÂNIO, Gustavo Gutiérrez, p. 11.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>51</sup> Cf. DUSSEL, Teologia da Libertação, p.55.

<sup>52</sup> Cf. MONDIN, Battista. *Os Teólogos da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980.

<sup>53</sup> COSTAS, Orlando. Teólogo en la Encrucijada. In: Padilla, C. René (Org.). *Hacia una Teología Evangélica Latinoamericana*. Miami: Caribe, 1984. p. 31.

Gustavo Gutiérrez, em sua obra que definidora do surgimento formal da TdL, esclareceu que a teologia emergente do contexto latino-americano se construía sobre as bases de uma nova eclesiologia. Ela trouxe consigo o desafio da superação histórica da antiga idéia de cristandade. Para tal, se impunha como condição necessária à compreensão de uma igreja libertadora, comprometida com a transformação da realidade, mas a partir de um novo plano, o daqueles que não possuíam vez nem voz na organização do mundo. Essa nova igreja seria a protagonista também de uma nova relação entre a fé e a realidade social da América Latina, cujo ponto de partida é a perspectiva da sua práxis missionária e pastoral <sup>54</sup>.

Já a II CELAM – Conferência Episcopal Latino-americana, realizada em Medellín em 1969, visava conforme Enrique Dussel: “a interpretação do Vaticano à luz da realidade latino-americana”<sup>55</sup>. Ela acolheu a idéia da libertação como um caminho possível para se fazer teologia ao definir o pobre como lugar preferencial, a partir do qual e para o qual se daria o esforço teológico. Assim, o pobre tornou-se muito mais do que o alvo de interesse da TdL, mas o lugar a partir do qual ela se propôs a se fazer. Dussel ainda reforça afirmando que Medellín foi o ponto de partida para a atuação da Igreja em favor da “libertação humana”<sup>56</sup>, bem como do despertar de religiosos, sacerdotes e mesmo de bispos para a responsabilidade política.

Tanto a obra de Gutiérrez “Teologia da Libertação”, como a II CELAM marcaram o nascimento da Teologia da Libertação Latino-americana, e os primeiros esforços de sistematização teológica.

O tempo que a Teologia da Libertação Latino-americana, passou pelo que Leonardo Boff chamou de “Cativo”<sup>57</sup>, refere-se à condição de suspeição atribuída à ela no período de domínio militar na América Latina e implantação do regime de Segurança Nacional, que visava ao estabelecimento da ordem e do bem-estar do sistema político vigente na época. Nesse período ela sofreu vários ataques, até mesmo dos sistemas internos das instituições cristãs<sup>58</sup>, que ou se aliaram ou se intimidaram frente à força opressora do militarismo, a serviço das políticas norte-americanas para enfraquecimento do socialismo.

---

<sup>54</sup> Cf. GUTIÉRREZ, Teologia da Libertação, p.110.

<sup>55</sup> DUSSEL, Enrique. La iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla (1968-1979). In: Equipo Seladoc, *Panorama de la Teología Latinoamericana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981. p. 17.

<sup>56</sup> DUSSEL, Teologia da Libertação, p. 55.

<sup>57</sup> Cf. BOFF, Teologia do Cativo e da Libertação.

<sup>58</sup> Cf. ALVES, Da Esperança. - Na introdução dessa obra ele relata sobre sua experiência de perseguição e exílio, causadas pela delação de seu envolvimento teológico com as questões sociais, por parte de segmentos do protestantismo histórico do qual fazia parte. Cf. DUSSEL, Teologia da Libertação, p. 79. - Também comenta sobre os ataques sofridos pela TdL “[...]a partir da própria Roma[...]”.

Mas, essa condição histórica pareceu contribuir para que ela se fizesse ainda mais concretamente solidária aos oprimidos com os quais lutava. A repressão reforçou seu caráter encarnacional e mais uma vez ela se localizou ao lado dos que sofriam.

Leonardo Boff descreve esse momento como de manifestação predominantemente popular, de base:

Encarnou-se num nível bem popular, no meio de gente secularmente pisada ou oprimida pelos mais fortes. Esta libertação se faz com inspiração nitidamente evangélica... São as comunidades eclesiais de base, grupos de bairro, movimentos de jovens. Ensaia-se uma libertação muito humilde, porém efetiva, porque se mudam as atitudes, a práxis de vida, as relações de sociabilidade e o projeto de fundo da sociedade e também da Igreja institucional<sup>59</sup>.

Esta foi a época de realização da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, na cidade de Puebla, México, em 1974. Ela se deu em pleno regime de Segurança Nacional, e procurou manter o ambiente de não confrontação das forças políticas e militares dominantes. Embora nela se tratou dos problemas sociais da América Latina em vista da evangelização, não o fizeram com a liberdade que experimentaram em Medellín. Dussel comentou criticamente a respeito de Puebla “[...] não contará com nenhum dos teólogos da libertação”<sup>60</sup>. Somente esse fato é suficiente para comunicar a idéia da delicadeza do momento e o clima de preocupação em torno da TdL.

No protestantismo destaca-se a criação em 1960 do ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina, que surgiu de um movimento iniciado em 1950 para a realização de estudos sobre a missão da igreja na América Latina em vista dos seus problemas sociais. Em seu desenvolvimento ISAL identificou-se claramente com a teologia da libertação e assumiu como foco principal em suas discussões a questão sócio-política da América Latina. Como comentou o prof. Carlos Caldas, o ISAL “...pavimentou o caminho para um discurso teológico libertacionista”<sup>61</sup>. Orlando Costas também comentou sobre a linha libertacionista adotada pelo ISAL, esclarecendo que muitos dos projetos teológicos e ações do movimento deveriam ser questionados, de um ponto de vista evangélico. Mas que não se poderia desmerecer a importância e a legitimidade do projeto isalino. Ainda salienta citando René

---

<sup>59</sup> BOFF, Teologia do Cativo e da Libertação, p. 10.

<sup>60</sup> DUSSEL, Teologia da Libertação, p. 80.

<sup>61</sup> CALDAS, Carlos. *Orlando Costas*. São Paulo: Vida, 2007. p. 88.

Padilla “como um esforço por assumir a situação do povo latino-americano e teologizar a partir dessa situação”<sup>62</sup>.

### 1.3.3 A atualidade da TdL

A TdL, se localizada exclusivamente em função dos problemas sócio-econômicos da América Latina de meados do século XX, perde sua atualidade, pois esses problemas assumiram novas formas e contornos, com implicações ainda muito mais complexas. Mas, mesmo sendo uma teologia contextualizada, seu método permite a constante ambientação histórica. Isto se deve ao fato de ela visar à luta contra as formas de dominação que comprometem a liberdade humana e, neste sentido, a teologia contextualizada sempre será relevante e profeticamente atuante.

O desafio da nova fase da TdL é evidenciar cada vez mais sua atualidade e relevância frente à essas novas formas de dominação e opressão, talvez ainda mais sutis do que aquelas que, de certa forma, lhe deram origem. No entanto, exatamente por isso ela revela sua importância e do seu método, que também tem sido atualizado em resposta aos desafios contemporâneos<sup>63</sup>. É devido a isto que, conforme Libânio, ela acrescenta ao conjunto das suas preocupações o problema global com o ecossistema em diálogo com as chamadas ciências da Terra. No entanto, a partir do seu lugar teológico, o pobre, que passa a ser compreendido também no contexto do problema ecológico. O planeta e o pobre são solidários, pois ambos foram empobrecidos, até mesmo dos seus recursos vitais em prol do benefício de uma minoria.

### 1.3.4 Aproximações ao Método da Teologia da Libertação

A análise metodológica da TdL passa por sua origem e desenvolvimento histórico, que se referem ao aspecto da contextualidade como característica fundamental no seu modo de se fazer. É preciso considerar que ela se constrói na forma do círculo hermenêutico e se organiza de modo a ser pensamento sempre crítico tanto da realidade social, quanto do pensamento e da práxis da fé. É em vista disto que ela define como ponto de partida a realidade sócio-histórica, percebida a partir dos pobres, com o auxílio das Ciências Sociais. É

---

<sup>62</sup> COSTAS, Orlando. *El protestantismo en América Latina hoy*. Costa Rica: Publicaciones INDEF, 1975. p.43.

<sup>63</sup> Cf. LIBÂNIO, Teologia da Libertação, p. 4 - Ele comenta que a TdL teve que adaptar vários pontos do seu método, o que se compreende ser condição necessária para sua atualidade como teologia crítica da história. No entanto, é justamente o seu próprio método que lhe permite essa revisão, pois parte conforme Juan Luís Segundo, da “libertação da teologia”. Neste caso, ela se mostra como profeta de si mesma e promove sua auto-libertação, não permitindo o seu assentamento dogmático, mas mantendo-a como afirmou o próprio Libânio, como “um espírito, um movimento que carrega intuições fundamentais”.

nestes aspectos que a TdL demarca a sua natureza autóctone. O método pelo qual ela se faz é o seu maior diferencial em relação às outras formas de teologias. Esta é a novidade definidora de todos os outros aspectos que, devido a isto, também serão diferenciados, ou seja, que a conduzem a resultados também diferentes. O Pe. Libânio faz a seguinte descrição sobre esse assunto:

A novidade específica da TdL está no único ato produtivo teológico de uma dupla percepção: nova compreensão da Palavra (que não teria sido possível sem o impacto da realidade cientificamente analisada) e nova percepção da realidade (que não seria possível sem a Palavra iluminadora de Deus) [...]. Talvez ainda o mais exatamente, o específico da TdL consiste na articulação de três elementos: realidade analisada por instrumentos sociais, a Revelação e a práxis<sup>64</sup>.

De um modo geral, a base sobre a qual o método da TdL se constrói é o tripé: *Ver*, *Julgar* e *Agir*, utilizado pela Ação Católica e o Movimento de Educação de Base em sua elaboração e ações libertárias<sup>65</sup>. Este método foi assumido pela TdL como sua maneira de fazer teologia e como mais um ponto em comum com os movimentos de base em sua crítica social. O *Ver*, *Julgar* e *Agir* estão presentes na estrutura das diversas variantes do método da Teologia da Libertação.

Clodovis Boff, em sua tese doutoral intitulada “Teologia do Político e suas Mediações”, publicada em 1978, descreve a teoria do método da TdL. Conforme ele, a obra visava servir àqueles que escreviam sobre o assunto<sup>66</sup>. O Pe. Taborda relaciona o método apresentado por ele como um dos modelos de Teologia da Libertação. Neste caso, a variação apresenta-se na ênfase em relação ao político e nas mediações que a TdL assumiu em sua elaboração. Ela constitui-se nesse modelo como uma forma de teologia sócio-política e possui na práxis histórica seus principais momentos, conforme o Pe Taborda: “A Teologia se apresenta assim nesse método como reflexão da fé a respeito da prática que parte da prática e leva à prática. Neste sentido é o momento teórico da práxis histórica que o cristão procura realizar “no Senhor”<sup>67</sup>.

No caso do modelo descrito por Clodovis Boff, o *Ver* realiza-se através da Mediação Sócio-analítica, para fins de compreensão da estrutura social, dos sistemas políticos por ela gerados, bem como do seu poder de comprometimento da vida. Para isto ela se utiliza

---

<sup>64</sup> LIBÂNIO, Teologia da Libertação – Um Roteiro Didático para o Estudo, p. 219.

<sup>65</sup> Ibidem, p. 76 e 77.

<sup>66</sup> BOFF, Clodovis. Como vejo a Teologia Latino-americana trinta anos depois. In SUSIN Luís Carlos. *O Mar se Abriu*. Porto Alegre: Soter, São Paulo: Loyola, 2000. p. 81.(Org.).

<sup>67</sup> TABORDA, Francisco. Métodos Teológicos na América Latina. In.: *Perspectiva Teológica*, n.19, p. 299, 1987.

instrumentalmente do marxismo, mas como o próprio Boff afirma “sempre a partir e em função dos pobres”<sup>68</sup>. Este primeiro momento refere-se ao olhar interpretativo da realidade social, não somente a partir dela, mas de dentro dela. De acordo com ele “[...] a operação teórica não é realmente possível senão articulada sobre um espaço social determinado”<sup>69</sup>. Esta tarefa se cumpre com a mediação das Ciências Sociais, tendo em vista que o contexto a partir e para o qual se pretende teologizar não é meramente existencial, senão social, de organização política e econômica que afetam toda realidade humana.

Clodovis e Leonardo Boff, afirmam:

Por isso, conhecer o mundo real do oprimido faz parte (material) do processo teológico global. É um momento ou mediação indispensável, ainda que insuficiente, para um entendimento ulterior e mais profundo, que é o próprio saber da fé<sup>70</sup>.

A mediação sócio-analítica permite ao teólogo o conhecimento apurado da realidade de opressão sócio-econômica que envolve seu *lôcus* teológico, ou seja, aquele que sofre a dominação e o contexto do qual ele faz parte. Trata-se de um *Ver* hermenêutico, para se compreender essa opressão a partir da sua infra-estrutura. Será, então, a partir dessa realidade, seus problemas e poder de afecção que se entenderá os outros aspectos da vida no mundo.

Tal exigência se faz tanto para o conhecimento teórico dessa realidade e sua problematização como para o envolvimento efetivo com ela. Em Juan Luís Segundo este processo é concebido na forma do círculo hermenêutico, que pode ser recebido como outra variante do método da TdL.

O Pe Taborda, ao descrevê-lo, afirma que ele possui como ponto de partida o compromisso com a transformação do mundo e a sua humanização. Luís Segundo assegura que Deus fez a criação incompleta para que o ser humano, em sua liberdade e por amor, pudesse atuar criativamente nela. Ele argumenta:

Por um lado como filho de Deus e criador secundário do universo, o ser humano tende para Deus na medida que ama e constrói, no que seria um mundo incompleto e doloroso, um mundo fraterno, solidário e com a responsabilidade de desterrar a dor e a desumanidade da vida de todos os irmãos<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> BOFF, Como Fazer Teologia da Libertação, p. 50.

<sup>69</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>71</sup> SEGUNDO, A Graça de ser Livres, p. 87.

Rubem Alves, tido como precursor da TdL na vertente protestante, também comenta sobre essa relação ser humano-mundo quando diz que o responder ao mundo e transformá-lo faz parte da liberdade humana:

O homem responde porque descobre o seu mundo como se fosse uma mensagem a ele endereçada, como um horizonte em direção ao qual pode se projetar. E ao responder, o mundo torna-se diferente: torna-se histórico. Deixa de ser a isolada esfera da natureza, adquirindo a marca da liberdade. E, precisamente nesse mesmo ato, o homem se faz histórico; histórico porque tornou-se diferente. Após a sua resposta, o ser humano já não é mais o mesmo de antes. Na esfera da história tanto o homem quanto o mundo permanecem inconclusos, pois as relações possíveis entre eles jamais se exaurem<sup>72</sup>.

Homem e mundo são livres na medida em que interagem e se transformam. Por outro lado, infere-se que quando o ser humano é impedido de responder ao mundo, ele é impedido de fazer história e de participar da transformação da sua realidade. Há, portanto, algo de muito perverso nisto, pois resulta no comprometimento vital da natureza humana das pessoas. Em Juan Luís Segundo a Teologia ideologizada, modalista<sup>73</sup>, que concebe um Deus imutável, serviu para este fim, pois tolhe o ser humano de sua atuação histórica. Afonso Murad, em sua análise da teologia de Juan Luís Segundo realizada por ele, comenta:

O Deus-natureza do modalismo é uma das grandes fontes da escravidão e da alienação humanas. O modalismo nega o acesso histórico ao conhecimento da pessoa – tanto divina, como humana – e elimina o valor da liberdade [...] A redução racionalista de Deus descaracteriza a liberdade humana. E sem liberdade, não há pessoa nem história<sup>74</sup>.

De acordo com Juan Luís Segundo, é necessário que a teologia conforme ela se apresenta, seja colocada sob suspeita, e seja desideologizada, conforme Luís Segundo. É preciso distinguir os condicionamentos ideológicos aos quais a teologia está submetida e libertá-la para que se faça de fato pensamento da fé, em liberdade, a fim de que se possa comunicar a idéia do Deus que interage com o mundo criado por Ele, e com o ser humano que é chamado por Ele a participar desta tarefa. No caso de Clodovis Boff, a compreensão de mundo se refere mais precisamente a sua organização sócio-econômica, em função da liberdade humana, que em seu caso, passa pela via do político.

---

<sup>72</sup> ALVES, Da Esperança, p. 45.

<sup>73</sup> Cf. KEELEY, Robin. *Fundamentos da Fé Cristã*. São Paulo: Vida, 2000. p. 114. - Modalismo se refere à heresia que surgiu no terceiro século com a afirmação de que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são apenas maneiras diferentes de Deus se mostrar à humanidade na história da revelação. Elas são “maneiras de revelação”, mas, na essência do seu Ser, Deus é simplesmente um.

<sup>74</sup> MURAD, Afonso. *Este Cristianismo Inquieto*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 27.

Conforme o Pe Taborda a desideologização da teologia se constitui no segundo ponto do círculo hermenêutico: a suspeita ideológica sobre a própria teologia, em nome do compromisso com a fé, a fim de que ela possa ser livre para libertar.

No terceiro ponto pede-se uma nova hermenêutica da fé que, de acordo com Boff, “[...] responda às questões postas no primeiro momento e leve em consideração os mecanismos ideológicos descobertos no segundo, para desterrá-los da Teologia”. A libertação da teologia passa por assumir novos caminhos para a interpretação da fé, que sejam críticos em relação aos vícios históricos, a fim de que ela também seja libertadora. É nesse momento que se processa a releitura das Escrituras Sagradas, a partir da perspectiva do pobre e sua libertação, também mediada pelas Ciências Sociais. Os modos hermenêuticos tradicionais e suas mediações também são colocados sob suspeita, pois serviam à teologia tradicional. Uma nova maneira de fazer teologia requer necessariamente uma nova maneira de interpretar a Bíblia, a fim de que ela sirva de fundamento da fé da renovada teologia.

No método apresentado por Clodovis Boff, este momento refere-se ao *Julgar*. Nesta tarefa contará com a realidade histórica como lugar hermenêutico para a compreensão da Revelação. Este momento da mediação hermenêutica constitui-se como o momento teológico, propriamente dito. Ele requererá a ajuda das ciências sociais para a compreensão do texto bíblico e a realidade sócio-histórica que o cerca. O Pe. Taborda descreve-o do seguinte modo “[...] aqui se trata do modo de apropriar-se do dado fornecido pelas Ciências do Social, de maneira a transformá-lo em Teologia”<sup>75</sup>. A Teologia se faz quando se submete à revelação o dado concreto da realidade social. Fundamental aqui é a compreensão de revelação, que de acordo com o Pe. Libânio, é algo dinâmico e tem a ver com Deus e sua ação salvadora no mundo, que se manifesta pelas vias da libertação e que é acolhida pela igreja em sua história.

Ele ainda comenta sobre a importância da Revelação:

Fora de Deus, fora do plano da fé, fora do projeto salvífico de Deus, não há teologia. E fora da profunda articulação dessa realidade divina com as malhas confusas da história de opressão e libertação, não há Teologia da Libertação<sup>76</sup>.

Mas não há como tratar de revelação, no contexto da TdL, sem considerar também Juan Luís Segundo, que conforme comentado por Afonso Murad, apresenta um conceito de revelação inter-ativa com o ser humano e sua realidade histórica. Segundo Murad essa revelação, ela visa transformar as pessoas e orientar a vida no mundo, mas no próprio mundo

---

<sup>75</sup> Ibidem, p. 298.

<sup>76</sup> LIBÂNIO, Teologia da Libertação – Um Roteiro Didático para o Estudo, p. 230.

e história, afinal, ela foi encarnada nessa realidade e se tornou comunicação de Deus dentro da realidade humana<sup>77</sup>.

A revelação, apreendida por uma nova hermenêutica, é que promoverá a libertação ao interagir com o ser humano em sua situação concreta, e que julgará o dado da realidade social possibilitado pelas Ciências Sociais. Ao fazer isto, resultará em nova compreensão da fé, portanto, em nova teologia. A nova teologia possui como ponto de partida a percepção científica e concreta da realidade social e seus problemas, que julgada pela revelação que se submete a uma nova hermenêutica; deve gerar ação que transforma essa mesma realidade, como parte integrante do seu labor. Ela será geradora de uma nova práxis.

Em relação ao quarto ponto do círculo hermenêutico, o Pe. Tabora descreve como sendo “[...] a nova interpretação da fé frente às novas perguntas que a realidade e o contexto suscitam”<sup>78</sup>. Trata-se do resultado do processo teológico, gerador de uma práxis eclesial libertadora. Este não é o momento derradeiro, pois teologia da libertação é teologia sempre aberta a se refazer. Este ponto remeterá novamente para o primeiro onde o processo se renova. É o modo teológico de Juan Luís Segundo, que se mostra como uma variação possível e enriquecedora do método da TdL.

Mas, por ser teologia, a ação transformadora deve se dar a partir da comunidade teologal, a comunidade da fé, como sua intervenção evangelizadora<sup>79</sup>. Daí a importância da afirmação de Gustavo Gutiérrez, de que a nova teologia que despontava na América Latina possuía como bases em sua construção uma nova eclesiologia. A evangelização não poderá mais ser em função da dominação, mas da libertação. Para que isto seja possível é preciso que a igreja se perceba como comunidade de libertação, que possui como missão gerar a vida e humanizar o mundo em sua ação histórica. Nesta tarefa, a teologia libertadora funcionará como conteúdo e motor fundamental da nova práxis evangelizadora.

Esse momento da TdL é tratado por Clodovis Boff na seção chamada por ele de “Dialética Teoria-Práxis”. Ele inicia afirmando que todo teólogo, tradicional ou progressista, é situado socialmente e, de certa forma e por conseguinte, envolvido com um determinado projeto político social. No entanto, é necessário distinguir prática teórica, que se localiza mais

---

<sup>77</sup> Cf. MURAD, Este Cristianismo Inquieto, p.19.

<sup>78</sup> TABORDA, Métodos Teológicos na América Latina, p. 294-295. - Descreve esse modelo teológico como sendo o utilizado por Juan Luís Segundo, em sua análise dos modelos teológicos variantes dentro da TdL.

<sup>79</sup> Cf. GALILEA, Segundo. *Responsabilidade Missionária da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1983. p.5. - Galilea comenta que essa foi a opção de Puebla, a evangelização. Compreendida na perspectiva da ação histórica e libertadora e como tarefa missionária da igreja.

no campo do cognitivo e, conforme o Pe. Libânio, dispõe de certa autonomia devido ao seu caráter científico; e prática política, que faz parte do campo do engajamento, embora afete a teologia na pessoa do teólogo e do seu envolvimento social. A teologia é uma prática teórica e demarcada politicamente, pois nasce em um determinado contexto. Tal fato conduz o teólogo para o envolvimento consciente político e social, que afeta diretamente sua produção teórica e estabelece a relação dialética entre teoria e práxis, reflexão da fé e realidade social<sup>80</sup>.

O *Agir*, nesse caso, não pode ser compreendido como um momento de desfecho na linearidade de um processo, mas como dinâmica circular que surge como resultado e como resultante da teologia. Ao mesmo tempo em que a teologia libertadora gera uma práxis libertadora, produz nova reflexão da fé orientada por sua própria experiência histórica.

Retorna-se, assim, ao círculo hermenêutico, e se conclui que, na realidade, as possíveis variantes do método da TdL são somente partes de um mesmo percurso, enriquecido pela elaboração criativa dos seus caminhantes.

### **1.3.5 A importância da TdL para a Teologia da Missão Integral**

A Teologia da Missão Integral é uma teologia distinta da Teologia da Libertação. Ela se organiza a partir de uma tradição cristã diferente, portanto, possui também um outro percurso histórico. Porém, ela possui alguns aspectos em comum com a TdL. O principal deles é o convulsionado contexto sócio-histórico da América Latina. As duas compartilham da mesma situação histórica e são originadas nela; também possuem representações contextualizadas no terceiro mundo e visam à transformação da realidade sócio-cultural a partir de uma nova práxis eclesial.

Há que se reconhecer, todavia, que a TdL assumiu muito maior expressividade e organização interna. Seus profetas foram muito mais numerosos e o alcance muito mais abrangente. A Teologia da Missão é teologia de minoria, mas não menos importante como compreensão da fé a partir da América Latina, principalmente diante do esforço ecumênico contemporâneo.

A TdL tem sido muito importante para a Teologia da Missão, o que se evidencia no uso bibliográfico que os teólogos da missão fizeram dos teólogos da libertação, principalmente de Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff. Um exemplo disto, entre vários outros,

---

<sup>80</sup> Cf. BOFF, Clodovis, Teologia e Prática, p. 334.

é a influência que Orlando Costas recebeu dos escritos de Segundo Galiléa em sua elaboração sobre a pastoral. A esse respeito ele afirmou:

Inspirado na obra de Emilio Castro, *Hacia una pastoral latinoamericana*, e nos escritos do pastoralista católico, Segundo Galilea, proponho uma pastoral social, que tome a sério o caráter pastoral da igreja, a situação concreta dos povos latino-americanos, a herança da Reforma do século XVI e a tradição evangélica latinoamericana<sup>81</sup>.

Cabe agora refletir sobre a natureza latino-americana da Teologia Evangélica da Missão, conhecida também como Missão Integral da Igreja. É fato de que ela se situa no mesmo contexto sócio-político e econômico da TdL. Há, porém, necessidade da análise crítica do outro contexto do qual ela é integrante: o evangelicalismo latino-americano. Faz-se necessária também a análise do método pelo qual ela se constrói, que difere do método da TdL. Mas, para essa análise precisa-se de uma revisão histórica do contexto sócio-ecclesial do qual ela se originou, tarefa a realizar-se no próximo capítulo dessa pesquisa com ajuda principalmente, dos teólogos da missão, em especial do Pr. Orlando E. Costas.

### **1.3.6 A Influência da TdL na Teologia de Orlando Costas**

Orlando Costas, como se verificará em sua breve biografia, não foi menos afetado pela TdL. Sua famosa posição “na encruzilhada” permitiu-lhe dialogar amplamente com outras correntes teológicas, especialmente aquelas que compartilhavam do seu compromisso com a América Latina e com os empobrecidos do mundo.

Costas, ao longo da sua produção teológica, dialogou com diversos teólogos da libertação, o que se comprova na bibliografia de suas obras onde se encontra os nomes de: Gustavo Gutiérrez, Clodovis Boff, Leonardo Boff, Juan Luís Segundo, Segundo Galilea, Jose Conblin, Jon Sobrino, João Batista Libânio e os protestantes Jose Miguez Bonino e Emilio Castro.

Costas tanto reconheceu a TdL quanto considerou sua novidade e importância como uma teologia profética em relação à teologia em geral. Sobre isto ele comentou:

Graças a várias editoras progressistas, organizações ecumênicas como o Concílio Mundial de Igrejas e vários teólogos e missiólogos ocidentais sensíveis, essas teologias emergentes têm começado a causar impacto em círculos teológicos tradicionais; embora, deva-se admitir, muitos teólogos e instituições ainda persistam no provincianismo e no chauvinismo ocidental, recusando-se a reconhecer a novidade e a criatividade de seus colegas do Terceiro Mundo, ou a perspectiva libertadora do pensamento teológico do

---

<sup>81</sup> COSTAS, Teólogo de la Encrucijada, p. 28.

Terceiro Mundo e seu significado profético para a teologia em geral e para a missão da Igreja em particular<sup>82</sup>.

A Teologia de Orlando Costas é conhecida como Teologia da Evangelização Contextual. Ela integra a Teologia da Missão Integral, como sua própria teologia da evangelização. A Teologia da Missão Integral é a reflexão da fé missionária evangélica a partir da situação concreta da América Latina. Ela pretende ser uma nova abordagem da ação missionária da igreja no mundo, na perspectiva da contextualidade e da integralidade. Sua procedência relaciona-se aos movimentos evangélicos latino-americanos de missão que, por sua vez, estão relacionados ao movimento evangélico de missão mundial. É em vista disto que este será o assunto do próximo capítulo, uma análise do movimento latino-americano de missão, a fim de se verificar a contextualidade desta nova teologia da missão, aspecto pelo qual ela se identifica com a Teologia da Libertação.

#### **1.4 Considerações Finais**

A Teologia da Libertação germinou no solo latino-americano fertilizado pela experiência histórica de dominação e opressão do seu povo. Seu nascimento foi no século XX, na década de 60. Ela projetou-se principalmente a partir da II CELAM, em Medellín e da obra inaugural *Teologia da Libertação* de Gustavo Gutiérrez. Vários teólogos da libertação empreenderam o tratamento dos mais diversos temas da fé cristã na perspectiva libertadora.

A TdL ocupa hoje um lugar próprio no universo teológico e, com ela, a América Latina emerge neste mesmo cenário agora como agente do fazer teológico, marcando sua contribuição para o desenvolvimento histórico da teologia. Com seu método crítico a teologia latino-americana da libertação convida as demais teologias a buscar perceber o quanto estão comprometidas com a vida e com a humanização possibilitada pelo evangelho do Senhor Jesus Cristo.

---

<sup>82</sup> Ibidem, p. 28.

## 2 Teologia da Missão Integral: análise sócio-histórica

### 2.1 Introdução

A Teologia Evangélica da Missão Latino-americana é também conhecida no cenário teológico protestante-evangélico como a Missão Integral da Igreja. Ela é o saber da fé daqueles que se compreendem enviados por Deus ao mundo, para uma ação integral, em prol da sua transformação. Surgiu como resultado do esforço de pastores, líderes ministeriais, missionários, professores e teólogos evangélicos, na busca pela identidade da igreja evangélica latino-americana e a sua maneira específica de elaborar sua fé missionária que professava. Eram pessoas comprometidas com a tradição protestante-evangélica, mas também com a realidade sócio-histórica e cultural da América Latina.

A teologia da missão integral, por ser teologia evangélica, é teologia de minoria, tanto no cenário social latino-americano, quanto no âmbito do próprio evangelicalismo histórico. Mas ela não é, por isso, menos consistente e inovadora. Ao contrário, pretende ser uma contribuição da fé evangélica na busca de entendimento e solução para os problemas da América Latina.

Diferentemente da teologia evangélica clássica, a teologia da missão integral é procedente da América Latina e preocupada em corresponder à sua origem. Suas raízes históricas também se vinculam aos movimentos de missão do cristianismo protestante-evangélico dos séculos XIX e XX, que trouxeram o evangelicalismo para a América Latina e para o Terceiro Mundo em geral. Os movimentos de missão, articulados pelo evangelicalismo histórico, agregaram em si as preocupações em torno da estratégia, da prática e da teologia missionária. Estabeleceram com este esforço marcos importantes que foram considerados pelos teólogos da missão latino-americanos, em sua revisão histórica. Foi justamente esta revisão crítica da história um dos principais fatores originadores da Teologia da Missão Integral em conjunto com a percepção da situação concreta da América Latina.

A preocupação fundamental da Teologia da Missão Integral, como o próprio nome o diz, é o papel da Igreja enquanto comunidade apostólica no mundo. Compreender a natureza e a abrangência da responsabilidade missionária da igreja, à luz das Escrituras e da realidade sócio-cultural na qual ela é chamada por Deus a missionar, é o seu desafio. A observação dos princípios da contextualização e da integralidade são as condições que ela

própria impõe como necessárias para que alcance o objetivo. A razão desta exigência é o fato de pretender ser contextual e integral. Como qualquer teologia, que pretende ser o pensamento da fé no Deus revelado, em relação com a situação histórica, ela deve definir o método pelo qual se fará, a fim de que seja pensamento organizado e, de fato, responsivo à realidade histórica. Mas, o método, no caso da Teologia Latino-americana, não é algo tão previamente definido. Ele surge do contexto sócio-histórico e é suscitado por ele. É isto que torna uma teologia realmente contextual: o quanto ela se faz a partir do contexto. Os temas diversos da fé cristã, demandados também pelo lugar teológico, serão tratados na nova perspectiva. Será neste processo, realizado sob a forma do círculo hermenêutico, portanto, sempre de modo crítico e renovado, é que se fará a teologia.

O contexto ao qual a TMI se refere é o da situação concreta da América Latina. Ela envolve a organização social, política, econômica e cultural, seus vícios e os condicionamentos externos que o afligem. Seu aspecto mais preocupante é o quanto, em vista disto, esta organização compromete a vida na América Latina de um modo geral. É com esta realidade contextual que se ocupa a missão integral da igreja.

Outro contexto originador da TMI foi o dos movimentos de missão do evangelicalismo histórico e aqueles que foram realizados em solo latino-americano. Eles foram os articuladores da estratégia e da prática missionária, principalmente nos séculos XIX e XX. No século XX, ocupou-se com a organização de eventos para a discussão da responsabilidade evangelizadora da igreja, em uma perspectiva protestante-ecumênica e internacional. Foram as representações destes movimentos internacionais, realizados na América Latina, que desencadearam uma revisão crítica da prática missionária da época. Constatou-se, entre outros aspectos que precisavam ser revistos que, na América Latina, o trabalho missionário priorizou a alma humana e a salvação dos seus pecados. A evangelização foi reduzida ao mero anúncio de uma mensagem, na maioria das vezes, descontextualizada e com os entornos culturais dos missionários estrangeiros. Com a definição do contexto do qual emergiu a TMI, percebe-se que os problemas a serem tratados por ela são abrangentes, portanto, complexos. A realidade histórica que a demanda envolve um emaranhado de situações que comprometem a vida e o seu bem estar na América Latina, o que torna necessário ser considerada de forma integral.

É no ambiente destas preocupações que nasceu a Teologia da Missão Integral. Ela é fruto do trabalho de teólogos latino-americanos, envolvidos diretamente com o ministério integral da igreja, que perceberam a necessidade da autonomia da igreja evangélica latino-

americana tanto nos aspectos organizacionais, como para a articulação da tarefa missionária a partir da própria auto-compreensão de missão. Compreenderam também a possibilidade de responder ao contexto sócio-econômico e ao problema da dependência, à qual o protestantismo estava historicamente relacionado, pela via da teologia da missão que nascia da experiência sócio-eclesial latino-americana. A independência, neste caso, não seria somente de ordem econômica, embora também o seja, mas cultural, eclesiológica e teológica. Era necessário que as forças missionárias estrangeiras, principalmente norte-americanas, reconhecessem a existência de uma igreja evangélica latino-americana, que se organizava e teologizava diferentemente delas. Para isso, teólogos como Orlando Enrique Costas, Pedro Arana, Samuel Escobar, René Padilla, Juan Stan e outros, empreitaram o desafio de, na esteira dos eventos realizados em torno da temática da evangelização, repensar a missão da igreja a partir da ótica latino-americana.

Essa nova teologia surgiu da intuição de que o grande problema do cristianismo em seu processo histórico de expansão, seja da vertente católica ou da protestante, era o que se entendia por missão da Igreja. O próprio termo “missão”, utilizado tradicionalmente para designar a tarefa evangelizadora da Igreja, já nasceu ideologicamente comprometido. Bosch explicou que o termo foi utilizado inicialmente pelos jesuítas em seus empreendimentos missionários:

Os jesuítas foram os primeiros a usá-lo em termos da difusão da fé cristã entre pessoas (incluindo protestantes) que não eram membros da Igreja Católica. Nesta nova acepção, ele estava intimamente associado à expansão colonial do mundo ocidental no que mais recentemente tornou-se conhecido como Terceiro Mundo (ou, às vezes, Mundo dos Dois terços)<sup>83</sup>.

O protestantismo, com raras exceções, não utilizou de modo diferente o termo. A prática missionária, além de viabilizar a expansão da fé cristã tanto católica quanto protestante no mundo, deixou como legado as marcas da dominação, do suporte à projetos político-econômicos e da recorrente imposição cultural. No caso da fé protestante-evangélica, é fato que após cem ou duzentos anos de presença na África, Ásia e América Latina, as grandes denominações e organizações missionárias ou de educação teológica ainda mantinham liderança estrangeira nas instituições. No seio do evangelicalismo, um dos fatores que mais tem contribuído para gerar mudanças deste cenário é o surgimento de uma nova teologia da missão. Este é um esforço com representatividade no Mundo dos Dois Terços em geral, através de organizações de teólogos da missão, confraternidades e eventos diversos realizados

---

<sup>83</sup> BOSCH, David. *Missão Transformadora*. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 17.

em torno do tema da missão. Há diversas publicações consistentes sobre o assunto e cursos que se organizam em função do tema.

As iniciativas em prol da identidade da igreja evangélica latino-americana geraram um processo de nacionalização das administrações eclesiásticas, liturgia, educação teológica e, conseqüentemente, da produção teológica. Elas foram motivadas pelas discussões missionárias, mas ainda estão por revelar seus resultados mais profundos. Para cumprir seu papel como teologia contextualizada, os teólogos da missão latino-americanos entenderam como condição necessária não abrir mão da tradição protestante-evangélica, pois seria a partir dela que responderiam à situação histórica da América Latina. Compreenderam que este seu era o seu contexto eclesial e lugar legítimo para o fazer teológico. Porém, suspeitavam de que o modo clássico de se pensar a missão estava comprometido historicamente. A análise crítica da história missionária verificaria esta suspeição.

Outros fatores que envolveram as discussões missionárias e se mostraram determinantes para uma teologia da missão foram: as influências das tendências libertacionistas de meados do século XX e da emergente Teologia da Libertação, o movimento ecumênico do CMI e a teologia social de missão que ele fomentava e a pressão das teologias evangélicas fundamentalistas que transitavam transversalmente no seio de toda igreja evangélica latino-americana. É neste cenário convulsionado por movimentos diversificados e, caracteristicamente latino-americano, que gradativamente começou a tomar forma uma nova maneira de se pensar a missão da igreja. Ela trazia consigo uma espécie de genoma histórico herdado da tradição que representava, mas nascida na América Latina. Portanto, um ser novo no qual a herança genética se realizou a partir do seu contexto e sob suas influências.

A teologia resultante deste processo é verdadeiramente contextualizada e diferente em vários aspectos da teologia protestante clássica. Por ser ela uma teologia contextual, tanto a metodologia como o conteúdo, passam pela definição do contexto que lhe deu origem. O contexto da situação sócio-histórica da América Latina, descrita no capítulo anterior, e do evangelicalismo latino-americano e suas origens históricas.

## **2.2 Origens Históricas da Teologia da Missão Integral**

A Teologia da Missão Integral é filha do ambiente sócio-histórico e cultural da América Latina, a partir da fé evangélica. O evangelicalismo é um movimento teológico procedente da Europa e, de certa forma, da América do Norte, tanto quanto as outras formas

de cristianismo que se instalaram nas terras latino-americanas<sup>84</sup>. Situar o evangelicalismo e sua procedência histórica, bem como os pontos principais que formatam a sua teologia, é imprescindível para a compreensão da teologia da missão. Outro aspecto que merece discussão é como a partir das sementes do evangelicalismo, plantadas em solo latino-americano, nasceu uma forma de fé evangélica autóctone, que afirma sua alteridade.

As raízes mais profundas do movimento evangélico estão na Reforma Protestante do século XVI. Esta tradição cristã o alimenta, ainda que sob a novidade e as intempéries de cada nova situação histórica. Bernardo Campos confirma esta asserção em uma pesquisa sobre o pentecostalismo que também é mais um movimento evangélico. Ele concluiu que as origens do evangelicalismo remontam à Reforma: “O pentecostalismo, assim como a grande maioria das igrejas evangélicas da América Latina e do Caribe, é herdeiro – em diversas vertentes – da teologia e da vida da ampla e complexa Reforma Protestante”<sup>85</sup>. Porém, os antecedentes históricos mais imediatos ao evangelicalismo são os movimentos decorrentes da Reforma. Foram eles os revitalizadores da fé e dos princípios protestantes, à luz das novas situações históricas e dos contextos culturais nos quais eles surgiram.

A análise da Reforma Protestante e dos movimentos dela subsequentes é, portanto, imprescindível para a compreensão do pensamento evangélico latino-americano, ainda que na forma de recorte dos aspectos mais importantes. É possível se traçar uma linha histórica que inicia na Reforma e alcança o evangelicalismo latino-americano, ainda que este se apresente na forma contextualizada.

### **2.2.1 A Reforma Protestante**

A Reforma Protestante marcou a história do Ocidente como movimento de caráter teológico-eclesial ocorrido no século XVI<sup>86</sup>. No âmbito da religião cristã ela se tornou um divisor de águas entre o período medieval e a modernidade. Isso se deve ao caráter contestador em relação ao sistema religioso cristão vigente na época. Ela gerou uma nova maneira de viver a fé e de se organizar como igreja cristã. Antonio Gouvêa de Mendonça

---

<sup>84</sup> Parte-se da conjectura de que as únicas formas de religião autenticamente nativas da América Latina, eram as indígenas.

<sup>85</sup> O pentecostalismo foi um movimento espiritual que ocorreu no seio do evangelicalismo, dando origem a um novo segmento do protestantismo moderno.

<sup>86</sup> A Reforma Protestante se deu em conjunto aos movimentos culturais do humanismo e do renascimento durante o final da Idade Média. Eles foram desencadeados pela crise européia gerada pelo descontentamento econômico da época, as guerras, insatisfação com a hierarquia eclesiástica e o imperialismo religioso cristão. Ele teve representações em várias regiões da Europa da época. O movimento protestante foi de caráter radical e iniciou-se na Alemanha com o monge agostiniano Martinho Lutero. Na Suíça foi liderada por Huldrych Zwingli e em Genebra pelo teólogo francês João Calvino.

esclarece que a novidade representada pela Reforma não ficou circunscrita à Europa, mas percorreu outros continentes e influenciou outros povos. Ela não foi um movimento único, mas diverso:

[...] a chamada Reforma Protestante se constituiu de uma série de movimentos que redesenharam o mapa religioso do continente europeu e, mais tarde, plasmou com sua diversidade as expressões religiosas cristãs nos continentes americano, africano e asiático<sup>87</sup>.

A base teológica que fundamentou a Reforma foi a compreensão teológica da justificação pela graça (*sola gratia*), como único e suficiente caminho para salvar as pessoas do pecado e da prisão que ele representava. O acesso à graça somente seria possível por meio da fé (*sola fide*) em Jesus Cristo e sua obra salvadora. Como são as Escrituras que anunciam a Cristo e a sua graça, elas seriam centrais no fazer teológico e na vivência cristã (*sola scriptura*)<sup>88</sup>. Outro ponto importante defendido no conjunto da teologia da Reforma, e relacionado aos anteriores, é o sacerdócio universal de todas as pessoas crentes. Todos: clérigos e pessoas simples possuíam, indistintamente, livre acesso a Deus e ao entendimento das Escrituras. Tais pontos teológicos fundamentaram a ortodoxia protestante e foram revitalizados nos movimentos protestantes subsequentes.

A Reforma Protestante teve sua principal representação na Alemanha. Sob a liderança do monge agostiniano Martinho Lutero, espalhou-se por vários países da Europa. Para Lutero, a teologia deveria se ocupar unicamente da relação e da distinção entre o ser humano e Deus. Este como justificador e salvador, e aquele como culpado e perdido que necessita de Deus. Para isto a tarefa teológica exigiria, conseqüentemente, tanto o conhecimento tanto de Deus quanto do ser humano. Tal compreensão revela um Deus que se relaciona com o ser humano e o acolhe quando é recorrido pela fé. Revela também que a vida humana somente encontra sentido em Deus e na relação com Ele. Walter Altmann esclarece que para Lutero a relação com Deus não é somente via ser humano-Deus, mas Deus também se relaciona com os seres humanos, por causa do seu amor pela humanidade, e é este o Deus que se pode conhecer através da revelação:

[...] o próprio Deus se relaciona com o ser humano. Segundo Lutero, Deus tem para o ser humano uma dupla característica. De um lado, temos o Deus poderoso, majestático, do qual a rigor pouco sabemos e que é uma ameaça para o ser humano. De outra parte, há o Deus revelado que se definiu na fraqueza de Cristo, de modo que por sua graça chora, lamenta e geme com o

---

<sup>87</sup> MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos*. São Paulo: UMESP, 1997. p. 56.

<sup>88</sup> Há outros elementos teológicos próprios das origens do protestantismo, relacionados a esses que são tidos como os pontos principais por eles defendidos e comuns em todos os segmentos do movimento.

ser humano, especificamente com os pecadores e impotentes – com os pobres e marginalizados, acrescentaríamos nós<sup>89</sup>.

De acordo com Lutero, a relação do ser humano com Deus é que orienta a vida no mundo. A vida deve ser vivida *coram Deo*, “diante de Deus”. Em se viver diante de Deus está a verdadeira liberdade humana<sup>90</sup>. Somente é possível viver diante de Deus através de Jesus Cristo e sua graça quando acolhida pela fé. A obediência não espontânea a Deus e aos seus mandamentos, mas em vista somente do cumprimento de obrigações religiosas, não é libertadora, e sim geradora de sofrimento humano. Na vivência da graça “o ser humano é fortificado para cumprir espontaneamente a vontade e o mandamento de Deus por puro amor a ele”<sup>91</sup>, o é possível pela fé, pois somente por ela se chega a Deus e se vive diante dele. Ao fazer isto, Lutero afirma que o ser humano é livre para fazer o bem e amar ao próximo, em palavras do próprio Lutero: “Eis a liberdade cristã: a fé somente, que não nos converte em gente ociosa ou em pessoas que cometem o mal, mas, antes, em pessoas que não necessitam de obra alguma para tornarem-se agradáveis a Deus e bem-aventuradas”<sup>92</sup>.

A liberdade é a identidade da fé, ressalta Gerhard Ebeling, teólogo especialista em Lutero: “Essa espontaneidade do amor é o fruto da liberdade proporcionada pelo evangelho, e tal liberdade é a essência da fé”<sup>93</sup>. Diz ele que a liberdade humana possibilitada pela vida com Deus, e realizada na graça de Jesus Cristo, mediante a fé, tornou-se a base da teologia de Lutero.

O mesmo tratamento foi dado por Lutero em relação às obras<sup>94</sup>. Elas eram válidas somente se fossem realizadas como fruto da liberdade, não para agradar a Deus com intenções de obter algum tipo de justificação, mas como fruto do amor a Ele. As boas obras deveriam surgir de um coração justo e não para que ele fosse justificado por elas. Em relação ao próximo, as obras deveriam manifestar-se na vida do cristão por uma legítima preocupação com o semelhante. Como advertiu Lutero elas deveriam ser intrínsecas à liberdade humana, inclusive para amar:

Logo, ao realizar todas essas obras, terá sua mira posta tão somente em servir e ser útil aos demais, sem pensar em outra coisa do que nas

<sup>89</sup> ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Leopoldo: Sinodal. São Paulo: Ática, 1994. p. 48.

<sup>90</sup> Aqui mais uma vez se retoma o tema da liberdade, mas agora sob a ótica do protestantismo histórico.

<sup>91</sup> LUTERO, Martinho. *Da Liberdade Cristã*. São Leopoldo: Sinodal. p. 11 (apud EBELING, Gerhard. *O Pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 168) – Nesse caso, prefere-se recorrer ao comentário de Ebeling sobre a obra de Lutero para fins de enriquecimento do texto.

<sup>92</sup> LUTERO, Martinho. *Da Liberdade Cristã*. São Leopoldo: Sinodal. p. 11.

<sup>93</sup> EBELING, Gerhard. *O Pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 168.

<sup>94</sup> Entende-se por obras em Lutero toda a ação humana para fins de algum tipo de justificação por Deus.

necessidades daqueles a cujo serviço deseja colocar-se. Isso, então, se chama uma vida verdadeiramente cristã<sup>95</sup>.

É devido a isto que o reformador alemão afirmava a importância do reconhecimento do *Christus pro Me*, “Cristo por mim”. Jesus Cristo deu-se gratuita e completamente para a salvação da humanidade. Através da sua obra Jesus proporciona a todos aqueles que recorrem a ele pela fé, a plena liberdade. Pela liberdade concedida gratuitamente por Jesus Cristo o cristão está preparado para as boas obras no mundo, em seguimento à Ele.

João Calvino, reformador que atuou em Genebra, de acordo com Abraham Kuyper, colheu em grande parte o que havia sido semeado por Lutero. Ele recorda que é por esta razão que se deve considerar a teologia de Lutero para se interpretar Calvino<sup>96</sup>. Em Calvino a relação com Deus era *negotium cum Deo*, “negócio com Deus”. Para ele o cristão possui um compromisso com Deus em todos os aspectos da vida e cotidianamente. Kuyper salienta que, diferentemente da teologia de Lutero que partiu do princípio soteriológico, de forma subjetiva e antropológica, a teologia de Calvino assumiu uma abordagem mais cosmológica e preocupada com a totalidade da vida. A relação com Deus deveria envolver todas as instâncias da vida, sejam elas de ordem religiosa, social, política ou econômica. A fé para abarcar tudo e a tudo orienta, e a vontade de Deus se realiza tanto nos indivíduos como na sociedade em geral. Esta abordagem mais abrangente da fé, de certa forma influenciará, através do calvinismo posterior, o pensamento teológico do evangelicalismo latino-americano e servirá de sementes para uma teologia integral.

Uma das críticas que normalmente se faz à Reforma Protestante, é que ela não se ocupou em sua época da cristianização dos povos chamados de “pagãos”, localizados em terras distantes das européias. O empreendimento cristianizador foi realizado na América Latina pelo catolicismo de contra-reforma, segundo o historiador da igreja Stephen Neill:

No mundo protestante, durante o período da Reforma, houve pouco tempo para pensar em missões. Até 1648 os Protestantes lutavam pela conservação das próprias vidas [...]. Naturalmente os reformistas tinham conhecimento do mundo não-cristão que os rodeava. Lutero diz muitas coisas, por vezes surpreendentemente amáveis, acerca dos Judeus e dos Turcos. É evidente que a idéia do progresso firme da pregação do Evangelho através do mundo não é alheia a este pensamento. Contudo, depois de indicar todas as razões explicativas e de citar todos os escritos possíveis dos Reformistas, tudo isso representa bastante pouco<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> LUTERO, Da Liberdade Cristã, p. 40.

<sup>96</sup> Cf. KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002. p. 31.

<sup>97</sup> NEILL, Stephen. *História das Missões*. São Paulo: Vida Nova, 1989. p.225.

A ausência evangelizadora da Reforma Protestante é atribuída, por James A. Scherer, a fatores como: causas externas de ordem estratégica, e causas internas de ordem teológica. Esta última se devia ao entendimento restrito da missão da igreja, baseado na idéia da *missio Dei*, ou seja, a missão é de Deus e ele mesmo a executará:

Para Lutero, a missão é sempre de forma preeminente obra do Deus triúno – *missio Dei* - e seu alvo e resultado são a vinda do reino de Deus. Lutero vê a Igreja, juntamente com a palavra de Deus e todo crente batizado, como instrumentos divinos cruciais para a missão. Entretanto, em nenhum lugar o reformador faz da Igreja o ponto de partida ou o alvo da missão, como a missiologia do século XIX tendia a fazer. É sempre a *missão do próprio Deus* que domina o pensamento de Lutero, e a vinda do *reino de Deus* representa sua culminação final<sup>98</sup>.

O luteranismo restringiu ainda mais a tarefa missionária da Igreja. Scherer ressalta que o protestantismo ortodoxo posterior à Reforma apresentou uma postura anti-missionária baseada na teologia da *Missio Dei*, que o impediu de empreender ações evangelizadoras entre outros povos:

Embora mantivesse a visão de Lutero a respeito da missão como obra do próprio Deus, eles isolaram cuidadosamente o horizonte escatológico presente na concepção do reformador, segundo a qual a proclamação do evangelho continuaria até os confins da terra e até o último dia. Foram bem sucedidos em domesticar a *missio Dei* dentro das fronteiras eclesiásticas da cristandade<sup>99</sup>.

À luz do conceito de missão latino-americano, que concebe a libertação integral, a Reforma Protestante foi um movimento caracteristicamente missionário. Ela não somente construiu as bases para uma nova compreensão da missão da igreja, como foi nela que a missão apresentou sua face amplamente libertadora. A defesa da liberdade humana pela via teológica, baseada na graça do Senhor Jesus Cristo, por meio da fé, tanto para a vivência da vocação cristã diante de Deus, como no mundo, foi uma ação integralmente missionária. David Bosch destacou a importância dessa conquista para a valorização do ser humano como indivíduo no mundo: “A ênfase na dimensão subjetiva da salvação podia fomentar a idéia do valor do indivíduo – um avanço importantíssimo em relação à Idade Média, em que amiúde se sacrificava o individual em nome do coletivo”<sup>100</sup>.

Tratava-se de uma nova antropologia, mediada certamente pelos movimentos culturais da época do humanismo e do renascimento. Ela re-valorizava o ser humano, teologicamente. A implicação negativa foi a individualização da fé em detrimento da

<sup>98</sup> SCHERER, James. *Evangelho, Igreja e Reino*. São Leopoldo: Sinodal, 1991. p. 44.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>100</sup> BOSCH, David. *Missão Transformadora*, p. 297.

experiência coletiva e comunitária. Bosch afirma que, no entanto, esta seria uma das principais marcas do protestantismo nos tempos modernos<sup>101</sup>.

O historiador da igreja Justo Gonzalez acrescenta que o individualismo moderno, por sua vez, não pode ser atribuído a Lutero. Para ele, o amor de Lutero pela Igreja, como lugar de comunhão dos crentes, o impedia de ser um verdadeiro individualista nos moldes do renascentismo italiano<sup>102</sup>. Quanto à teologia do sacerdócio universal dos crentes, muitas vezes interpretada como defesa da individualidade da fé, não diz respeito a uma relação individualista com Deus, mas deve ser compreendida no âmbito da igreja, pois é lá que se cumpre o papel sacerdotal observa Gonzalez:

Certamente há uma comunicação direta com o Criador. Porém há também uma responsabilidade orgânica. O ser sacerdote não quer dizer que o sejamos somente para nós mesmos, mas que o somos também para os demais, e os outros o são para nós<sup>103</sup>.

É certo que a Reforma Protestante surgiu na esteira dos movimentos culturais da sua época. Eles se caracterizaram por uma nova compreensão do indivíduo e de liberdade de pensamento o que afetou diretamente a Reforma. Muito mais importante é analisar as implicações disso e sua relevância para a nova compreensão da fé, como o faz Justo Gonzalez. Ela recupera a relação individual com Deus e diante Dele, mas dentro da experiência coletiva e para a diaconia.

A Reforma Protestante não foi um movimento estanque, e que se esgotou em sua época. Ela foi um movimento radical e fundante de uma nova maneira de pensar a fé. Trouxe em seu arcabouço uma nova compreensão da igreja, na perspectiva da liberdade cristã. Em relação de continuidade com a Reforma, surgiram vários outros movimentos que proporcionaram sua atualização, ao revitalizarem os princípios teológicos por ela estabelecidos à luz de contextos históricos específicos. Para Latourette o surgimento desses movimentos marcou a expansão do protestantismo, que teve como fator contributivo a flexibilidade teológica e organizacional:

Ele provava ser extremamente flexível sem abrir mão de crenças básicas sobre Deus e sobre o propósito, a natureza e o significado de sua revelação

---

<sup>101</sup> Ibidem, p. 296.

<sup>102</sup> Cf. GONZALEZ, Justo. *A Era dos Reformadores*, São Paulo:Vida Nova, 1983. *História Ilustrada do Cristianismo*. v. 6, p. 70.

<sup>103</sup> Ibidem.

em Cristo que a maioria dos cristãos formulara nos primeiros cinco séculos da história cristã<sup>104</sup>.

Foi através dos movimentos subseqüentes à Reforma, que a igreja reformada tornou-se de fato *Ecclesia reformata et semper reformanda est*, “Igreja reformada sempre se reformando”. Eles cumpriram o papel não somente de desenvolver o protestantismo, mas de manter sua vitalidade e atualidade.

### 2.2.2 A Reforma Anabatista

A Reforma Anabatista foi o segmento mais radical da Reforma Protestante, e sua influência perdura até os dias atuais em algumas vertentes do evangelicalismo. Os anabatistas defendiam que a igreja deveria manter-se institucionalmente separada do estado, e a sociedade deveria ser transformada pela via da fé. Seus ideais sócio-revolucionários e a crença de que a igreja deveria se organizar de modo autônomo em relação ao estado pareceram extremamente subversivos para época, mesmo para os próprios protestantes.

O nome anabatista foi atribuído à eles devido à prática do re-batismo. Eles consideravam que o “ser cristão” se dava mediante decisão pessoal, e não pelo simples fato de se ter nascido em uma sociedade auto-denominada cristã, na cristandade. Estes são os gérmenes da ênfase na experiência da fé e na conversão, dos movimentos protestantes posteriores. Para Justo Gonzalez o nome de re-batizadores não era completamente adequado, pois para eles “não era que era necessário batizar-se de novo, mas sim que o primeiro batismo não era válido e que assim o que se recebia depois de confessar a fé era o primeiro e único batismo”<sup>105</sup>. Criam que era preciso se ter consciência da fé para a sujeição ao batismo.

Tanto Martin Dreher como Justo González concordam que eles pregavam sobre o ideal da vida comunitária. Os pobres, ricos e sábios deveriam possuir os mesmos direitos em uma sociedade igualitária e livre, sob a orientação da fé. A realização de tais ideais sociais foi possível somente quando os anabatistas<sup>106</sup> conseguiram viver em sua época em comunidades separadas, nas quais desenvolveram um estilo de vida em comum e orientado pela

---

<sup>104</sup> LATOURETTE, Kenneth Scott (Trad. Heber Campos). *Uma História do Cristianismo*. São Paulo:Hagnos, 2006. v. 2, p. 1131.

<sup>105</sup> Cf. GONZALEZ, A Era dos Reformadores, p. 99.

<sup>106</sup> Os batistas atuais, denominação protestante a que pertencia Orlando Costas, têm sua origem associada muitas vezes a este movimento radical. Sobre esse assunto ver HEWITT, Martin D. *Raízes da Tradição Batista*. São Leopoldo: IEPG/EST, 1993. p. 10. Em sua pesquisa sobre a tradição Batista, Hewitt afirma que de fato os primeiros grupos batistas sofreram influências do anabatismo. No entanto ele alega que a origem dos Batistas não é tão precisa e também está relacionada aos grupos separatistas ingleses do séc.17, sob a liderança de John Smyth, clérigo anglicano que fugiu para a Holanda e lá foi influenciado pelas idéias anabatistas sobre o batismo.

compreensão da fé cristã que defendiam. Isto causou incomodo a protestantes e católicos. Os anabatistas passaram a ser vistos como hereges e foram perseguidos e martirizados;.

Percebe-se a influência da radicalidade anabatista nos movimentos protestantes subseqüentes, tanto no que diz respeito à autonomia da igreja em relação ao estado e a necessidade de uma nova organização da sociedade, quanto à importância da consciência da fé e a da prática do re-batismo. Esses elementos estão presentes em vários grupos denominacionais protestantes contemporâneos, principalmente naqueles de tradição Batista, do qual Orlando Costas fazia parte.

## **2.3 Os movimentos de revitalização da Reforma Protestante**

### **2.3.1 O pietismo**

O Pietismo foi um dos mais impactantes movimentos posteriores à Reforma Protestante. Nasceu dentro do protestantismo alemão, no final do séc. XVII. Foi considerado como uma segunda reforma, devido à influência que exerceu no protestantismo subseqüente, nos aspectos da piedade cristã e da prática missionária. O nome Pietista se deveu à intenção de retorno a uma espiritualidade mais simples, em reação à frieza do ortodoxismo luterano, característico do período pós-reforma. Os pietistas alegavam que o luteranismo havia se distanciado das preocupações originais da Reforma, no que tratava da vivência espontânea e devota da fé. Stephen Neill descreve o cenário do protestantismo nos anos que sucederam à Reforma Protestante, que foi alvo da crítica dos pietistas:

[...] para dilucidarem suas divergências teológicas, os Protestantes, em toda a parte, desgastaram as suas forças, com um zelo honesto mas cego, em divisões e em controvérsias sem fim: Luteranos estritos contra “Filipistas”, Luteranos contra Reformistas, Calvinistas contra Arminianos, Anglicanos contra Puritanos e Independentes<sup>107</sup>.

Antonio Gouvêa de Mendonça prefere falar de “movimentos pietistas” dentro do protestantismo. O pietismo alemão estava diretamente relacionado “com o luteranismo pós-Lutero, expresso eclesiasticamente de modo a deixar áreas abertas à insatisfação religiosa”. Para Mendonça os movimentos de piedade protestantes são comparados ao monasticismo católico, pois são semelhantes nas ênfases sobre a individualização da fé, ascese e espírito de reação ao “excessivo clericalismo e eclesiasticismo, assim como o dogmatismo doutrinário

---

<sup>107</sup> NEILL, Stephen. História das Missões, p. 226.

que tende a reduzir a religião a uma epistemologia”<sup>108</sup>. David Bosch percebe de igual modo o movimento pietista:

No pietismo, a fé formalmente correta, fria e cerebral da ortodoxia deu lugar a uma união cálida e devota com Cristo. Conceitos como arrependimento, conversão, renascimento e santificação receberam significados novos. Uma vida disciplinada, e não a doutrina correta, a experiência subjetiva do indivíduo, e não a autoridade eclesiástica, a prática, e não a teoria – essas eram as marcas distintivas do novo movimento<sup>109</sup>.

O pietismo rompeu com a restrição hermenêutica do ortodoxismo protestante oficial, que enfatizava a doutrina em detrimento do livre estudo da Bíblia. Ele revitalizou o princípio protestante da liberdade de interpretação das Escrituras, mas agora no contexto de início do Iluminismo. Gouvêa de Mendonça associa esta característica à influência deste movimento cultural e sua liberdade intelectual em relação aos dogmas e doutrinas estabelecidas<sup>110</sup>. Foram os pietistas que, alicerçados em sua liberdade hermenêutica, mais rapidamente se abriram à leitura investigativa e crítica da Bíblia à luz dos novos métodos científicos.

James Scherer considera que embora a liberdade pietista apresentasse aspectos positivos, deve-se considerar as implicações negativas dela. Para ele as idéias pietistas remetiam para uma excessiva valorização da participação humana na missão, o que comprometia a compreensão da *missio Dei* – missão de Deus, da qual os seres humanos são convidados à participar. A liberdade hermenêutica e teológica gerava muita “autonomia humana” e uma prática missionária, de certa forma, secularizada<sup>111</sup>. Tanto quanto a ênfase excessiva na *missio Dei* conduziu historicamente à estagnação missionária, a ênfase na participação humana na missão pode levar ao equívoco da suficiência humana na tarefa missionária, o que certamente a esvaziará de sentido e conteúdo.

Na teologia, os pietistas preocuparam-se com a centralidade de Jesus Cristo em todas as questões relacionadas à fé. A experiência da fé para eles era experiência com Cristo e sua obra salvadora, que conduzia para uma vida de dedicação piedosa a Deus e aos outros. Conhecer a Cristo era experimentá-lo na vida e defrontar-se constantemente com seu sacrifício e o perdão gracioso que ele concede. Mendonça define a fé pietista, como uma fé cristológica:

---

<sup>108</sup> MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O Celeste Porvir*. São Paulo: ASTE, 1995. p. 71.

<sup>109</sup> Ibidem, p. 309.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>111</sup> SCHERER, Evangelho, Igreja e Reino, p. 57.

O núcleo da fé pietista consiste na “experiência com Cristo” e no cultivo de sua presença. A experiência com Cristo santifica um sentimento vivido de seu sofrimento substitutivo, que ao mesmo tempo mostra ao fiel a extensão de seus próprios pecados diante da justiça divina, justiça que se transforma em amor e perdão na cruz. O cultivo da presença do Cristo sofredor mantém viva a premência do pecado assim como a certeza do amor e do perdão<sup>112</sup>.

Os elementos teológicos defendidos pelo pietismo em relação à fé e a vivência cristã foram fundamentais para o esforço missionário gerado dentro dele. Significavam também um rompimento ainda mais radical com a idéia de cristandade. Todos, indistintamente, deveriam experimentar a Cristo, o seu perdão e a sua graça; mediante os quais se tornariam cristãos - seguidores de Cristo. Tal compreensão se tornou força de propulsão para a obra evangelístico-missionária protestante entre os povos não cristãos, empreendida principalmente pela comunidade moraviana. O evangelicalismo herdou o gene teológico-missionário do pietismo que se tornou determinante na sua configuração. O evangelicalismo latino-americano conservou tanto vários elementos teológicos pietistas, que alguns de seus segmentos são apelidados de “pietistas”, principalmente aquele da teologia da missão integral.

A vida cristã piedosa, a volta à espiritualidade e, ao mesmo tempo, à liberdade em relação às Escrituras e ao diálogo com a modernidade são elementos descritivos do pietismo, como marcaram distintivamente a influência do movimento no evangelicalismo latino-americano.

Dentro da Reforma pietista destacou-se a igreja moraviana no século XVIII. Eram grupos protestantes peregrinos, procedentes da região da Morávia, e que foram acolhidos na fazenda do conde Nicolaus Von Zinzendorf. Stephen Neil alega que os moravianos desenvolveram uma forma diferenciada de pietismo “com profunda devoção pelo Redentor crucificado e uma intensa e estrênuo entrega e consagração totais à sua vontade.”<sup>113</sup>. O moravianismo marcou a atividade missionária protestante com uma forte dedicação à evangelização dos povos. Ele acrescentou ao modelo pietista da ênfase na experiência de fé, o desprendimento sacrificioso na tarefa missionária transcultural e atuaram como dedicados evangelistas e missionários em outras culturas segundo Stephen Neil:

Os moravianos tenderam a partir para os pontos mais remotos, desfavoráveis e abandonados da Terra. Muitos destes missionários foram pessoas bastante

---

<sup>112</sup> MENDONÇA, O Celeste Porvir, p. 74.

<sup>113</sup> NEIL, História das Missões, p. 242.

simples, camponeses e artesãos. O seu objetivo tem sido viver o Evangelho e mostra-lo àqueles que nunca ouviram falar dele<sup>114</sup>.

O Prof. Antonio Gouvêa de Mendonça<sup>115</sup> e o missólogo luterano Valdir Steuernagel concordam que a história dos irmãos morávios remonta ao pré-reformador João Huss e aos seus seguidores, os hussitas da Boêmia. No movimento de reforma, os hussitas constituíram sua própria igreja, à parte da Igreja Luterana:

Os morávios [...] vinham de uma longa tradição de perseguição e sofrimento em função da sua fé. Fazendo parte de uma tradição de reforma antes da Reforma, sua história era associada à do mártir John Huss (cerca de 1369-1415). De perseguição em perseguição, membros deste grupo de refugiados só vieram descansar quando criaram a sua própria comunidade, chamada Herrnhut, o que significa, numa tradução literal, “a choupana do Senhor<sup>116</sup>”.

Os moravianos eram pobres. Por isso desenvolveram um modelo de missão não somente para os pobres, mas a partir da pobreza<sup>117</sup>. Daqueles que dependeram dos favores do fazendeiro Nicolaus von Zinzendorf para terem onde se estabelecer, e de trabalhos manuais para obterem o sustento, tanto para eles como para o trabalho missionário. A atividade missionária-social realizada por eles, caracterizava-se pela prática solidária na evangelização, um procedimento naturalmente encarnacional e pela novidade do fervor religioso característico do movimento.

### 2.3.2 O Puritanismo

O puritanismo, tanto quanto o pietismo, foi um movimento de reforma, neste caso, da reforma inglesa. Teve início no séc. XVII dentro da igreja anglicana, mais precisamente do calvinismo ortodoxo. Defendia a necessidade de retorno às práticas do Novo Testamento, para uma vivência cristã mais bíblica e se baseava na chamada “Teologia do Pacto”. Conforme a Confissão de Fé de Westminster<sup>118</sup> o pacto é o meio pelo qual Deus se expressa junto aos seres humanos e os leva a um compromisso com ele. O primeiro pacto segundo o documento, foi com Adão, chamado por eles de pacto de obras, que exigia do ser humano a obediência. Como o ser humano não correspondeu a esse pacto, Deus fez com a humanidade um segundo pacto, chamado pacto da graça, no qual a salvação é oferecida livremente por meio da graça

<sup>114</sup> Ibidem, p. 243.

<sup>115</sup> MENDONÇA, O Celeste Porvir, p. 74.

<sup>116</sup> STEUERNAGEL, Valdir. *Obediência Missionária e Prática Histórica*. São Paulo: ABU, 1993. p. 99.

<sup>117</sup> Ver STEUERNAGEL, ibidem. Nesta obra o missólogo descreve com muita propriedade a obra missionária moraviana, com ênfase nos aspectos da pobreza e abnegação característicos do movimento.

<sup>118</sup> A Confissão de Fé de Westminster. 4. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 1999. Documento que relata o conjunto de afirmações de fé adotadas e promulgadas pela Igreja Anglicana da Inglaterra, como resultado da Assembléia de Teólogos Sábios e Eruditos, realizada em 1643 na Abadia de Westminster, Londres.

de Jesus Cristo. A participação neste segundo pacto é possibilitada pela fé, mas é disponibilizada aos que “estão ordenados para a vida”, a fim de ajudá-los a crer<sup>119</sup>. De acordo com Latourette a doutrina dos pactos “[...] sustentava que Deus tinha feito promessas ao homem, mas que fossem condicionadas à obediência do homem às suas leis. As leis de Deus, assim essa idéia acreditava, são vistas nas Escrituras”<sup>120</sup>.

Os puritanos exigiam um alto padrão de moralidade dos cristãos e da sociedade em geral. Esta era a marca mais distintiva do movimento. Outro elemento próprio deles foi a ênfase na renovação da liturgia. Justo Gonzalez aponta que eles não aceitavam o uso da cruz no culto, de certos tipos de roupas dos sacerdotes, do serviço da ceia em altares ou de qualquer tipo de ostentação e “insistiam na necessidade de levar uma vida sóbria, segundo os mandamentos bíblicos.”<sup>121</sup>. O teólogo anglicano Carlos Eduardo Calvani ressalta que o puritanismo foi a versão radical do protestantismo inglês:

Pode-se dizer que o Puritanismo foi o primeiro movimento de contestação realmente expressivo dentro do protestantismo, depois que esse já estava estabilizado. Seu nascedouro está ligado à reforma da Igreja da Inglaterra, iniciada por Henrique VIII e considerada por muitos não suficientemente radical, como as lideradas por Lutero, Calvino, Zwínglio e Knox, uma vez que a Igreja Anglicana manteve não somente a doutrina da sucessão apostólica, como também diversos elementos litúrgicos do catolicismo<sup>122</sup>.

Gouvêa de Mendonça esclarece que tal contestação realizada por eles se deveu ao fato de que um contingente anglicano de fugitivos da perseguição desencadeada pela Rainha Maria, entrou em contato com movimentos protestantes mais radicais do que o ocorrido na Inglaterra.<sup>123</sup>. Alguns outros elementos também foram característicos do movimento em sua versão nas treze colônias:

A disciplina rígida [...] de espiritualidade profunda, zelosa e severa, dominando todos os setores da vida, tanto social como individual”. Também acrescenta que afirmavam “a necessidade de uma igreja não tutelada pelo estado e que o ‘pertencer à igreja’ não fosse obrigatório”<sup>124</sup>.

As marcas estabelecidas pelos puritanos foram muito mais do que algumas impressões no pensamento teológico protestante. Elas foram geradoras de um espírito

<sup>119</sup> A Confissão de Fé de Westminster, op.cit., p. 42.

<sup>120</sup> LATOURETTE, Uma História do Cristianismo Uma História do Cristianismo, p. 1102.

<sup>121</sup> GONZALEZ, Justo. *A Era dos Dogmas e das Dúvidas*. São Paulo: Vida Nova, 1988. p. 53. Uma História Ilustrada do Cristianismo, v. 8.

<sup>122</sup> CALVANI, Carlos Eduardo B. *O Movimento Evangelical: Considerações Históricas e Teológicas*. São Paulo: UESP, 1993. p. 16. Dissertação de Mestrado. Trabalho não publicado.

<sup>123</sup> Cf. MENDONÇA, O Celeste Provir, p. 40.

<sup>124</sup> Ibidem, p. 52 e 53. - Gouvêa refere-se ao puritanismo em relação à forma da sua presença na América do Norte, como movimento religioso de base no surgimento da nação americana.

caracteristicamente legalista de vivência moral da fé, que serviu de alicerces para a construção da nação norte-americana e configuração do seu protestantismo de base.

Foi este protestantismo puritano-pietista que, renovado na experiência dos avivamentos, gerou o esforço missionário nos séculos XIX e XX para a América Latina e outros povos do terceiro mundo

### 2.3.3 Os Avivamentos e o Evangelicalismo

De todos os movimentos que nasceram dentro do protestantismo, os avivamentos foram os mais significativos para o surgimento e desenvolvimento do evangelicalismo, especialmente o latino-americano. De acordo com Latourette o surgimento dos chamados evangélicos está vinculado diretamente ao que ele denomina de “reavivamento britânico”, ocorrido no século XVIII dentro da Igreja da Inglaterra:

Na Igreja da Inglaterra, o reavivamento fortaleceu o elemento protestante que estivera ali desde a Reforma. Aqueles que eram comprometidos com ele ficaram conhecidos como evangélicos. Em geral, eles eram calvinistas em sua teologia. Eles enfatizavam a conversão, a moral estrita, uma vida de serviço ativo a outros, e simplicidade na adoração<sup>125</sup>.

Ele alega que além dos reavivamentos metodista e nas treze colônias, aconteceram vários outros nas Ilhas Britânicas, como entre os presbiterianos da Escócia, entre batistas e congregacionais na Inglaterra, e também no país de Gales e Irlanda<sup>126</sup>. Mas, o avivamento metodista foi o que obteve maior repercussão, ao lado dos avivamentos norte-americanos.

O metodismo incorporou os principais elementos dos dois movimentos anteriores, puritanismo e pietismo-moraviano, na experiência da revitalização religiosa. Este avivamento aconteceu no século XVIII e foi um fenômeno religioso moderno, que teve como líderes proeminentes os irmãos João e Carlos Wesley. Eles inauguraram a forma moderna de evangelização e o que alguns chamam de “conversionismo”, relacionado a ela. De acordo com Wilton M. Nelson:

Pregaram para as massas com fervor intenso sobre os temas do pecado e suas conseqüências, a obra expiatória de Cristo, a necessidade do arrependimento e a confiança em Cristo, e que esta fé deve ser uma experiência pessoal do coração e não uma mera aceitação do credo ortodoxo<sup>127</sup>.

<sup>125</sup> LATOURETTE, Uma História do Cristianismo, p. 1994.

<sup>126</sup> Cf. Ibidem, p. 1393.

<sup>127</sup> NELSON, Wilton M. Panorama Histórico de la Evangelización. In: COSTAS, Orlando E. *Hacia una Teología de la Evangelización*. Buenos Aires: La Aurora, 1973. p. 166.

Além da ênfase na experiência individual da fé para o arrependimento e a conversão, possuíam como traços mais significativos a necessidade da disciplina religiosa, experiência carismática, envolvimento dos cristãos na sociedade e de pregadores leigos na tarefa missionária e pastoral. O modelo missionário por eles praticado visava tanto à conversão pessoal como ao envolvimento efetivo na transformação da sociedade concomitante desta. Uma frase famosa de Wesley destacada por Nelson foi: “É diabolicamente falsa a comum objeção: os pobres são pobres somente porque são preguiçosos”<sup>128</sup>. Os wesleyanos, além de várias outras ações visando à melhoria das condições sociais da época, conseguiram reduzir a jornada de trabalho de 12 para 10 horas, criaram agências de empregos e os primeiros sindicatos de trabalhadores, organizaram cooperativas, propuseram a reforma agrária, fundaram clínicas médicas e combateram duramente a escravidão<sup>129</sup>.

Os avivamentos não se limitaram à Grã-Bretanha, mas sucederam também na América do Norte e com características semelhantes. Nas treze colônias eles se deram na forma de uma série de “avivamentos”, dos quais dois marcaram maior importância na configuração do evangelicalismo. O primeiro dos avivamentos norte-americanos, chamados por Latourette de “Grande Despertamento”, aconteceu entre igrejas reformadas holandesas e grupos presbiterianos. Em seguida, envolveram também grupos congregacionais sob a influência de Jonathan Edwards. Em seus sermões ele enfatizava a necessidade do arrependimento dos pecados e da conversão, mediante a experiência com o perdão de Deus<sup>130</sup>. A influência pietista se fez presente novamente sob a novidade dos avivamentos. Justo Gonzalez salientou que, aliado a Jorge Whitefield, Jonathan Edwards protagonizou um expressivo despertar religioso, “muitíssimos pastores locais de diversas tradições (anglicanos, presbiterianos e congregacionalistas) começaram a pregar com novo brio [...]”<sup>131</sup>. Foram principalmente representantes dessas denominações protestantes que se tornaram os grandes responsáveis por espalhar o avivamento pelas treze colônias<sup>132</sup>. Além da expansão das igrejas, a este primeiro avivamento Gonzalez relaciona o surgimento de sociedades

---

<sup>128</sup> Ibidem, p. 166.

<sup>129</sup> Ibidem, p. 166.

<sup>130</sup> Cf. GONZALEZ, A Era dos Dogmas e das Dúvidas. p. 209. - Gonzalez esclarece que tal experiência de arrependimento e perdão deveria ser fundamental ao cristão protestante, ou seja, uma experiência única e que estabeleceria as bases sobre a qual ele viveria a fé.

<sup>131</sup> Ibidem, p. 208.

<sup>132</sup> LATOURETTE, Uma História do Cristianismo, p. 1302.

missionárias, organizações sociais e sociedades femininas que resultaram no início do feminismo norte-americano.

O segundo avivamento ocorreu no final do século XVIII. Destacou-se por um envolvimento mais intenso com a fé e com a obra missionária para outros povos. Predominou em ambientes acadêmicos (com destaque para a Universidade de Yale) e conduziu centenas de estudantes à dedicação da vida às missões principalmente rumo ao que posteriormente foi denominado de terceiro mundo. Foi neste período que se desenvolveu o chamado Protestantismo de Missão. Através dele foram implantadas várias representações das denominações históricas existentes na América do Norte e Europa, nas regiões da América Latina, África, Ásia e Caribe.

Os avivamentos norte-americanos não somente geraram o esforço missionário para outros povos, como favoreceram o crescimento das igrejas protestantes envolvidas com ele, especialmente das igrejas batistas e metodistas. A ênfase no arrependimento e conversão, acompanhados de um novo batismo, contribuíram para este fenômeno. Vivenciar a fé de maneira tão participativa, mediante decisão pessoal pelo evangelho, de tal modo que se decidir por um novo batismo, era uma forma de liberdade que atraía a muitos. Acrescenta-se a isto a abertura para o trabalho leigo praticado pelas duas denominações, principalmente o metodismo, que se revelou como uma grande força evangelizadora. Além dos leigos serem em maior número possuíam como força motivadora poder participar da missão da igreja. Os contínuos avivamentos, aliados às políticas de liberdade religiosa, praticadas na “Nova Inglaterra”, originaram uma maneira diferente de ser protestante, inclusive teologicamente. Latourette explica como no evangelicalismo nascente na América do Norte se fundiram elementos da Reforma Protestante e do Pietismo:

Calvino sustentou que as evidências que um indivíduo estava entre os eleitos era a adesão à doutrina correta, uma vida digna, e uma fiel participação nos sacramentos. Na Nova Inglaterra, sustentava-se que as evidências eram a adesão à doutrina correta, uma vida digna, e uma experiência de salvação<sup>133</sup>.

Este último aspecto revelou-se como novidade no protestantismo norte-americano e não significava uma simples alteração confessional. A afirmação na experiência da salvação ressaltava a individualidade e a subjetividade da experiência da fé e a participação humana, ainda que responsiva, na salvação. Tratava-se de elementos claros da fé pietista, que agora se fundiam à rígida ortodoxia calvinista, dando-lhe uma textura teológica mais flexível e contribuindo para moldar uma nova maneira de ser protestante.

---

<sup>133</sup> Ibidem, p. 1299.

Latourette acrescenta que além da substituição da fidelidade aos sacramentos, pela ênfase na experiência da salvação do pietismo, um outro aspecto dos avivamentos foi a preocupação em torno da educação e a criação de colégios e universidades visando ao desenvolvimento social aliado aos projetos missionários. A educação como meio de desenvolvimento social, através da criação de escolas e universidades foi um esforço característico de vários projetos missionários na América Latina. Pierre Bastian enfatiza esse aspecto do empreendimento missionário ao afirmar: “A empresa protestante foi em sua totalidade um projeto educativo”<sup>134</sup>. São evidências disto as escolas associadas aos templos, à organização das escolas dominicais e à criação de colégios e universidades confessionais.

O protestantismo diferenciado que surgiu nas treze colônias evidenciou-se pela ausência de igrejas do estado e a presença de diversas denominações, dando origem ao denominacionalismo<sup>135</sup>. Foi um fenômeno eclesiologicamente muito significativo. Para Justo Gonzalez o denominacionalismo revela uma nova maneira de compreender a igreja. Ele explica: “os grupos ou ‘igrejas’ não pretendiam ser ‘a igreja’, mas somente ‘denominações’ que os cristãos davam a si mesmos”<sup>136</sup>. A Igreja era, de fato, conforme orientação da própria reforma, uma entidade invisível acima das organizações denominacionais e institucionais, composta por todos os cristãos verdadeiros. As denominações eram instituições humanas para fins de vivência comunitária da fé cristã protestante no mundo, em sua organização social. A possibilidade da existência denominacional deu origem nos Estados Unidos a um ambiente de pluralidade religiosa, com predominância cristã, mas contando com outras representações religiosas, desde a fundação da nação.

Outro elemento vinculado ao denominacionalismo foi o voluntarismo. Tratava-se da prática do sustento das igrejas através de contribuições voluntárias, não mais com os recursos do estado, como era de costume nas igrejas estatais. A Igreja separada do estado necessitava, no entanto, manter-se. Para isto, ela passou a contar com a contribuição direta dos seus membros. Com todas estas novidades não houve um abandono das raízes européias do protestantismo, como afirma Latourette: “Predominantemente protestante e tendo suas

---

<sup>134</sup> BASTIAN, Pierre. *Historia del Protestantismo en América Latina*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1990. p. 102.

<sup>135</sup> Fenômeno religioso protestante que se refere aos nomes que se dão aos grupos afins teológica e organizacionalmente. Mas, todos os grupos compõem o que chamam de igreja invisível, considerada como a igreja verdadeira.

<sup>136</sup> GONZALEZ, A Era dos Dogmas e das Dúvidas, p. 22.

raízes no Velho Mundo, no Novo Mundo, ele estava sendo modificado”<sup>137</sup>. Configurou-se, assim, um protestantismo renovado à luz da novidade da situação histórica norte-americana.

O protestantismo contextualizado norte-americano não assumiu para si somente o impulso fervoroso do avivamento e do esforço abnegado dos voluntários na obra missionária. Ele não somente foi influenciado como contribuiu para o surgimento do espírito do chamado “Destino Manifesto”<sup>138</sup>. O messianismo do Destino manifesto energizou a empresa missionária protestante no Terceiro Mundo. Muitos missionários tornaram-se verdadeiros representantes do expansionismo norte-americano. Várias escolas foram criadas, bem como universidades e projetos sociais conjuntamente ao trabalho de implantação de igrejas. A idéia era de que juntamente com o evangelho e as denominações se levasse aos países não desenvolvidos o progresso experimentado pelo povo norte-americano.

A implantação do protestantismo-evangélico na América Latina está relacionada diretamente ao trabalho missionário norte-americano, bem como aos projetos políticos liberais desta nação em relação aos povos mais pobres. Mas, não se atendo a este último aspecto, sempre avaliado de forma crítica nos estudos históricos sobre o protestantismo na América Latina, não se pode negar a importância do esforço religioso que compôs o protestantismo de missão e sua contribuição principalmente para a abertura religiosa e do movimento ecumênico.

## 2.40 Evangelicalismo

O termo “evangélico”, segundo José Miguez Bonino, não é muito preciso em seu significado histórico. Não é o caso das origens históricas do movimento no pietismo e nos avivamentos da Grã-Bretanha e da América do Norte. Bonino destaca entre os principais pontos da fé evangélica a confiança irrestrita na Bíblia, a pregação da salvação, o perdão dos pecados por Jesus Cristo através da sua obra salvadora e a necessidade da conversão ao evangelho. Ele esclarece:

Todos podemos reconhecer nesse resumo a teologia do pietismo e do Grande Despertar (ou avivamento) do séc. 18 que associamos aos nomes de Wesley e Whitefield na Grã-Bretanha e de Jonathan Edwards nos Estados Unidos e

---

<sup>137</sup> LATOURETTE, Uma História do Cristianismo, p. 1305.

<sup>138</sup> Ideologia de base do expansionismo norte-americano, que serviu à anexação do Texas e a empreendimentos colonialistas norte-americano. Pressupunha a superioridade norte-americana e sua vocação divina para comandar o mundo e guia-lo rumo ao progresso.

que permeia a maior parte do protestantismo anglo-saxão e seguramente a totalidade do seu etos missionário<sup>139</sup>.

Para Bonino esta é, de fato, a origem histórica da prática e da teologia missionária desenvolvida na América Latina: “Este é o pano de fundo teológico da missão à América Latina em suas origens na segunda metade do séc. 19”. Também se tornou o pano de fundo do evangelicalismo latino-americano, e, de certa forma, da teologia da missão integral por ele desenvolvida. A tradição evangélica, por conseguinte, foi submetida à situação sócio-cultural latino-americana, na linguagem evangelical: precisou “converter-se” ao contexto, e se permitir moldar em função dele, a fim de que se lhe tornasse relevante.

Gouvêa de Mendonça demonstra concordar com Bonino ao afirmar as origens do evangelicalismo no movimento metodista:

Desse trabalho de meio século resultou o grande movimento “evangelical”, que surgiu na Igreja da Inglaterra, em fins do século XVIII, e cujos efeitos se prolongam até os dias de hoje (João Newton, Toplady, Wilberforce etc)<sup>140</sup>.

David Bosch, como Latourette, descreve o evangelicalismo como uma espécie de reforma interna na Igreja Anglicana, ocorrida no período de 1787 a 1825 e que não se desvinculou dela. Conforme ele, o reavivamento evangélico diferia-se do metodismo, mas foi influenciado por ele.

O missiólogo Carlos Caldas também localiza as controversas origens do evangelicalismo na Europa. Para ele o movimento surgiu em segmentos internos do anglicanismo, que articularam a renovação da fé inspirados nos evangelhos. Ainda acrescenta que a utilização do termo evangélico antecede à própria Reforma Protestante, mas em Martinho Lutero foi associado à causa reformada. Para Caldas a melhor localização é feita pelo Bispo anglicano evangelical Robinson Cavalcanti:

O evangelicalismo tem origem na Grã-Bretanha e não nos Estados Unidos da América; 2) o evangelicalismo tem origem no anglicanismo e não nas igrejas livres; 3) o evangelicalismo original tinha forte consciência social e política; 4) por sua base em universidades como Cambridge e Oxford, o evangelicalismo sempre foi compatível com a excelência acadêmica [...]; 8) o fundamentalismo (fraco na grã-Bretanha e forte nos Estados Unidos) surgiu 100 anos depois. Como expressão localizada e extremada do evangelicalismo, e não o evangelicalismo como expressão moderada do fundamentalismo (1998, p. 49)<sup>141</sup>.

---

<sup>139</sup> BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 30.

<sup>140</sup> MENDONÇA, Protestantes, Pentecostais & Ecumênicos, p. 60.

<sup>141</sup> CALDAS, Carlos. *Orlando Costas*. São Paulo: Vida, 2007. p. 76.

Há um uso diversificado e, por vezes, equivocado do termo evangélico. No Brasil, por exemplo, ser evangélico é ser protestante, como se fossem termos sinônimos, sem se considerar os aspectos históricos envolvidos na sua utilização. Há, no entanto, um consenso nas características teológicas do evangelicalismo histórico. Elas se referem àqueles que afirmam a autoridade da Bíblia e sua primazia no fazer teológico. Concebem, além dos pontos já destacados por Bonino, a condição pecaminosa do ser humano, a salvação providenciada por Jesus Cristo por meio da sua obra salvífica, a necessidade do arrependimento e conversão e a consequente necessidade da evangelização como responsabilidade de todo cristão.

O evangelicalismo histórico-anglicano, conforme apontado por Latourette, Bosch e Caldas, traz consigo os elementos fundamentais da Reforma Protestante em sua vertente calvinista, neste caso, sob nova vitalidade no conjunto dos avivamentos religiosos. Mas, o evangelicalismo que chegou ao Terceiro Mundo, inclusive à América Latina não foi exatamente aquele puramente anglicano, senão uma nova forma influenciada pelos avivamentos religiosos, tanto na Inglaterra como na América do Norte e pelo denominacionalismo.

A forma de protestantismo que se desenvolveu na América Latina, de acordo com Samuel Escobar, é caracteristicamente evangélico, em seu sentido histórico e de conteúdo teológico:

A maior parte dos missionários que vieram à América Latina pertenciam a um setor do protestantismo europeu ou norte-americano que em inglês se descreve com o termo “Evangelical”, e que na Europa se costuma descrever como “pietista”<sup>142</sup>.

Na América Latina, estes e outros elementos do evangelicalismo se fundiram à experiência sócio-histórica e cultural latino-americana. Desta fusão surgiu um tipo contextualizado de movimento evangélico, apropriado à América Latina e seus problemas peculiares. Ele revela em sua teologia uma compreensão do pecado humano menos ontológica, e mais preocupada com os problemas concretos da América Latina. Por conseguinte, a salvação em Cristo também será abordada de modo integral e a evangelização será caminho para a libertação. Mas, este é um assunto que somente será tratado no terceiro capítulo desta pesquisa.

O evangelicalismo não se reduz a uma ou outra denominação protestante, apesar de envolver segmentos dentro delas. Os que se confessam evangélicos, afirmam normalmente

---

<sup>142</sup> ESCOBAR, Samuel. *La Fé Evangélica y las Teologías de la Liberación*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987. p. 47.

os princípios de fé da sua denominação e os princípios de fé dos outros movimentos históricos já citados, na medida em que é possível a conciliação. Bonino destacou o aspecto extraordinário deste fenômeno:

É notável perceber que, não obstante sua diversidade confessional – metodistas, presbiterianos e batistas em sua maioria – e de origem – americana e britânica –, todos compartilham um mesmo horizonte teológico, que se pode caracterizar com o termo *evangélico*<sup>143</sup>.

Ele se assemelha a uma linha transversal dentro do protestantismo, relacionando grupos dos mais diversos através de elementos teológicos comuns com convergência para a missão da Igreja. No caso da teologia latino-americana, para a missão integral da igreja. Por isto, é possível localizar evangélicos em meio aos presbiterianos, batistas, metodistas, congregacionais, luteranos, anglicanos e mesmo entre os pentecostais históricos. O evangelicalismo é um movimento tão inovador que não se deve admirar que tenha sido em seu meio que se iniciou o movimento ecumênico, e que este teve como ponto de partida as discussões em torno da missão evangelizadora da igreja no mundo.

As formas radicais de evangelicalismo que emergiram no Terceiro Mundo estão relacionadas à ênfase na situação sócio-histórica da América Latina e ao surgimento do movimento ecumênico no século XX. Mas elas também se devem às divergências internas dentro do movimento. Uma destas divergências, que se tornou uma das vertentes do movimento evangélico, é o já mencionado Fundamentalismo. Ele surgiu em reação ao liberalismo teológico<sup>144</sup> do início do séc. XX e ao chamado Evangelho Social<sup>145</sup>, desta mesma época e, posteriormente, se posicionou em franca oposição ao evangelicalismo ecumênico.

O movimento fundamentalista oficializou-se com a publicação dos chamados “Os Fundamentos” na segunda década do século XX. Defendiam basicamente cinco pontos considerados por eles fundamentais na fé cristã, que são: a inspiração, infalibilidade e

---

<sup>143</sup> BONINO, Rostos do Protestantismo Latino-americano, p. 31.

<sup>144</sup> O Liberalismo Teológico foi um movimento de influência Iluminista que envolveu várias igrejas protestantes históricas norte-americanas no final do século XIX e início do século XX. Ele buscava conciliar a crença em Deus com o racionalismo moderno e caracterizou-se pela negação dos aspectos transcendentais da Revelação.

<sup>145</sup> Ver: MATOS, Alderi de Souza. “*Fazei o bem a todos*”: *O Cristão e a Responsabilidade Social*. MEP- Movimento Evangélico Progressista <[http://www.mep.org.br/fazei\\_o\\_bem\\_a\\_todos.htm](http://www.mep.org.br/fazei_o_bem_a_todos.htm)>#. Acesso em 01 de janeiro de 2008, 16:45 h. - Segundo o prof. Alderi, pesquisador de História da Igreja e docente na Universidade Mackenzie o “evangelho social” foi um movimento de grande importância no protestantismo norte-americano por cerca de cinquenta anos (1880-1930). Influenciado pelo liberalismo teológico, mas distinto do mesmo em vários aspectos, foi uma resposta à crise urbana ocasionada pelo crescimento econômico dos Estados Unidos após a Guerra Civil. Seus principais teóricos foram Washington Gladden, Josiah Strong e especialmente Walter Rauschenbusch (1861-1918), um pastor batista e professor de seminário cujo livro *O Cristianismo e a Crise Social* o tornou nacionalmente famoso em 1907. Outros livros seus foram *Cristianizando a Ordem Social* (1912) e *Uma Teologia para o Evangelho Social* (1917).

inerrância das Escrituras, a divindade de Cristo, o sacrifício propiciatório de Cristo e sua ressurreição literal e física, bem como o seu retorno. Tomaram como responsabilidade apologética responder ao racionalismo moderno, às teologias influenciadas por ele e às teorias acerca das origens do mundo que contrapunham o criacionismo. Na América Latina, a relação entre alguns segmentos evangélicos fundamentalistas e os evangélicos considerados radicais, que demonstravam uma postura mais ecumênica e preocupada com os problemas sociais, era de tensão e divergência em vários pontos teológicos. Mas, os dois segmentos evangélicos estão presentes na América Latina e novas formas de fundamentalismo, oriundas da América do Norte, prevaleceram na configuração das igrejas evangélicas latino-americanas.

## 2.5A Inserção da Fé Evangélica na América Latina

Samuel Escobar data do princípio do século XIX a chegada do protestantismo missionário na América Latina. Conforme ele “coincide com as lutas pela independência do domínio espanhol, e a conseqüente abertura do continente ao capitalismo britânico e norte-americano”<sup>146</sup>, da qual as missões protestantes se tornaram o braço religioso. Ele relaciona este esforço missionário à segunda corrente protestante a chegar à América Latina. A primeira corrente é a do chamado Protestantismo de Imigração ou de Transplante, que veio da Europa com imigrantes em busca de melhores condições de vida. A terceira corrente é a do movimento pentecostal histórico, que veio da Europa e América do Norte e hoje é o segmento evangélico que mais cresce<sup>147</sup>. A segunda corrente é a do chamado Protestantismo de Missão, caracteristicamente composto por evangélicos e impulsionado pelos avivamentos religiosos e o fervor missionário que fazia parte deles<sup>148</sup>. Esta informação é confirmada por Latourette que destaca o caráter estrangeiro do protestantismo quando chegou à América Latina:

---

<sup>146</sup> ESCOBAR, La Fé Evangélica y las Teologías de la Liberación, p. 44.

<sup>147</sup> O Pentecostalismo teve início no seio do evangelicalismo. Surgiu em relação de continuidade aos movimentos de avivamento e no encaço das novas ênfases teológicas pré-milenaristas do início do século XX. Ainda sob o impulso do avivamentismo, o negro filho de ex-escravos William Seymour, motivado pelas experiências que assistiu clandestinamente na Escola Bíblica de Topeka (visto que devido às leis de segregação racial não poderia participar da escola como aluno), iniciou um movimento de ênfase pneumatológica em um prédio metodista abandonado na famosa Rua Azuza. O grupo ali reunido pregava a experiência extática com o Espírito Santo como segunda bênção dada aos cristãos, para fins de santidade e poder para a evangelização. Normalmente também se defendia a evidência necessária da glossolalia. O movimento ali iniciado, predominantemente entre negros envolvidos com movimentos libertacionistas da causa negra norte-americana, viram no fenômeno um renovador de forças para a sua luta. Tal sentimento não foi compartilhado pelo segmento branco, que iniciou, posteriormente, suas próprias reuniões e organizações eclesiais pentecostais. Um estudo sobre as origens históricas do movimento pentecostal para fins de entendimento do neo-pentecostalismo, foi realizada por Ricardo Mariano – Ver: MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

<sup>148</sup> Ibidem, p. 44.

Entretanto, no princípio o protestantismo era completamente do exterior. Ele chegou, em parte, por meio da imigração e, em parte, em consequência das muitas missões, algumas das Ilhas Britânicas, mas em sua maioria dos Estados Unidos<sup>149</sup>.

Há algumas hipóteses sobre a forma como o protestantismo de missão chegou às terras latino-americanas. Bonino menciona que a primeira delas, e a menos provável, é a chamada “hipótese conspirativa”, na qual as missões protestantes teriam servido premeditadamente ao projeto neo-colonial dos Estados Unidos. Nesta teoria o discurso evangelizador serviu de força de legitimação religiosa e ideológica do grupo dominante. Ela foi atribuída, tanto por Pierre Bastian como por Bonino, ao clima de confronto político da década de 60<sup>150</sup>. Outra teoria é a chamada de “associativa” e com maior probabilidade de ser a real. Segundo esta hipótese o ingresso do protestantismo norte-americano na América Latina se deveu a uma proposta de modernização liberal. Tratava-se de um projeto de “[...] minorias que buscavam fundar uma modernidade burguesa baseada no indivíduo redimido de sua origem de casta e, portanto, igualado numa democracia participativa e representativa[...].”<sup>151</sup>. Nesta hipótese o protestantismo de origem teológica conservadora e pietista aliou-se a associações libertárias de projeto liberal, como maçons<sup>152</sup>, associações operárias, intelectuais, etc., em prol da democratização, inclusive religiosa, da América Latina<sup>153</sup>.

A presença do protestantismo evangélico na América Latina foi fruto do projeto missionário mais norte-americano do que europeu, embora não se desconsidere a atuação destes. As chamadas “missões” foram impulsionadas pelos avivamentos e a fé evangelizadora típica destes movimentos. Deve-se ter consciência de que elas também estão relacionadas ao projeto democrático e liberal norte-americano em relação à América Latina, conforme informam Pierre Bastian e Bonino. Tal fato carrega consigo aspectos positivos e outros negativos. Os positivos estão relacionados à liberdade religiosa que com o evangelicalismo começou a se impor na América Latina e, com isso, como na época da Reforma Protestante, a liberdade de consciência, imprescindível no processo de libertação. Outro aspecto é a contribuição dos projetos educacionais protestantes, realizados no conjunto das missões, para o desenvolvimento da educação nos países onde foram implantados.

---

<sup>149</sup> LATOURETTE, Uma História do Cristianismo, p. 1745.

<sup>150</sup> Conforme Bonino ela é inconsistente historicamente, pois a presença protestante antecede em décadas o projeto imperialista dos Estados Unidos na América Latina.

<sup>151</sup> BASTIAN, Historia Del Protestantismo em América Latina, p. 187.

<sup>152</sup> Cf. LONGUINI, Luís. *O Novo Rosto da Missão*. Viçosa: Ultimato, 2002. p. 95. - Longuini também relata a associação de protestantes à maçonaria e seus projetos liberais.

<sup>153</sup> Cf. BONINO, Rostos do Protestantismo Latino-americano, p. 10-12.

Os fatores negativos estão relacionados aos problemas do próprio liberalismo em si, e o quanto este serve ao capitalismo e aos interesses sócio-econômicos dos grupos dominantes. Infelizmente, não é primeira vez na história dos povos latino-americanos que projetos religiosos dão braços a projetos políticos e econômicos. Esta é uma cena na qual a América Latina serve de palco desde as colonizações espanhola e portuguesa e contra a qual a Teologia Latino-americana em geral se posiciona profeticamente.

Além do espírito evangélico e do alicerce religioso aos projetos econômicos liberais, Latourette acrescenta que o protestantismo de missão veio representado pelas grandes denominações, como:

[...] metodistas, batistas, presbiterianos, episcopais, congregacionais e discípulos de Cristo – as também de alguns movimentos entusiásticos jovens, notadamente os adventistas do sétimo dia, os cristãos da Aliança Missionária, a igreja do Nazareno e a Missão da América Central<sup>154</sup>.

Com este empreendimento missionário foram implantadas na América Latina representações afiliadas de várias Igrejas norte-americanas e européias. Mantinham os aspectos formais e teológicos das igrejas de origem, como: arquitetura dos templos, liturgia, sistema educacional, organização eclesiástica e ministerial. Acrescenta-se a isso a literatura teológica importada e traduzida tanto para servir ao ministério das denominações e igrejas locais, quanto às de caráter propriamente teológico para servir aos seminários. Também restringiam a liderança das denominações e organizações a elas vinculadas, aos missionários estrangeiros representantes das instituições enviadoras.

Porém, os povos latino-americanos também foram afetados pelo sentimento do “proletariado mundial”, conforme definiu Rubem Alves, e se fizeram participantes da nova consciência histórica. O protestantismo evangélico chegou à América Latina e foi acolhido por seu povo. Todavia, seria necessário que se convertesse à realidade social e cultura latino-americana e se fizesse a partir desta realidade. Esta árdua tarefa foi assumida principalmente pela teologia da missão em sua luta pela autonomia e identidade da igreja evangélica latino-americana.

---

<sup>154</sup> LATOURETTE, Uma História do Cristianismo, p. 1747.

## 2.6 O Evangelicalismo e o Movimento de Missão

### 2.6.1 Movimento Ecumênico

O movimento ecumênico contribuiu expressivamente para o processo de construção da identidade da igreja evangélica latino-americana. Originalmente ele está vinculado ao protestantismo evangélico, em relação de continuidade ao esforço missionário do século XIX, com todos os seus problemas e êxitos, e ao liberalismo (ou modernismo) teológico protestante dos séculos XIX e XX. Gouvêa de Mendonça afirma que é possível analisar o movimento ecumênico considerando três situações que se distinguem ou “se entrecruzam”. São elas: o liberalismo teológico protestante, o movimento protestante conversionista (conservador) e a restauração católica. Ainda esclarece:

Na realidade, uma análise mais aprofundada irá mostrar que o movimento ecumênico só irá caminhar através da composição de elementos das três vertentes. Poderíamos tentar resumir o que foi dito deste modo: a necessidade de unidade do protestantismo conversionista missionário encontrara ao mesmo tempo no movimento teológico liberal e no fortalecimento do catolicismo seus principais desafios, assim como os elementos teológicos e sociológicos que serão os futuros componentes do ecumenismo como um todo<sup>155</sup>.

A iniciativa que deu origem ao movimento foi a do evangelicalismo conversionista. No espírito dos avivamentos e do projeto expansionista norte-americano organizou-se a primeira conferência missionária mundial. O evento aconteceu na cidade de Edimburgo - Escócia em 1910 e destacou-se pelo caráter interdenominacional e internacional, bem como pela representatividade das denominações que alcançou. A conferência foi liderada por John R. Mott nos encalços do Movimento Estudantil, que fora o grande dinamizador das missões no século XIX. Ainda que sobre as bases missionárias do seu tempo histórico, esta conferência foi o marco do movimento ecumênico mundial. Nela se reuniram inúmeras representações protestantes, em função do tema e da estratégia da evangelização, conforme se confirma em James Scherer:

Pessoas com convicções divergentes receberam a oportunidade de trabalhar juntas, conhecer-se mutuamente e confiar umas nas outras; não se pediu a nenhuma delas que fizesse concessões quanto a pontos de vista denominacionais ou convicções teológicas<sup>156</sup>.

De Edimburgo surgiu o Movimento de Fé e Constituição, também com caráter ecumênico e propósito de reunir cristãos confessantes da salvação em Jesus Cristo em torno de temas teológicos relevantes para a missão da igreja. O CMI – Conselho Mundial de Igrejas,

<sup>155</sup> MENDONÇA, Protestantes, Pentecostais & Ecumênicos, p. 80.

<sup>156</sup> SCHERER, Igreja, Reino e Missão, p.14.

foi criado com a fusão do Movimento de Fé e Constituição ao Movimento de Vida e Ação, em 1948. Este órgão, desde suas origens, era propositalmente ecumênico em função da unidade dos cristãos para fins de realização da missão da igreja, conforme Luís Longuini: “No CMI, igrejas de todas as partes do mundo encontraram-se como irmãs em pé de igualdade”<sup>157</sup>.

A continuidade das discussões sobre a evangelização e a prática ecumênica, iniciadas em Edimburgo, deu-se através de novos eventos organizados pelo COMIN – Concílio Missionário Internacional, criado em 1921 para este fim. A função do COMIN, de dar continuidade às discussões de Edimburgo e organizar novas conferências, foi cumprida através das conferências em 1928 em Jerusalém, 1938 em Tambaram, 1947 em Whitby, 1952 em Willingen, 1958 em Achimota e 1961 em Nova Délhi. O Movimento ecumênico fortaleceu-se ainda mais com a criação do CMI – Conselho Mundial de Igrejas, ao qual o COMIN se integrou em 1961, constituindo-se em seu setor de mobilização missionária. Esta foi uma das causas que levou certas alas do evangelicalismo mais conservador a um afastamento estratégico, para fins de retomar as propostas em torno da evangelização iniciais do movimento.

A conferência de Edimburgo e os eventos posteriores à ela, bem como aqueles organizados pelo CMI, iniciaram um movimento de discussão sobre a missão da Igreja, que influenciou outros segmentos protestantes. O século XIX, chamado de o “Grande Século das Missões”, marcou-se com empreendimentos missionários dos mais diversos. O século XX, no entanto, pode ser considerado pelos protestantes em geral como o “Grande Século da Teologia da Missão”. A ação missionária do século XIX pediu uma teologia da missão. Fatores como: a revisão crítica da motivação, estratégia e metodologia missionária, a teologia de pano de fundo do empreendimento, ou mesmo a ausência dela e, desde então, a presença do Terceiro Mundo, não mais como campo de missão, porém como articulador e fomentador do pensamento missionário, a partir da sua própria experiência histórica, contribuíram para que o século XX se tornasse um marco para a Teologia da Missão. Outro fator importante é que na esteira do movimento missionário, abrigou-se o movimento ecumênico e este se tornou sua veia crítica e de renovação teológica.

### **2.6.2 A Teologia da Missão na América Latina**

Há concordância entre os historiadores da missão, de que os articuladores de Edimburgo não incluíram a América Latina em sua agenda missionária. Consideravam que

---

<sup>157</sup> LONGUINI, O Novo Rosto da Missão, p. 71.

nela já havia presença católica e um esforço missionário suficiente. Esta opinião não era, no entanto, de consenso geral. Alguns missionários norte-americanos, que atuavam na América Latina, deram início a partir dos Estados Unidos<sup>158</sup>, a um esforço para se discutir a missão na própria América Latina.

A primeira iniciativa em função de um projeto parecido com o de Edimburgo, mas para a América Latina, foi a criação do CCLA – Comitê de Cooperação para a América Latina<sup>159</sup>. Seria o órgão responsável pela realização de eventos que fomentasse a discussão sobre a evangelização na América Latina. Samuel Escobar assim descreveu a importância do trabalho do CCLA:

A participação da liderança evangélica latino-americana foi aumentando nestes eventos. O trabalho do Comitê se refletiu em vários aspectos da obra evangélica. Assim, na educação teológica foram aparecendo os "Seminários Unidos" do México, Matanzas, Porto Rico e Buenos Aires. Na literatura apareceram revistas como *La Nueva Democracia* e casas editoriais como *La Aurora* e *Casa Unida de Publicações*. Ao mesmo tempo foram aparecendo entidades para-eclésiásticas como o Movimento Estudantil Cristão (MEC), as Associações Cristãs de Jovens (YMCA e YWCA em suas iniciais em inglês), e anos mais tarde a União Latino-americana de Juventudes Evangélicas (ULAJE)<sup>160</sup>.

As primeiras ações do CCLA foram de organização de congressos de evangelização. Eles inauguraram o que Longuini chama de primeira fase rumo à autonomia e desenvolvimento do evangelicalismo latino-americano e da sua teologia, a fase dos congressos. Foram três os congressos organizados pelo comitê. O primeiro foi o Congresso de Ação Cristã na América Latina, no Panamá em 1916. Longuini comenta que a organização do evento era externa à própria América Latina, pois conforme ele “a concepção, a convocação, a realização e os desdobramentos do evento eram de cunho estrangeiro, isto é, fruto das organizações missionárias norte-americanas e européias”<sup>161</sup>. Os latino-americanos eram minoria e se tornaram meros coadjuvantes na discussão sobre eles mesmos. No entanto, no espírito ecumênico de Edimburgo, este evento contribuiu para o fortalecimento da cooperação

---

<sup>158</sup> Através da Conferência de Missões Estrangeiras da América do Norte, realizada em Nova Iorque em março de 1913.

<sup>159</sup> BONINO, op. cit. - Bonino esclarece que os trabalhos do CCLA foram realizados sob o espírito do panamericanismo, ainda que de forma mais crítica, mas sempre no esforço de fortalecimento das relações entre Estados Unidos e América Latina.

<sup>160</sup> ESCOBAR, Samuel. Los movimientos de cooperación evangélica en América Latina. In.: *Revista Iglesia e Misión*. Buenos Aires: Fundación Kairós. Revista Eletrônica de Teologia Evangélica Latino-americana. Disponível em: <<http://www.kairos.org.ar/articuloderevistaiym.php?ID=1611#>>. Acesso em 16 de janeiro de 2008.

<sup>161</sup> LONGUINI, O Novo Rosto da Missão, p. 92.

entre segmentos evangélicos e para o surgimento posterior de uma teologia da missão latino-americana.

Da mesma maneira ocorreu com o congresso posterior, também organizado pela CCLA em Montevideu – Uruguai, em 1925. Nele houve um aumento da participação latino-americana, mas segundo Longuini, no que se refere à participação, esse crescimento foi ainda “como algo cosmético”<sup>162</sup>, muito pouco representativo. No Congresso de Havana em Cuba, em 1929, a representação latina foi mais significativa e participativa. Longuini faz a seguinte observação importante:

Ação Social. Foi a primeira vez que o tema apareceu com tal magnitude. Pode-se depreender disso que à medida que a igreja latino-americana foi-se despreendendo do paternalismo norte-americano e, nesse caso específico, da tutela do CCLA na condução dos congressos, as questões sociais começaram a fazer parte da agenda”<sup>163</sup>.

Ainda assim Samuel Escobar faz uma avaliação bastante positiva do trabalho do CCLA. De acordo com ele o comitê contribuiu através dos eventos, para o desenvolvimento de projetos de educação teológica, editoras e entidades para-eclésiásticas. Isto resultou, conforme Escobar, no estímulo para “os primeiros esforços de reflexão teológica de evangélicos latino-americanos”<sup>164</sup>. Outra observação relevante é a ênfase na discussão sobre as missões dada pelos eventos, ressalta Escobar: “As primeiras expressões teológicas forjadas por evangélicos na América Latina se centram nos temas de uma teologia da missão”<sup>165</sup>. O caminho teológico percorrido pelos evangélicos latino-americanos no decorrer do desenvolvimento histórico do movimento foi propositalmente o da teologia da missão.

Devido a varias razões, mas principalmente àquela descrita no primeiro capítulo em relação à nova consciência histórica que emergiu no Terceiro Mundo, desencadeou-se nos setores evangélicos latino-americanos um anseio pela autonomia no tocante às igrejas e organizações norte-americanas e européias. Em referência não somente à liderança e organização eclesiástica, mas à própria teologia. Nos esforços pela autonomia percebeu-se, no entanto, que ela passa necessariamente pela definição da identidade. A busca pela identidade da igreja evangélica latino-americana tornou-se tema central em vários dos eventos realizados e literaturas produzidas em meados do século XX.

---

<sup>162</sup> Ibidem, p. 99.

<sup>163</sup> Ibidem, p. 104.

<sup>164</sup> ESCOBAR, La Fé Evangélica y las Teologías de la Liberación, p. 51.

<sup>165</sup> Ibidem, p. 51.

A fase posterior aos congressos foi a das conferências. A primeira delas é a CELA I – Conferência Evangélica Latino-americana, realizada em Buenos Aires, Argentina em julho de 1949, pelo CCLA. Ela teve como tema principal “O Cristianismo Evangélico na América Latina”<sup>166</sup>. Nesta conferência evidenciou-se a preocupação em relação ao específico do evangelicalismo latino-americano. Recomendou-se, como resultado das discussões da conferência, que as igrejas protestantes nela envolvidas utilizassem o nome “evangélico” junto ao nome denominacional. Conforme Padilla o evento se deu em clima de guerra fria e de enfrentamento entre capitalistas e socialistas<sup>167</sup>. O evento foi realizado no ano seguinte à criação do CMI, mas não em conjunto com este. Tanto Padilla como Longuini concordam que a CELA I foi um marco no esforço pela identidade do protestantismo evangélico latino-americano.

A CELA II, realizada em Lima, Peru, em 1961, sob o tema “Cristo, a Esperança para a América Latina”, foi a última conferência organizada pelo CCLA. Ela aconteceu no mesmo ano de criação do ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina, como iniciativa dos setores mais radicais do protestantismo ecumênico. Conforme Padilla o ISAL também assumiu contornos radicais em relação à questão sócio-econômica: “Em Huampaní, ISAL deu os primeiros passos para a interpretação da realidade latinoamericana desde uma perspectiva protestante e marxista”<sup>168</sup>. Padilla acrescenta que o ISAL influenciou diretamente, através dos seus relatórios, as discussões da CELA II. Conforme Longuini, a CELA II projetou o ISAL. O trabalho das comissões do ISAL “tomou corpo e expandiu-se por toda a América Latina, especialmente depois da CELA II”<sup>169</sup>. Por força disso, as questões sociais assumiram lugar de importância nesta conferência, a ponto de identificá-la, em plena época de lutas libertacionistas na América Latina, em uma posição mais de esquerda política<sup>170</sup>.

As preocupações da CELA II giravam em torno da evangelização em relação aos problemas sócio-econômicos latino-americanos. Seu contexto era o da dependência e dominação econômica e cultural da América Latina. Por outro lado, apresentava-se o comunismo materialista como possível resposta a isto, mas que possuía uma proposta

---

<sup>166</sup> LONGUINI, O Novo Rosto da Missão, p. 110.

<sup>167</sup> Cf. PADILLA, C. René. *25 anos de Teologia Evangélica Latinoamericana*. Buenos Aires: FTL, 1995. p. 43.

<sup>168</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>169</sup> LONGUINI, op. cit., p. 139.

<sup>170</sup> BUARQUE, Cristóvam. *Nossa causa – comum: o educacionismo.*, Brasília: Senado Federal, 2007. p. 3. - O Senador Cristóvam Buarque explica que a expressão “de esquerda” nasceu depois da revolução de 1789 na França. Ela visava, conforme ele “indicar os convencionais mais radicais, que se assentavam à esquerda do auditório”, e tornou-se termo descritivo daqueles que defendem posturas mais progressistas e revolucionárias.

revolucionária e cerceadora contundente da liberdade humana, para os princípios evangélicos. Outros desafios eram os movimentos libertacionistas de base, a emergente Teologia da Libertação e o crescimento torrencial do pentecostalismo. O MCI – Movimento de Crescimento de Igrejas, que era fruto do trabalho da vertente evangélica fundamentalista norte-americana, e que crescia também com rapidez na América Latina influenciando as igrejas evangélicas em geral, surgiu como situação a ser tratada também pela teologia da missão latino-americana.

A CELA III foi sediada em Buenos Aires, Argentina, em 1969, em torno do tema “Devedores do Mundo”. Ela foi realizada pelas organizações latino-americanas UNELAM - Comissão Provisória Pró-Unidade Evangélica Latino-americana e a Confederação Evangélica do Brasil. Samuel Escobar comentou que nesta conferência algumas mudanças estavam bem mais evidentes, como a relação mais amistosa com o Catolicismo Romano<sup>171</sup>, e o tratamento das questões histórico-sociais. Destacou ele:

A outra mudança está no campo ideológico, na maneira de interpretar a realidade latinoamericana. Há uma crescente consciência dos males estruturais da sociedade e da inquietação social que envolve o continente. Precisamente neste aspecto se chegaria a uma confrontação entre diferentes setores da CELA III<sup>172</sup>.

Longuini, ao citar Orlando Costas em seu comentário sobre CELA III, menciona: “Segundo Costas, tinha dimensões de uma missiologia encarnacional, uma eclesiologia diaconal, uma cristologia autóctone, uma antropologia libertadora e uma preocupação pela pneumatologia”<sup>173</sup>.

A crítica de Costas em relação ao CELA III refere-se ao distanciamento do tema da evangelização, que sempre foi tratado com prioridade pelo evangelicalismo latino-americano. Para ele isto implicava no comprometimento da própria identidade evangélica do evento. O povo evangélico, de acordo com Costas, deveria aprender a viver em meio às ideologias predominantes na América Latina, mas não deveria perder de vista seu compromisso com o evangelho e as referências de base da sua fé. Sobre isso ele comentou:

---

<sup>171</sup> É importante destacar que o evento contou inclusive com dois observadores católicos à convite dos próprios evangélicos.

<sup>172</sup> ESCOBAR, Samuel. Los movimientos de cooperación evangélica en América Latina. In.: *Revista Iglesia e Mision*. Buenos Aires: Fundación Kairós. Revista Eletrônica de Teologia Evangélica Latino-americana. Disponível em <<http://www.kairos.org.ar/articuloderevistaiym.php?ID=1611#.>#> Acesso em 16 de janeiro de 2008.

<sup>173</sup> LONGUINI, O Novo Rosto da Missão, p. 125.

O protestantismo latinoamericano poderá sobreviver à dimensão ideológica de sua crise, somente à medida que consiga manter sua criticidade frente às diversas correntes ideológicas em meio às quais tem sido chamado a expressar sua fé. Em caso contrário, estará condenado a desaparecer como instrumento profético do Reino de Deus na América Latina<sup>174</sup>.

Na CELA III a face mais radical do protestantismo evangélico latino-americano se evidenciou. Sua importância também se refere à influência que exerceria sobre o novo movimento que se iniciaria no cenário evangélico latino-americano. Era, de fato, um processo de gestação de uma teologia da missão que refletisse tanto o rosto da América Latina como o da fé evangélica. Samuel Escobar acrescenta à conquista das CELAS a criação do CLAI – Conselho Latino-americano de Igrejas. Ele salienta que “Os esforços ecumênicos representados pelas CELAS, e logo pela UNELAM, culminaram em 1982 ao constituir-se o Conselho Latinoamericano de Igrejas (CLAI)”<sup>175</sup>.

As CELAS certamente marcaram importância para a constituição da identidade evangélica latino-americano. Iniciaram as discussões em torno da missão da Igreja e a teologia delas resultantes. A continuidade<sup>176</sup> às discussões iniciadas pelas CELAS se daria através dos CLADES – Congressos Latino-americanos de Evangelização. Esta série de congressos foi inicialmente também patrocinada e liderada por organizações de fomento evangélico norte-americanas, em um novo esforço de retomada do tema da evangelização, mas tornou-se um evento caracteristicamente latino-americano.

### 2.6.3 O Evangelicalismo Latino-americano

O CLADE I foi patrocinado, organizado e liderado pela Associação Evangélica Billy Graham, visando ser uma representação continental das discussões iniciadas no Congresso Mundial de Evangelização, que foi realizado em Berlim no ano de 1966 pelos evangélicos de linha mais conservadora.

Embora o movimento evangélico de missão do século XX encontre sua origem também na Conferência de Edimburgo (1910), foi em 1966 que ele realizou o Congresso sobre Missão Mundial na cidade de Wheaton, numa perspectiva mais conservadora e, de certa forma, em reação aos desdobramentos do movimento ecumênico de missão. No mesmo ano foi realizado em Berlim o Congresso Mundial de Evangelização, fundamental para o

<sup>174</sup> COSTAS, Orlando. *El Protestantismo en América Latina Hoy: Ensayos Del camino (1972-1974)*. San José: INDEF, 1975. p. 57.

<sup>175</sup> ESCOBAR, La Fé Evangélica y las Teologías de la Liberación, p. 62.

<sup>176</sup> A continuidade foi relativa, visto que o CLADE faria uma retomada evangélica ao tema da evangelização. No entanto, não sem ser influenciado pelas elaborações do CELA, que se evidenciam na sua preocupação com a realidade sócio-histórica da América Latina.

desenvolvimento do movimento de missão evangelical. Em Berlim decidiu-se pela realização de congressos continentais para discutirem os rumos da evangelização. A versão para a América Latina foi o CLADE – Congresso Latino Americano de Evangelização. No entanto, não se deve desconsiderar que os teólogos evangélicos latino-americanos que participaram deste novo movimento, o fizeram em continuidade às discussões em torno da igreja e da teologia latino-americana iniciadas pelos CELAS e os Congressos do Panamá, Montevideu e Havana. Havia uma certa relação de continuidade dos eventos e isso se evidenciou nos rumos teológicos do CLADE II, que fora organizado e liderado pela FTL – Fraternidade Teológica Latino-americana, criada dez anos antes para ser um órgão de representatividade teológica latino-americana.

Os CLADES tornaram-se um evento de grande importância como fórum de discussão da teologia evangélica latino-americana. Eles se organizam em torno do tema da evangelização, mas em uma perspectiva integral e a partir da América Latina. Desde o CLADE II estes congressos têm sido organizados pela FTL – Fraternidade Teológica Latino-americana.

O CLADE I, patrocinado por uma organização estrangeira, contou com a presença de representantes do fundamentalismo evangélico norte-americano, atuantes junto ao movimento de crescimento de igrejas. Em contrapartida, o evento também contou com a presença de teólogos latino-americanos que fizeram demonstrar que nessa região já florescia uma forma de teologia nativa, que aliava o pensar teológico e a evangelização aos problemas sociais do povo latino-americano e seus anseios libertacionistas. O Relatório Final do evento inicia-se com a seguinte intenção:

Os aqui reunidos, crentes em Cristo, membros das diferentes comunidades denominacionais que trabalham em nosso continente entre o povo latino-americano [...] Cremos que o próprio Espírito Santo tem nos guiado a este encontro, com a finalidade de examinar de novo nossa missão evangelizadora à luz do ensino bíblico e da atual situação latino-americana<sup>177</sup>.

Luís Longuini acrescentou que foi neste congresso que se idealizou uma organização que fosse composta por latino-americanos e os representasse teologicamente. De acordo com ele “Nos corredores do CLADE I gestou-se uma constelação usando uma plataforma de diálogo, tendo em vista a ‘fraternidade’”<sup>178</sup>. A criação da FTL foi uma das

---

<sup>177</sup> LONGUINI, O Novo Rosto da Missão, p. 165.

<sup>178</sup> Ibidem, p. 164.

maiores conquistas rumo à autonomia e à identidade da Igreja e da teologia evangélica latino-americana.

A Fraternidade Teológica Latino-americana foi fundada em dezembro de 1970, em uma consulta realizada na cidade de Cochabamba, Bolívia. Conforme Escobar, participou deste momento histórico um grupo de vinte e cinco evangélicos latino-americanos de diferentes responsabilidades: “pastores, professores de seminários e institutos bíblicos, líderes leigos e missionários, unidos por um interesse especial no que fazer teológico”<sup>179</sup>. Interessante observar que as pessoas que participaram da criação da FTL eram gente envolvida na tarefa ministerial da igreja. Não eram teólogos de carteirinha, mas por demanda ministerial e do contexto. Samuel Escobar descreve da seguinte maneira o perfil teológico e eclesial dessas pessoas:

Nem Arana, nem Padilla, nem a maioria dos outros evangélicos que fundaram a FTL poderiam ser descritos como fundamentalistas, porém se consideravam evangélicos cuja posição teológica diferia em vários pontos do que vinham expressando os teólogos do ISAL. Estes evangélicos não criam como necessário adotar o marxismo como método de análise da realidade social, nem compartilhavam da fé de que o mundo estava marchando rumo ao socialismo, porém tampouco compartilhavam do anti-comunismo ingênuo dos missionários conservadores<sup>180</sup>.

Pode-se afirmar que este era o perfil característico dos teólogos evangélicos da missão latino-americanos. Gente talhada em meio às discussões isalinas, mas também do evangelicalismo conservador. Teólogos envolvidos com as igrejas latino-americanas e com os movimentos evangélicos de juventude como a CIEE – Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos, bem como com a educação teológica e as organizações missionárias.

No entanto, tal potencial latino-americano ainda sofria restrições do intervencionismo protestante estrangeiro. Orlando Costas, bem como os evangélicos de Costa Rica não foram convidados a participar da reunião de criação da FTL. Nesta mesma época, as instituições evangélicas de Costa Rica, nas quais Costas atuava, passavam por uma fase de nacionalização, dando origem a instituições autóctones. Isto parece ter gerado um mal estar com as forças do movimento de missão externas à América Latina. Orlando Costas comenta sobre o fato:

Foi durante esse mesmo tempo que se organizou a Fraternidade Teológica Latino-americana (F.T.L.). Interessantemente, todos os que trabalhávamos com a Missão Latinoamericana ficamos de fora da reunião organizadora

---

<sup>179</sup> ESCOBAR, La Fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: Breve ensayo histórico. In.: PADILLA, *25 anos de Teologia Evangélica Latinoamericana*, p.7.

<sup>180</sup>Ibidem, p. 11.

(Cochabamba, Bolívia). Forças de fora da América Latina se haviam imposto para impedir a presença daqueles que, segundo eles, representavam uma linha contestatória dentro do movimento evangélico<sup>181</sup>.

Costas esclarece que tanto Samuel Escobar como René Padilla que estiveram presentes no evento de criação da fraternidade, se manifestaram contra a decisão. Na reunião posterior em Lima, Peru, ele integrou o grupo da FTL e, como afirmou: “A partir desse momento minha reflexão teológica tem estado ligada ao itinerário da Fraternidade”<sup>182</sup>.

Um outro evento de grande porte organizado pelo evangelicalismo histórico foi o Congresso Internacional de Evangelização realizado em 1974, na cidade de Lausanne – Suíça. Ele também foi muito importante para o evangelicalismo latino-americano e inspirou as discussões nos CLADES posteriores a ele. Foi um evento de caráter interdenominacional e mundial, organizado pela Associação Evangelística Billy Graham, do qual o CLADE I foi criado para ser a representação continental preparatória. John Stott afirmou que o evento contou com mais de cento e cinquenta nações representadas. Sobre essa diversidade de povos ele comentou:

[...] pois os 2.700 participantes, com todo o espectro de pigmentação de pele e de trajes coloridos, pareciam ter vindo de todos os cantos do globo. Foi especial motivo de gozo o fato de que 50% dos participantes, e também dos oradores, bem como da Comissão de Planejamento, fossem oriundos do Terceiro Mundo<sup>183</sup>.

Samuel Escobar foi um dos palestrantes que representaram a América Latina em Lausanne. Ele falou sobre a “A Evangelização e a Busca de Liberdade, de Justiça e de Realização pelo Homem”. A tese da sua palestra iniciou-se com a seguinte referência:

Imagine toda a população do mundo condensada numa aldeia de 100 habitantes. Desse número, 67 seriam pobres. Os 33 restantes, em grau variado, seriam ricos. De toda população, somente 7 seriam norte-americanos. Os outros 93 ficariam vendo os 7 norte-americanos gastarem metade de todo o dinheiro, comerem um sétimo de todo o alimento e usarem metade de todas as banheiras existentes. Esses 7 teriam dez vezes mais médicos do que os outros 93. Nesse ínterim, continuariam enriquecendo cada vez mais, enquanto os 93 continuariam empobrecendo<sup>184</sup>.

Outro palestrante latino-americano foi René Padilla que discursou sobre “A Evangelização e o Mundo”. Sua tese envolveu o seguinte assunto:

---

<sup>181</sup> COSTAS, Teólogo en la encrucijada. In: C. PADILLA, René (Ed.). *Hacia una Teología Evangélica Latinoamericana*. Miami: Caribe, 1984, p. 25

<sup>182</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>183</sup> STOTT, John. *John Stott comenta o Pacto de Lausanne*. São Paulo: ABU, 1983. p. 9.

<sup>184</sup> ESCOBAR, Samuel. A Evangelização e a Busca de Liberdade, de Justiça e de Realização pelo Homem. In.: GRAHAM, Billy et al. *A Missão da Igreja*. 2. ed., São Paulo: ABU, 1984. p. 172.

A falta de apreciação das dimensões mais amplas do Evangelho leva inevitavelmente a compreender mal a missão da Igreja. O resultado disso é uma evangelização tendendo a considerar o indivíduo como uma unidade em si mesma – um Robinson Crusoe a quem Deus dirigisse seu apelo numa ilha -, cuja salvação só se dá em termos de relação com Deus. Deixa-se de perceber que o indivíduo não vive isolado e, conseqüentemente, que é impossível falar de salvação sem se referir ao mundo do qual ele faz parte<sup>185</sup>.

O Pacto resultante das discussões de Lausanne elaborou ainda de forma tímida a questão do compromisso sócio-político e cultural da Igreja. Mesmo assim, ele representou uma abertura do evangelicalismo para o tratamento destas questões. O chamado Pacto de Lausanne tornou-se um referencial para o evangelicalismo histórico e mundial, e a presença do Terceiro Mundo no evento foi significativa para essa conclusão. Certamente, o terceiro mundo fez ouvir a sua voz entre os participantes em geral.

O CLADE II foi convocado e dirigido pela FTL em 1979, na cidade de Lima, Peru, o que revela o avanço do movimento evangélico latino-americano rumo à autonomia. Ele teve como finalidade discutir a importância do Pacto de Lausanne para a América Latina. Longuini destaca como um dos principais articuladores teológicos desse período o Pr. Orlando Costas, que fomentou a discussão teológica em torno da evangelização em relação a todas as questões implícitas ao tema. Longuini ressaltou:

O trabalho desenvolvido por Costas recebeu atenção especial no campo da evangelização e com um grupo de alunos no SBL iniciou um projeto para explorar os fundamentos históricos, bíblicos e sistemáticos da evangelização, bem como sua problemática numa época extremamente conturbada para a América Latina. O relevante naquele processo foi a reflexão que tomou como paradigma não apenas a secularização vigente na Europa e Estados Unidos como incluiu na pauta outro até então intocado pelos evangelicais: o da revolução como um processo social latino-americano<sup>186</sup>.

Orlando Costas foi um dos teólogos mais importantes para o surgimento da Teologia da Missão Integral da Igreja, asseverou Longuini: “Costas iniciou um frutífero processo na busca de uma missiologia contextual e integral”<sup>187</sup>. Ele o fez em preocupação com o tema da evangelização, mas tratada no conjunto da TMI. Certamente estavam dados os passos históricos iniciais para a construção de uma forma de missiologia que fosse caracteristicamente latino-americana, diferenciada, dialógica e integradora.

No documento do CLADE II transparece a consciência dos problemas reais da América Latina, e o desejo expresso de agir em prol da sua transformação. O caminho

---

<sup>185</sup> PADILLA, C. René. A Evangelização e o Mundo. In.: GRAHAM, Billy et al. *A Missão da Igreja*. 2. ed., São Paulo: ABU, 1984. p.131.

<sup>186</sup> LONGUINI, O Novo Rosto da Missão, p. 183.

<sup>187</sup> Ibidem, p. 183.

proposto é o da evangelização integral, visto ser o tema da evangelização a razão do próprio evento e a preocupação característica do evangelicalismo. A teologia evangélica latino-americana estava se definindo como uma teologia da missão.

Em 1989, na cidade de Manila, Filipinas, foi realizado o congresso que recebeu o nome de Lausanne II. A intenção era de retomada à ênfase na evangelização nos moldes do fundamentalismo norte-americano. A agenda, infelizmente, não contou com a participação de teólogos latino-americanos. O congresso de Manilla, sem dúvida, não alcançou a importância do Congresso de Lausanne que continuou sendo, através de seu pacto, o marco para o evangelicalismo histórico.

O CLADE III foi sediado pela cidade de Quito, Equador, em 1992. Também foi organizado pela FTL, e procurou continuar a discussão sobre a Missão Integral na América Latina. Sempre considerando os desafios sócio-eclesiais emergentes em nossa região. O evento contou com a participação de 1080 congressistas representantes de diversos grupos sociais, como mulheres, lideranças eclesiais, indígenas, leigos, acadêmicos, etc. Portanto, 26 países da América Latina foram representados no congresso. Sobre ele Longuini faz a seguinte descrição:

O novo rosto do movimento evangelical latino-americano estava refletido no CLADE III, sobretudo no rosto indígena, feminino e da raça negra. CLADE III foi, também, uma reafirmação da missão integral da igreja (holismo), um compromisso com a unidade dos cristãos e a relevância da justiça social relacionada à pregação do evangelho<sup>188</sup>.

O CLADE IV também foi realizado na cidade de Quito, em 2000. Nesta época a fase do movimento evangelical latino-americano, conforme encabeçado pela FTL, era de amadurecimento. No evento foram discutidos os temas da relação da missão da igreja evangélica da América Latina com as Escrituras, testemunho cristão, liturgia, grupos sociais, etc. O documento final do CLADE IV é bastante expressivo e revela realmente um amadurecimento da Teologia da Missão Integral da Igreja. Após o reconhecimento dos diversos problemas sociais da América Latina, ele apresenta a formalização do compromisso de esforço pela transformação desta realidade, sempre pela via da fé e da ação missionária da igreja. Assim encerra o documento do CLADE IV:

Concluimos esta declaração com a afirmação de que a Palavra de Deus nos convoca a ser comunidades proféticas e solidárias com a dor e o sofrimento que destroem a vida e a dignidade de nossas nações, pois entendemos que

---

<sup>188</sup> Ibidem, p. 199.

parte medular de nossa missão é perseguir a justiça para todos, no poder do Espírito Santo<sup>189</sup>.

No Brasil, os eventos que buscaram discutir Lausanne e os CLADES para a realidade brasileira, foram os CBES – Congressos Brasileiros de Evangelização. Foram organizados dois eventos na cidade de Belo Horizonte, MG, um em 1983 e outro em 2003. Os responsáveis pela organização desses eventos foram a FTL – Setor Brasil e as organizações de juventude MPC – Mocidade para Cristo e ABU – Aliança Bíblica Universitária.

Todos estes eventos foram decorrentes de um movimento maior denominado de Movimento de Missão. O impacto de tais movimentos na América Latina foi na forma do surgimento da teologia evangélica latino-americana, a Teologia da Missão Integral.

## 2.7 Orlando Costas – uma breve biografia

Os primeiros esforços de organização interna da Teologia da Missão Integral, foram empreendidos pela FTL na forma de artigos, livros, realização de eventos como os CLADE e da criação de disciplinas acadêmicas sobre o assunto em ambientes de educação teológica. Dentre os vários teólogos que participaram do esforço de pensar a missão integral da Igreja, destacou-se o Pr. Orlando Enrique Costas, devido ao volume de sua produção teológica. Ele tratou de vários temas em relação à evangelização integral, seu assunto de preferência. No conjunto da Teologia da Missão Integral, o tema da evangelização foi o fio que alinhavou reflexões sobre a Trindade, Cristo, o Espírito Santo, a Igreja, a Teologia, etc. Entre as suas publicações destacam-se os livros: *Hacia Una Teologia de La Evangelización, Compromiso y Mision*, *Evangelizacion Contextual* ou *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelization*, *La Iglesia y su Mision Evangelizadora*, *Hacia una Teologia Evangélica Latinoamericana*, *The Integrity of Mission*, *Qué Significa Evangelizar Hoy?* Os artigos: *A vida no Espírito Artigo*, *Teólogo en la encrucijada*, *Proclamando a Cristo no Mundo dos Dois Terços*, *La Teologia Evangélica em el Mundo de los Dos Tercios*, e outros.

Orlando Enrique Costas foi um pastor, pregador e missionário, nasceu em Ponce, Porto Rico, em 15 de Junho de 1942. Era filho de Ventura Enrique Costas e Rosalina Rivera membros da Igreja Metodista. Realizou seus estudos primeiro na Escola Batista de Ponce e cresceu em um ambiente orientado pela fé evangélica. Sua família emigrou para os EUA em busca de melhores condições de vida. Residiram inicialmente no Bronx com parentes. Desde cedo, rejeitou a origem porto-riquenha visando ser aceito socialmente no contexto norte-

---

<sup>189</sup> LONGUINI, O Novo Rosto da Missão, p. 214.

americano de discriminação dos hispânicos. Costas enfrentou dificuldades com a língua inglesa, as questões culturais e o latente racismo típico norte-americano, que contribuiu para o comportamento de hostilidade que ele apresentou na adolescência. Mesmo assim, envolveu-se com a música evangélica na qual obteve algum destaque quando jovem, mas sem resolver seu problema de rejeição à identidade porto-riquenha.

Ainda na juventude passou pela experiência que todos os evangélicos provenientes dos movimentos avivamentistas consideram necessária, a conversão à fé. O fato se deu após participar de uma reunião evangelística do pregador Billy Graham. Considerou tal experiência como o momento de descoberta da fé cristã, à luz da tradição herdada dos pais e seu testemunho de vida piedosa. Sobre isso ele comentou:

Algo genuíno ocorreu quando fiz pública confissão de fé em Cristo; minha vida não foi a mesma desde o momento em que confessei e recebi a Jesus como Salvador e Senhor da minha vida. Aquela experiência de conversão foi não somente o começo de uma longa peregrinação espiritual, sim também do meu itinerário teológico<sup>190</sup>.

Costas iniciou seus estudos superiores na instituição fundamentalista Universidade Bob Jones. Ao mesmo tempo em que ele deveu a esta instituição o contato com hispânicos e com a evangelização, pôde perceber a gravidade do fundamentalismo norte-americano e as suas implicações sócio-religiosas. Realizou também outros estudos em escolas hispânicas na América do Norte e pastoreou algumas igrejas.

Ainda na década de 60 ele voltou a Porto Rico onde pastoreou a primeira Igreja Batista de Yauco e especializou-se em história e política latino-americanas na Universidade Interamericana de Porto Rico. Foi a partir destes estudos e do contato direto com a igreja e a cultura latina, que ele afirmou converter-se à cultura latino-americana tornando-se enfático ao destacar sua identidade porto-riquenha e, conseqüentemente, latino-americana. Desde então, como expôs “Havia entrado no caminho da libertação social e cultural”<sup>191</sup>.

No início da segunda metade da década de 60 Costas voltou à América do Norte para assumir o pastorado de uma igreja batista. Nesta ocasião deu continuidade aos estudos teológicos e cumpriu dois programas de mestrado, um em Teologia Bíblica e Sistemática e outro em Comunicação Oral Sagrada. Na cidade de Wisconsin teve uma participação oficialmente política ao atuar em programas e empreendimentos de desenvolvimento social, como delegado da Comissão de Desenvolvimento Social do condado. Foi nesta ocasião que

---

<sup>190</sup> COSTAS, Teólogo en la Encrucijada, p. 15. - Costas afirma que a experiência de fé vivida por ele pediu teologia, conforme ensinou Anselmo de Cantuária.

<sup>191</sup> COSTAS, op. cit., p. 100.

ele experimentou um contato mais direto com os grupos empobrecidos da sociedade norte-americana, o que afetou diretamente a sua teologia. A respeito dessa experiência ele teceu o seguinte comentário:

Minha práxis política em Milwaukee nunca suplantou minha identidade pastoral e cristã. Antes porém, me levou a refletir criticamente sobre o meu ministério e a natureza e missão da Igreja, o que me permitiu descobrir o mundo dos pobres e oprimidos como referencia fundamental do Evangelho<sup>192</sup>.

Foi nesta época, envolvido com o pastoreamento e com ações sócio-políticas com a comunidade na qual atuava, que Costas escreveu seu primeiro livro *La iglesia e su mision evangelizadora*, como fruto da elaboração desta experiência.

Na década de 70 atuou ministerialmente em São José, Costa Rica, como deão e professor do Seminário Bíblico Latino-americano. Nesta instituição ele lecionou Missiologia e Comunicação. Devido a problemas com a administração do SBL ele não continuou com as funções que exercia na instituição, o que lhe causou intensa tristeza. Foi em Amsterdã, na Universidade Livre, que cumpriu um programa de doutorado e defendeu a tese sobre a Teologia da Missão e Cristianismo na América Latina. Em 1980 voltou a atuar na América do Norte como professor de Missiologia e como deão do seminário. Esta foi sua última função ministerial antes do falecimento em 1987, aos 45 anos.

### **2.7.1 Orlando Costas e o evangelicalismo latino-americano**

Orlando Costas era um representante fiel da tradição Batista. A partir deste segmento denominacional ele se localizava também no evangelicalismo latino-americano e como um dos mais esforçados teólogos da missão. Como tal ele juntou-se à FTL – Fraternidade Teológica Latino-americana e foi um dos seus membros mais proeminentes. Também participou dos principais eventos por ela organizados em seu tempo de vida, e de outros eventos organizados pelos teólogos da missão do Mundo dos Dois Terços.

Costas produziu um volume significativo de material teológico. Certamente o fez na medida do que era possível para um teólogo do caminho, ou seja, que ao mesmo tempo em que teologizava, pastoreava, lecionava, participava de movimentos sociais e cuidava da família. Seu tema predileto era a evangelização. Em função dele todos os demais temas eram tratados. Mas, como o fazia em uma perspectiva evangelical latino-americana a evangelização era concebida como tarefa missionária da igreja, que envolvia uma ação integral. Para

---

<sup>192</sup> Ibidem, p. 22

Orlando Costas, toda e qualquer ação missionária da igreja deveria resultar em conhecimento de Deus e seu seguimento.

### **2.7.2 Orlando Costas e a Teologia da Libertação**

A postura ecumênica e dialogal de Orlando Costas inspirou seus amigos a chamá-lo de “Teólogo da Encruzilhada”. Alguém muito bem localizado em sua tradição cristã, no entanto, afeito ao diálogo com as mais diversas representações cristãs, para fins de um fazer teológico consistente e evangélico.

A teologia de Costas revela preocupação com os pobres e oprimidos da América Latina e do Mundo dos Dois Terços em geral. É neste conjunto maior que ele situa os hispânicos na América do Norte, dos quais ele também se tornou representante. Esta posição de latino-americano e de hispânico na América do Norte projetou seu olhar para as camadas oprimidas nas sociedades ricas, e para os países pobres em um mundo dominado pelos mais ricos. É neste sentido que se tornou bastante perceptível a presença do tema da libertação na teologia por ele desenvolvida, no entanto na perspectiva protestante-evangélica.

### **2.7.3 A Teologia da Missão Integral de Orlando Costas**

Orlando Costas, juntamente com outros teólogos evangélicos latino-americanos, apresentou uma nova maneira de compreender a missão da Igreja: a Missão Integral. A teologia da missão evangélica latino-americana surge da compreensão da realidade como um todo, para a qual a igreja foi enviada enquanto comunidade missionária. A busca pela transformação da realidade deve passar pela compreensão da sua abrangência e integralidade.

Em sua teologia Costas busca resgatar os princípios teológicos dos movimentos protestantes à luz da experiência histórica latino-americana. Mas, ao mesmo tempo, se mostra sintonizado com os movimentos libertacionistas do Mundo dos Dois Terços, aos quais se propõe a responder a partir da sua tradição.

O método utilizado por Orlando Costas em sua elaboração teológica é comum aos teólogos evangélicos da missão latino-americanos. Eis as suas características: a contextualização como princípio a ser observado na análise da realidade sócio-cultural e da história das missões. A fé é condição para o labor teológico, pois é ela que recebe as Escrituras como Palavra de Deus que ilumina a compreensão da realidade. Este encontro com a Palavra de Deus nas Escrituras se dá com ajuda da hermenêutica contextual e a mediação teológica do Reino de Deus. É necessário descobrir a Palavra de Deus na vida, tanto das

comunidades bíblicas, como das comunidades atuais. A palavra de Deus, contextualmente interpretada por uma nova hermenêutica, orienta a compreensão da realidade histórica, que passa a ser analisada teologicamente na perspectiva do seu todo. Mas não prescinde do auxílio das demais teologias, principalmente da TdL e suas leituras, bem como das ciências diversas que contribuem como referencial teórico dentro de suas especificidades, para o entendimento das partes. Na atualidade a Ecologia tem contribuído muito para o entendimento da inter-relação do ecossistema, portanto, da integralidade da missão. A compreensão da realidade mediada pelas Escrituras, e contando com o apoio ciências diversas, deve resultar em uma ação evangelizadora integral, ou seja, envolver todos os aspectos da realidade que foram afetados pelo pecado e são orientados pela injustiça, ganância, perversidade, avareza e desejo de destruição, e carecem de restauração também integral. Esta ação evangelizadora integral se dá não somente através do anúncio do querigma, mas do serviço ao mundo (diaconia).

## **2.8 Considerações Finais**

A Teologia da Missão Integral é uma forma de Teologia Latino-americana. Ela parte de uma tradição cristã definida: o protestantismo evangélico latino-americano. Seu surgimento está diretamente relacionado à luta pela autonomia e identidade deste segmento religioso cristão, em relação aos esforços missionários estrangeiros que trouxeram a fé evangélica para a América Latina. Porém, seu contexto de surgimento também é a turbulenta situação concreta da América Latina, com seus problemas sociais, econômicos e culturais. O esforço da missão integral é não desconsiderar nenhum destes aspectos na análise da realidade na qual a Igreja é chamada a missionar. Ela parte do pressuposto de que a realidade é complexa e envolve um emaranhado de estruturas e situações que envolvem a missão da Igreja. A vida no mundo é envolvente e necessita ser tratada teologicamente nesta perspectiva. Tal compreensão impõe à Teologia da Missão uma responsabilidade contextualizadora e holística que lhe dará o caráter de missão integral. Quanto aos aspectos metodológicos e definidores do seu caráter teológico, serão objeto de tratamento no próximo capítulo desta pesquisa.

### **3 A Teologia da Missão Integral – Uma Análise Metodológica**

#### **3.1 Introdução**

O evangelicalismo chegou à América Latina e foi acolhido por ela, tornando-se uma das vertentes cristãs protestantes que mais cresce em seu meio. As teologias expressas pelo movimento na América Latina são diversas e provenientes geralmente da América do Norte e Europa. Há, no entanto, uma teologia latino-americana evangélica, comprovada ao longo desta pesquisa, conhecida como a Teologia da Missão Integral. Ela tem sido forjada na busca pela in-dependência da América Latina, das diversas formas de dominação que empobrecem, em vários aspectos, o povo latino-americano. A luta contra a dependência, na sua forma econômica, política, cultural e eclesial, é comum à Teologia Latino-americana como um todo. As duas vertentes localizadas nela, Teologia da Libertação e Teologia da Missão Integral, surgiram desta preocupação, que elas compartilham com nuances diferenciadas devido às tradições que representam e os elementos específicos do contexto sócio-histórico e cultural que as originaram.

#### **3.2 Necessidade do Método Teológico da TMI**

Não há na literatura da Teologia da Missão Integral um tratamento sistemático do método que ela utiliza. Há, por outro lado, abordagens diversas sobre o assunto que lançam pistas para uma possível sistematização. Tais apontamentos metodológicos revelam que ela não é somente resultado de intuições diversas, mas também possui uma organização interna que transparece nas produções teológicas. Na análise de diversos textos em Missão Integral, principalmente do Pr. Orlando Costas, percebeu-se claramente um percurso sistemático comum. Como os demais teólogos da missão, Costas não se ocupa em descrever o método que utiliza para teologizar, mas seus textos apresentam uma ordenação que coincide no tratamento dos diversos temas por ele analisados. É a partir da identificação dos elementos formais comuns presentes nas produções dos teólogos da missão, que se fez possível o delineamento dos principais pontos do método da Teologia da Missão Integral, para fins de estimular possíveis pesquisas de maior porte sobre o assunto.

Existem várias razões pelas quais o método teológico se faz necessário. A principal delas é que este será o fator definidor do conteúdo diferenciado e específico para

qualquer teologia, e constituinte do seu estatuto próprio. Na opinião de Samuel Escobar há várias outras justificativas para a metodologia teológica da teologia da missão. Entre as principais delas pode-se mencionar a necessidade de saber como se articula a fé no exercício da tarefa missionária da Igreja. O método também seria indispensável para responder a outras teologias devidamente organizadas, mas que dialogicamente poderiam ser contra-argumentadas nos pontos divergentes da fé evangélica. Outra necessidade de se definir o modo do fazer teológico é a de responder, ordenada e consistentemente, ao contexto latino-americano e seus problemas sócio-históricos específicos. Para Escobar, é preciso estabelecer qual o específico da teologia evangélica latino-americana em relação às teologias herdadas da América do Norte e Europa:

A teologia evangélica têm empreendido um caminho crítico em relação ao passado. Crítico no sentido de discernir entre Palavra de Deus e palavras humanas. Nesse processo de discernimento a teologia recebida e herdada se submete também à crítica metodológica. Se é possível e necessário tomar as propostas libertacionistas e avaliá-las criticamente, examinando por exemplo sua metodologia; também é possível e necessário examinar a metodologia das formulações teológicas que se nos tem trazido tradicionalmente os evangélicos, e que alguns apresentaram como alternativa<sup>193</sup>.

Juan Luís Segundo atribui importância decisiva ao método teológico. De acordo com ele, em referência à Teologia da Libertação, o caráter libertador da teologia está mais no método do que no conteúdo:

Neste está a garantia de que qualquer que seja o vocabulário usado, e quaisquer que sejam as tentativas do sistema para reabsorvê-lo, o sistema mesmo vai continuar aparecendo no horizonte teológico como opressor. E nisto está a maior esperança teológica para o futuro<sup>194</sup>.

Para Orlando Costas, no que se refere ao método e ao conteúdo, a teologia evangélica em geral possui elementos comuns que a identifica como integrante do evangelicalismo histórico e mundial. Mas, no Terceiro Mundo, evidenciou-se uma forma de teologia com características ainda mais peculiares, com prerrogativas contextuais:

[...] ainda que os evangélicos ao redor do mundo têm uma herança comum, suas expressões teológicas não são de nenhum modo homogêneas[...]. Não se pode negar a forte influência e as pressões exercidas pelo “evangelicalismo” euroamericano por meio do movimento missionário, a literatura, os meios de comunicação social e as instituições teológicas. Apesar desta realidade, parece que no Mundo dos Dois Terços está se desenvolvendo uma teologia que responde a perguntas geralmente ignoradas

---

<sup>193</sup> ESCOBAR, Samuel. *La Fé Evangélica y las Teologías de la Liberación*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987. p. 102.

<sup>194</sup> SEGUNDO, Juan Luís. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978. p. 46.

pelos teólogos oficiais evangélicos na Euroamérica, emprega uma metodologia diferente e chega a conclusões diferentes.<sup>195</sup>

René Padilla comentou, no entanto, que este esforço de formulação de teologias evangélicas autóctones no Terceiro Mundo, não se deu sem a resistência das forças missionárias evangélicas estrangeiras. A argumentação contrária à tal iniciativa, geralmente se referia à existência de uma teologia considerada suficiente para todos, que foi elaborada por eles a partir das suas próprias condições de vida. Em discordância, Padilla reitera: “Esta é a aproximação à teologia que manteve a igreja do Terceiro Mundo em completa dependência dos modelos ocidentais de pensamento”<sup>196</sup>. É devido a isso, que somente graças ao surgimento de uma nova maneira de pensar a missão da igreja, à luz dos problemas sócio-culturais do contexto e da crítica histórica ao movimento de missão, se percebe um claro processo de libertação.

Teologizar a partir da pobreza e da escassez de recursos não é um empreendimento fácil, devido ao nível de dependência das igrejas e instituições evangélicas das missões norte-americanas e algumas européias. No conjunto da dependência econômica dos países do Terceiro Mundo em relação aos países ricos, está a dependência no âmbito eclesial evangélico que se refere à produção teológica e literária, investimentos financeiros em instituições nacionais, liderança missionária estrangeira, educação teológica, etc. Pedro Savage registrou o seguinte comentário de protesto sobre a situação da igreja evangélica latino-americana: “A Igreja chegou a tornar-se um filho ‘pseudo-saxão’, seja em sua liturgia, programas educativos, estruturas, liderança, etc.”<sup>197</sup>. O paternalismo foi a principal marca das missões na América Latina, e gerou uma dependência histórica.

É devido a esta situação evidenciada na revisão histórica da prática missionária, que urge um método teológico específico da teologia da missão latino-americana, como condição imprescindível no processo de independência e autonomia. Em concordância com Juan Luís Segundo, este é o caminho mais seguro para a libertação teológica. No entanto, a novidade teológica deve se aplicar principalmente ao método. Ele requer flexibilidade e disposição para se refazer à luz do contexto e das reivindicações da palavra de Deus lida também contextualmente.

---

<sup>195</sup> COSTAS, Orlando. *La Teología Evangelica en el Mundo de los dos Tercios*. Boletín Teológico. Tomo 19, no. 28, dezembro de 1987, Flórida/Ar.: FTL. p. 201-202.

<sup>196</sup> PADILLA, C. René. *Missão Integral*. São Paulo: Temática Publicações, 1992. p. 106.

<sup>197</sup> SAVAGE, Pedro. *O Labor Teológico num Contexto Latinoamericano*. Boletim Teológico. FTL – Setor Brasil. No. 01, 1983. p. 65.

Valdir Steuernagel, missiólogo luterano, propõe como caminho para a libertação teológica, o pensar e viver a fé e a missão a partir da condição de pobreza da América Latina. Ele afirma que a igreja latino-americana deve desvencilhar-se dos modelos missionários que se mostram totalmente inadequados à sua realidade sócio-econômica e cultural. Ela precisa buscar na história modelos de missão, a partir da pobreza e da solidariedade que se identifiquem com a realidade da América Latina. Steuernagel cita principalmente Francisco de Assis e a comunidade moraviana, como modelos mais apropriados à situação latino-americana<sup>198</sup>, pois optaram por missionar a partir da pobreza.

No capítulo anterior apresentou-se o itinerário do movimento de missão na América Latina, visando à sua importância para a elaboração de uma nova teologia da missão. Em íntima relação à esta temática está a identidade da igreja evangélica latino-americana e o processo de autonomia que fez irromper sua teologia. É afirmável que a teologia da missão latino-americana, surgiu sob demanda e é fruto do pensamento da fé que buscava autonomia eclesial-cultural e relevância sócio-histórica. Ela é resultado da nova consciência histórica sócio-cultural do evangelicalismo latino-americano. Tal afirmação se comprova pela justa observação de René Padilla, de que a dependência teológica da igreja latino-americana é tão real e intensa quanto a dependência econômica dos países do terceiro mundo<sup>199</sup>.

A norma pela qual a TMI se faz foi tão forjada pela situação histórica concreta quanto o tratamento do seu conteúdo. Para ser teologia evangélica, era necessário que correspondesse, em certo sentido, à tradição que ela integra, a tradição evangélico-protestante. Para se afirmar como latino-americana, fazia-se necessário que fosse contextualizada, ou seja, se fizesse a partir da experiência histórica latino-americana. É em função disto que o modo pelo qual ela se faz passa necessariamente por três conceitos fundamentais: a missão, a contextualização e a integralidade. Também se utiliza do círculo hermenêutico, onde o ponto de partida é tanto a realidade sócio-histórica da América Latina e a necessidade de transformação, como a situação eclesial-cultural do evangelicalismo latino-americano.

A teologia evangélica da missão requer como condição para o fazer teológico a concepção da fé experimentada e da primazia da Palavra de Deus. Ela possui como chave hermenêutica a compreensão histórico-escatológica do Reino de Deus. A sua significativa preocupação é descobrir a palavra de Deus a partir da América Latina em uma leitura contextual, em vista da transformação da sua realidade integral, na forma da evangelização.

---

<sup>198</sup> Cf.: STEUERNAGEL, Valdir. *Obediência Missionária e Prática Histórica*. São Paulo: ABU, 1993.

<sup>199</sup> PADILLA, op. cit., p. 105.

### **3.3A Teologia da Missão e o Círculo Hermenêutico**

O uso do círculo hermenêutico pela Teologia da Missão Integral se verifica no processo dinâmico e de constante revisão crítica que caracteriza a sua maneira de se fazer. Pedro Savage descreveu o procedimento esclarecendo que o teólogo, consciente dos condicionamentos do seu marco histórico e cultural, deve dispor as suas elaborações à crítica tanto da comunidade como da própria Palavra. Ele precisa constantemente se questionar e às suas ideologias. Reitera Savage “Esta postura de ‘suspeita’ permite a ele e à sua comunidade retornarem, vez após vez, à fonte da Palavra para renovar o chamado, a visão e a mensagem”<sup>200</sup>. O círculo hermenêutico, neste caso, é tomado em seu sentido amplo, que envolve a compreensão da realidade histórica e no seu sentido restrito, no que se refere ao entendimento da palavra de Deus.

#### **3.3.1 América Latina – Em busca da in-dependência**

As preocupações que originaram a TMI (a situação concreta da América Latina e a do evangelicalismo latino-americanismo) se definem como lugar primeiro do seu fazer teológico. A nova consciência da realidade histórica, amplamente tratada por Rubem Alves<sup>201</sup>, geradora de uma nova mentalidade e de um novo posicionamento frente à realidade, foi a condição de possibilidade para se perceber os problemas relativos ao contexto. Justamente por ser nova consciência, em vias de libertação, esta renovada mentalidade evangélica se permitiu teologizar a partir de dentro do próprio evangelicalismo, bem como pensar a fé também a partir da tradição que ela representa, no entanto, desde a experiência histórica latino-americana.

A TMI nasceu da consciência de que a prática missionária, desde o início das missões cristãs, esteve aliada a sistemas de dominação dos mais diversos, conforme se argumentou no capítulo anterior desta pesquisa. A América Latina ressentiu-se até hoje de tal problema histórico, de acordo com os comentários de Enrique Dussel, Leonardo Boff, Orlando Costas, René Padilla e outros. Motivado por este fato, é que a preocupação de base da teologia da missão é a forma como a ação missionária se realizou. Não se concebem mais os modelos missionários colonialistas do catolicismo espanhol e português. Também não se

---

<sup>200</sup> SAVAGE, *O Labor Teológico num Contexto Latinoamericano*, p. 65.

<sup>201</sup> ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Campinas: Papirus, 1987.

admite mais o modelo desenvolvimentista do protestantismo de missão e mesmo o modelo parternalista do evangelicalismo histórico.

Este é o ponto de partida gerador da Teologia da Missão Integral: a busca por uma realidade latino-americana transformada integralmente, a partir de dentro dela, e pelo poder libertador do evangelho de Jesus Cristo, compreendido a partir da situação concreta da América Latina.

### 3.3.2 O Princípio Hermenêutico da Contextualização

Juan Stam comentou que o tema da contextualização é muito tratado na antropologia, na ética e também pela missiologia em geral. A teologia latino-americana, principalmente a evangélica, atribui um significado próprio e muito mais abrangente a esta temática. A contextualização, para a teologia latino-americana, é considerada como um “princípio hermenêutico”, necessário tanto para a análise da realidade concreta, como para a análise das ideologias subjacentes ao processo missionário evangélico moderno. Isto se deve principalmente aos modelos missionários praticados no contexto latino-americano, conforme observou Juan Stam:

Já observamos que a igreja evangélica latino-americana herdou, juntamente com o evangelho, uma forte carga de “bagagem cultural” estrangeira, muitas vezes confundida com o próprio evangelho. A América Central, em particular, sofreu muita “dominação cultural”, levada também ao campo teológico e espiritual para produzir uma espécie de sub-cultura, cópia desfigurada de outra sub-cultura norte-americana<sup>202</sup>.

Contextualização diz respeito à pertença original a um determinado contexto. De acordo com Orlando Costas, contexto é a realidade sócio-histórica e o espaço de vida de pessoas, comunidades e até gerações:

[...] com suas próprias características culturais, geográficas, econômicas, sociais e políticas, e de um momento temporal – uma geração ou época. Em tal situação se experimenta uma constante interação entre pessoas e grupos; se entretencem idéias, atitudes, valores e sentimentos que afetam mutuamente a conduta<sup>203</sup>.

Padilla concorda com a definição e acrescenta que contexto diz respeito à cultura de um determinado povo e aos padrões de pensamento, conduta, métodos de aprendizagem, valores, interesses e vários outros aspectos que lhe são específicos<sup>204</sup>. Também se refere à

<sup>202</sup> STAM, Juan. *A Bíblia, o Leitor e seu Contexto Histórico*. Boletim Teológico. São Leopoldo: FTL-B, maio a agosto de 1984. p.113.

<sup>203</sup> COSTAS, Orlando E. *Evangelización Contextual – Fundamentos teológicos y pastorales*. San Jose: Ed. Sebila, 1986. p. 18.

<sup>204</sup> PADILLA, Missão Integral., p. 97.

organização social e à situação concreta de vida. Contextualização, não é o que se denomina de “extracionismo”, de acordo com Padilla, “onde o missionário trata de comunicar a mensagem segundo seu próprio marco de referência”. Ela é de fato, segundo ele, “uma nova leitura do evangelho a partir de dentro da situação histórica concreta e sob a direção do Espírito Santo”<sup>205</sup>.

Segundo Costas, ao se lidar com o contexto deve-se cuidar para não se desviar a atenção da realidade concreta com linguagens universalizadoras, como no exemplo da expressão usual “homem e mulher contemporâneos”. É uma expressão vaga e nada comprometida com uma situação específica. Conforme ele, “Há mulheres e homens em situações concretas contemporâneas”, ou seja, pessoas concretas em situações concretas e que se cercam de questões específicas nas quais revelam sua vulnerabilidade<sup>206</sup>.

É devido à dinamicidade do contexto, provocada principalmente pela constante interação de pessoas, idéias, movimentos, etc., que foi possível o surgimento de formas diferenciadas de cristianismo procedentes de forças externas à América Latina, em períodos e circunstâncias diversas, desde o século XVI. Uma destas formas é o evangelicalismo. Tanto quanto às demais formas de cristianismo, em certo grau ele têm sido imposto ao contexto da América Latina, mas também têm sido acolhido por seu povo e fundido à experiência histórica latino-americana. No entanto, neste acolhimento, a fé evangélica tem trazido em sua bagagem elementos forâneos à realidade cultural latino-americana, que por vezes comprometem a linguagem contextualizada do evangelho.

Da mesma maneira como em uma aquarela a pintora mistura cores primárias dando origens a novas cores, com aparência própria e que não são as cores de origem, mas assumem uma importância específica na obra da artista. A teologia latino-americana é fruto da fusão de idéias e tradições, internas e externas a ela, dando origem a algo novo, contextualizado, pois é produzida no seu próprio contexto. Contextualização, no entanto, é um processo crítico, possível dentro do marco da nova consciência capaz de selecionar, filtrar, acolher ou rejeitar idéias, sistemas ou quaisquer outros elementos que se mostrem relevantes ou não para o real desenvolvimento da vida. Este acolhimento ou rejeição não se faz ao bel-prazer de alguns, mas sob orientação teórica de disciplinas que se ocupam da análise da realidade histórica. No caso da teologia evangélica, acrescenta-se a fé vivida e experimentada, acolhedora da palavra de Deus e que incita, por isso, a uma vivência de acordo com o

---

<sup>205</sup> Ibidem, p. 110-111.

<sup>206</sup> Ibidem, p. 18.

evangelho encarnado do Senhor Jesus Cristo. Contextualização teológica é mais do que uma necessidade, é condição inevitável para que a palavra de Deus se mostre palavra de Deus dentro de uma realidade concreta específica, como é o caso da América Latina. Padilla fez um comentário pertinente em referência à situação do Terceiro Mundo em geral:

A igreja do Terceiro Mundo carece de uma teologia que responda a suas próprias necessidades. Das missões ocidentais ela recebeu o evangelho reduzido e envolto numa roupagem cultural que oculta muito de seu poder transformador. Esta é sua maior tragédia e seu maior desafio.<sup>207</sup>

A teologia herdada pela América Latina, e que não é a sua propriamente dita, possui outras preocupações derivadas do seu contexto sócio-histórico de origem. Ela possui como situação originária o paradigma cultural da modernidade, caracterizado pelo racionalismo e cientificismo que se constituem como seu problema de fundo. No período moderno, de acordo com David Bosch: Deus foi descartado “da estrutura de validação social”. A realidade humana no mundo não se explicava mais a partir de cima, mas desde baixo, dos elementos naturais. Este tornou-se um sério problema para o sistema de pensamento que tradicionalmente se apresentava como conhecimento da fé no Deus revelado, a teologia. Bosch esclarece:

Desaparecidas todas as sanções “sobrenaturais” (Deus, igreja e realeza), as pessoas começaram a olhar agora para o nível subumano da existência, para animais, plantas e objetos, a fim de encontrar legitimação e validação para a vida. A humanidade derivava sua existência e sua validade de “baixo” e não mais de “cima”<sup>208</sup>.

A objetividade e a factualidade da ciência moderna relegaram a religião à esfera dos valores, que se constituem no campo da crença e da subjetividade. Portanto, ela deixara de ser pública e deveria se reservar ao campo do privado. O vocabulário teológico da Igreja deixou de ser o orientador da vida no mundo, tanto quanto esta perdeu o seu poder de direção dos rumos da sociedade. O ser humano autônomo construía agora o seu próprio caminho, a partir da sua própria concepção do mundo, possibilitada pela razão investigativa.

O cristianismo sentiu a mudança radical de paradigma e buscou responder-lhe. As respostas conforme Bosch foram variadas, pois “o contraste entre a fé e a razão constituía, em verdade, um contraste entre duas formas de racionalidade”. Bosch relacionou cinco respostas, de ordem teológica, ao modelo iluminista: a primeira delas foi a do próprio evangelicalismo histórico<sup>209</sup>, de que a fé deveria ser separada da razão e situada no campo romântico do

---

<sup>207</sup> Ibidem, p. 106.

<sup>208</sup> BOSCH, David. *Missão Transformadora*. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 321.

<sup>209</sup> À qual o principal nome vinculado é o de Friedrich Schleiermacher.

“sentimento e da experiência”. Outra resposta foi o que ele chama de “privatização da religião”, tornando-a propriedade privada dos seus aderentes, muito observada por segmentos mais ortodoxos e conservadores. Uma terceira reação foi a de afirmar a teologia como uma ciência mesmo, neste caso, Ciência de Deus e a Bíblia como o primeiro livro científico<sup>210</sup>. A quarta alternativa apontada por Bosch foi a de constituição de uma nova cristandade, a nova sociedade cristã. A última resposta que ele relaciona é a da secularização da fé<sup>211</sup> e dessacralização da igreja<sup>212</sup>.

Tais questões têm ocupado há muito tempo as teologias européias e norte-americanas, e determinaram a sua forma e o seu conteúdo. A teologia teologia latino-americana tem acusado tais teologias de se dedicarem demasiadamente às questões impostas pelo Iluminismo, ainda que, em certa medida, seja necessário, pois nenhum tempo histórico ou situação específica relacionada à realidade e à vida, devem deixar de serem tratadas pela teologia. Costas comentou sobre este problema em referência à teologia evangélica:

Sem colocar a todos os evangélicos do Mundo do Um Terço no mesmo saco, me parece bastante claro que os principais teólogos evangélicos estão por demais obcecados como o Iluminismo e não suficientemente interessados na explosiva realidade social, econômica, política, cultural e religiosa da maioria dos povos do mundo<sup>213</sup>.

Na América Latina, como no Mundo dos Dois Terços em geral, os problemas que mais afetam os povos não são de ordem existencial, mas de caráter econômico, social, político e cultural. Tem a ver com situações concretas que geram fome, dor e morte em grandes escalas “[...] e é âmbito de gente assustadoramente pobre, fraca e oprimida [...]”, de acordo com Costas. Ele também salienta que um dos problemas gerados pelo Iluminismo no primeiro mundo foi o comportamento anti-religioso e o crescente ateísmo. Problema este a ser tratado pelas teologias destes lugares. Mas não é caso do Mundo dos Dois Terços no qual pululam movimentos religiosos a todo momento. Nesta parte do mundo, segundo Costas “A crença religiosa é parte essencial da vida diária”<sup>214</sup>. É devido a isto que uma teologia descontextualizada, importada e traduzida não é de todo relevante ao povo latino-americano. Elas podem oferecer contribuições, mas com as limitações características do estrangeirismo,

---

<sup>210</sup> Conforme Bosch, posição adotada pelos teólogos de Princeton do séc. XIX.

<sup>211</sup> Defendida por Dietrich Bonhoeffer e Harvey Cox.

<sup>212</sup> BOSCH, op. cit., p. 328-329.

<sup>213</sup> COSTAS, Orlando E. *La Teología Evangelica en el Mundo de los Dos Tercios*. Boletín Teológico, Tomo 19, No. 28, dezembro de 1987. p. 209.

<sup>214</sup> COSTAS, Orlando. A Vida no Espírito. In *Boletín Teológico*, México, 18 (21-22) jun. 1986. p. 52.

ou seja, da falta de raízes. As raízes no solo latino-americano garantirão a alimentação constante da teologia latino-americana.

No primeiro capítulo desta pesquisa tratou-se sobre as políticas desenvolvimentistas do primeiro mundo, geradoras da dependência econômica da América Latina que motivou o surgimento da Teologia da Libertação. No segundo capítulo abordou-se a temática da história do evangelicalismo de missão e a condição paternalizada pela qual ele se deu na América Latina e no Mundo dos Dois Terços em geral. Tal paternalismo foi sustentador da condição de dependência eclesial-teológica e cultural do evangelicalismo latino-americano.

A consciência de tais problemas é que leva a TMI a se apropriar, em partes, da crítica sócio-econômica realizada pela TdL, através principalmente dos seus teólogos que também participam do movimento ecumênico e conciliar. Mas é notório que ela não se detém exaustivamente nesta análise, em função da questão histórica sócio-cultural da qual quer realmente se ocupar.

A TMI mantém uma postura dialógica com a TdL, no entanto, com a liberdade crítica que se permite ter no campo do pensamento teológico. A crítica se dirige a alguns aspectos definidores da TdL, como exemplo o uso do instrumental teórico marxista, principalmente na tarefa hermenêutica em relação às Escrituras. Isto é compreensível mediante a necessidade de se encontrar respostas teológicas para a realidade sócio-histórica que a suscitou. Conforme alguns teólogos da missão, no entanto, o “Marxismo é uma mistura de ciência e previsão”. Ele fez ver a realidade econômica que subjaz às situações político-econômicas das sociedades modernas e a opressão econômica como carro-chefe do capitalismo, mas ao mesmo tempo ele privatizou a realidade humana em geral à questão sócio-econômica. Assim comentam os teólogos da missão:

[...] ao fazer da economia a base de cada aspecto da realidade, ele nos dá uma visão unilateral e distorcida do mundo. Um cristão descobre isto ao atentar ao fato de que o ateísmo e a antropologia materialista do marxismo não podem ser separados de sua análise. Não há base fatural para postular que a história se move em direção à uma sociedade sem classes. É utopismo, não ciência<sup>215</sup>.

De acordo com João Batista Libânio é comum a crítica à TdL em relação ao emprego que ela faz da análise marxista. No entanto, ele esclarece que tal análise não é apropriada em seu todo pela TdL, mas somente aqueles elementos que contribuam para um

---

<sup>215</sup> ESCOBAR, Samuel, et. al. *Uma Análise Latino-americana da Teologia Latino-americana*. Boletim Teológico, São Leopoldo:FTL-B, 2 (5):26-46, 1985. p. 43.

entendimento correto da realidade social. Conforme Libânio não há “nenhum voto de fidelidade à ortodoxia marxista”, mas um uso completamente instrumental. E, quanto ao que ele chama de “projeto revolucionário socialista”, que abriga a utopia marxista criticada pelos teólogos da TMI, não é de todo compartilhado pela TdL. Ele esclarece que “A sociedade futura não está já definida, mas vai sendo construída a partir das aspirações, condições reais, ações concretas já em curso de nosso povo cristão latino-americano”<sup>216</sup>.

Com certeza a ideologia, ou como afirmou Padilla “a escatologia” marxista impõe um enorme desafio, principalmente em relação à denúncia sócio-econômica que ela faz e a tornou historicamente realmente capaz de fazer frente à ideologia capitalista. Como afirmaram os teólogos da missão “A pobreza teológica do dispensacionalismo extremo e da escatologia-pop é completamente incapaz de dar resposta ao desafio todo-abrangente da ideologia marxista”<sup>217</sup>. Foi imensamente importante o papel “profético” de denúncia que o marxismo desempenhou em referência aos processos de dominação econômica no mundo moderno, bem como para fazer surgir no Terceiro Mundo uma nova visão da realidade histórica.

A análise da prática missionária desenvolvida na América Latina realizada por pastores, líderes eclesiais e missionários latino-americanos, não visava a desmerecer o esforço e o serviço abnegado dos muitos missionários que deram suas vidas ao empreendimento da missões. Obras como a de Ruth A Tucker ... *Até aos Confins da Terra*, Justo Gonzalez *História de las Misiones*, Stephen Neil, *História das Missões* e tantas outras, dão testemunho disto. Os relatórios finais dos primeiros CLADES também expressam o reconhecimento da importância da atividade missionária para o surgimento da igreja evangélica latino-americana.

Por outro lado, não se pode relevar, em nome disto, alguns aspectos considerados negativos desta empresa, principalmente relativos à dominação cultural e eclesial que se revelaram na esteira de tais empreendimentos. Também é preciso reconhecer que esta forma de dominação não é estanque, mas está estreitamente vinculada aos demais processos de dominação dos países ricos em relação aos países pobres. Esta é a preocupação de fundo da Teologia da Missão Integral. Seu objetivo não é negar a relevância da chegada da fé evangélica à América Latina, mas ser uma igreja “*semper reformanda*”, que implica na constante auto-crítica, pois será a partir daí que processará sua condição de “*ecclesia reformata*”.

---

<sup>216</sup> LIBÂNIO. João Batista. *Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1987. p. 277.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 44.

No movimento dos CLADES verifica-se o desenvolvimento cuidadoso desta crítica. O cuidado é em vista de não se desconsiderar a importância do que eles chamam de trabalho “pioneiro” realizado pelas missões estrangeiras na América Latina. Outra razão é não atribuir à crítica um fim nela mesma, a crítica pela crítica, mas em função de um projeto maior: a in-dependência e o reconhecimento da identidade diversa e rica da igreja evangélica latino-americana.

O CLADE I – realizado em 1969, reuniu em torno de 900 participantes. Foi organizado com os recursos e sob a liderança de organizações norte-americanas atendendo aos seus projetos de evangelização. Ele apresentou em seu relatório manifestações, ainda que tímidas, do desejo de autonomia:

Esta visão da nossa história deve, pelo menos, despertar em nós um espírito de gratidão pela obra pioneira cuja dimensão reconhecemos. Ao mesmo tempo, ao observar até o futuro, estamos conscientes das novas responsabilidades, novas tarefas e novas estruturas que são um verdadeiro desafio aos crentes latino-americanos, e ao líder autóctone em todas as dimensões do ministério<sup>218</sup>.

O CLADE II aconteceu em 1979 e contou com 266 participantes. Foi realizado sob a organização da FTL – Fraternidade Teológica Latino-americana. A realização do evento já se revela como uma conquista, tanto quanto a criação de uma organização latino-americana, como a FTL, para teologizar a partir da América Latina.

Estamos profundamente agradecidos a Deus por nossa herança evangélica pelos esforços e pelos sacrifícios realizados de parte dos pioneiros, tanto nacionais como estrangeiros. Decidimos renovar nosso compromisso de lealdade ao evangelho e fidelidade à tarefa de evangelizar no contexto de nossa América Latina [...] <sup>219</sup>.

O CLADE III, realizado em 1992, contou com a participação de 1.080 pessoas representantes do que eles chamaram de “multifacetado mundo evangelical latino-americano”. Foi organizado pela FTL e constituiu um marco para a teologia da missão integral. Samuel Escobar destacou da seguinte forma o sucesso do evento: “Uma das reuniões protestantes mais significativas do nosso século ocorreu recentemente em Quito, no Equador. Foi o CLADE III [...] <sup>220</sup>”.

Na América Latina e no Caribe o protestantismo tem raízes históricas que datam do século 16. É parte da própria história da América Latina, não simplesmente um agente estrangeiro que obedece à penetração do imperialismo de plantão. Esta afirmação não livra a igreja evangélica de seus

---

<sup>218</sup> NETO, Luís Longuini. *O Novo Rosto da Missão*. Viçosa: Ultimato, 2002. p. 166.

<sup>219</sup> Ibidem, p. 192.

<sup>220</sup> ESCOBAR, Samuel. *Desafios da Igreja na América Latina*. Viçosa: Ultimato, 1997. p. 18.

erros históricos e das deformações do evangelho em sua chegada e estabelecimento no continente. No entanto, é fundamental examinar quais têm sido os pontos positivos e negativos da missiologia européia e norte-americana, bem como dos que surgem daqui mesmo<sup>221</sup>.

O CLADE IV, realizado em 2000. Estiveram presentes 1.300 pessoas representantes em sua maioria do evangelicalismo latino-americano. Foi também organizado pela FTL e já demonstrou uma condição de amadurecimento das conquistas da igreja evangélica latino-americana, conforme destaca o recorte do relatório sobre as pessoas reunidas no congresso:

Experimentamos juntas um maravilhoso tempo de comunhão e louvor, fundamentado na Palavra de Deus, dirigido pelo Espírito Santo e expresso em nossa diversidade e riqueza cultural.

O CLADE III contou com a participação de muitas mulheres, indígenas e congressistas representando 26 países da América Latina. O encontro foi caracterizado pela denúncia e a convocação à busca da identidade evangélica latino-americana e da sua teologia. No CLADE IV percebe-se claramente um assentamento de idéias, fruto das muitas conquistas e do trabalho de amadurecimento da igreja e do seu pensamento da fé, com ênfase tanto na transformação social quanto de uma espiritualidade encarnada em vista desta.

É evidente nos textos dos CLADES que a crítica histórica e sócio-cultural que marcou os princípios do evangelicalismo latino-americano e da teologia da missão passou pela preocupação com a contextualização. Sobre isso comentou Juan Stam:

[...] uma hermenêutica evangélica latino-americana terá que derivar de seu próprio contexto (e não de um outro contexto estrangeiro, nem de alguma suposta esfera supra-contextual) as perguntas, a linguagem os critérios e a metodologia para seu trabalho exegético e teológico<sup>222</sup>.

O problema da dependência envolveu diretamente a questão cultural, ou seja o modo de vida do povo latino-americano. Por conseguinte, a nova consciência histórica também é uma nova consciência do ethos cultural latino-americano, sua riqueza e importância para a vivência do evangelho. A contextualização sócio-cultural revela-se assim como problema de base a ser tratado pela Teologia da Missão Integral.

A tarefa de analisar a história das missões e buscar perceber nela as teologias e ideologias que alimentaram tanto o engajamento missionário e o serviço sacrificioso, como os mecanismos de controle e dominação da igreja e do povo latino-americano, se constitui como

---

<sup>221</sup> Ibidem, p. 206.

<sup>222</sup> STAM, A Bíblia, o Leitor e seu Contexto Histórico, p. 113.

o segundo momento do círculo hermenêutico<sup>223</sup>, conforme utilizado pela teologia da missão. A realidade, conforme foi percebida, precisava ser mais bem compreendida a fim de que fosse transformada. A compreensão da realidade foi orientada, em certo grau, pelas ciências sociais, mais especificamente pela antropologia cultural e as teorias em relação à contextualização, mas não se abre mão do auxílio das demais ciências para uma abordagem integral. Mas, a inspiração libertadora veio da própria experiência da fé, que se estabelece como condição para a tarefa teológica.

### 3.3.3 A Fé e o fazer teológico

A fé é condição fundamental para a Teologia da Missão Integral, e para as teologias evangélicas em geral. Teologia é *theo-logia*, é saber sobre Deus, que se apreende pela fé.

Baseada na afirmação de Anselmo de Cantuária *fides quaerens intellectum*, “fé que busca entendimento”, é possível inferir três situações sobre a relação da fé com a teologia: a primeira é a precedência da fé em relação ao pensar teológico. A outra questão é o pensar sobre a fé para o amadurecimento da própria fé e a terceira é o pensamento da fé como requisito para seu anúncio e exposição.

Outro tratamento dado ao assunto foi o da Reforma Protestante, em relação aos temas da justificação pela graça (mediante a fé), a centralidade das Escrituras (acolhida pela fé) e o sacerdócio universal de todos os crentes (possível na liberdade da fé). Lutero tratou do tema da fé como caminho para a liberdade cristã. Ele afirmou que é por ela que se acolhe a palavra de Deus, se alcança a liberdade e “mediante a fé a alma torna, pela palavra de Deus, santa, justa, verídica, pacífica, livre e repleta de bondade”<sup>224</sup>. Para Lutero este é o valor inigualável da fé para Lutero, isto é, o seu apego à palavra, que é a fonte de liberdade. A fé não possui um fim em si mesma, mas o é na medida em que se abre para a palavra de Deus.

No protestantismo posterior, a compreensão da fé sofreu os condicionamentos do ortodoxismo e deu lugar ao que Bosch chamou de “fé formalmente correta, fria e cerebral”<sup>225</sup>, e ainda acrescentou “A ortodoxia protestante se inclinava a colocar toda a ênfase na natureza

---

<sup>223</sup> MURAD, Afonso. Método e Paradigma do Autor. In: *A teologia Visionária de Juan Luís Segundo*. Texto utilizado em aula, p. 3. Afonso Murad esclarece que o círculo hermenêutico, conforme elaborado por Juan Luís Segundo, “consiste na interdependência entre a interpretação sempre renovada da Escritura e as novas perguntas suscitadas pela prática histórica”.

<sup>224</sup> LUTERO, *Martinho. Da Liberdade*, São Leopoldo: Sinodal, 2000. p. 16.

<sup>225</sup> BOSCH, *Missão Transformadora*, p. 309.

objetiva da fé e a conceder pouco espaço para a experiência pessoal da salvação”<sup>226</sup>. Esta foi uma das razões de origem do movimento pietista: o retorno à vivência da fé marcada pela experiência subjetiva e individual, em contrapartida a uma fé simplesmente como aceitação de uma verdade revelada por Deus e proposta pelo ministério da igreja. Para a mentalidade teológica pietista ela teria que ser experimentada, vivenciada e gerar repercussão na orientação da vida. Acrescenta-se a isto o fato de que uma fé experimentada constrange o cristão ao anúncio de Cristo. É nesta compreensão que se localizam as bases para o conceito moderno de evangelização, desenvolvido posteriormente pelos avivamentos e pelo evangelicalismo.

No evangelicalismo, segundo Victorio Araya, evangélico latino-americano, a compreensão da fé foi radicalizada e associada à idéia da conversão:

A experiência pessoal cristã, é considerada, como a pré-condição para ser membro efetivo da igreja. A educação, o culto, podem ser fatores positivos como elementos preparativos, porém, nada é cristão, nem pode ser chamado como tal, até que haja tido uma “experiência pessoal” com Deus em Jesus Cristo, até que pessoalmente não tenha aceito o dom de Deus da salvação, por meio da fé; até que tenha nascido individualmente de novo por meio da sua fé [...]. Esta posição, com diversos matizes, é sustentada pelas igrejas evangélicas livres, e pelos movimentos “evangélicos” dentro das igrejas mais tradicionais<sup>227</sup>.

Karl Barth, ao teologizar para a mente moderna e racionalista, esclarece que não se deve conceber equivocadamente a clássica compreensão da teologia como saber da fé. A fé, enquanto evento histórico a ser vivido e renovado a cada dia, não se constitui como objeto da teologia. Afinal, isto seria condicionar a fé e reduzi-la a argumentos teológicos ou a confissões da Igreja. Sobre isto, ele afirma:

Nunca foi de boa tendência [...] elevar a fé à condição de termo central, de caráter ôntico, e, passando para o segundo plano o objeto essencial da teologia, fazer da fé, como verdadeiro evento salvífico, o tema da teologia, ou seja, querer compreender e praticar a teologia como piteologia, isto é, como ciência e doutrina da fé cristã. Quem faz isto busca na Bíblia e na história eclesiástica primariamente só testemunhas da fé e, quiçá, heróis da fé, assume tudo o que precisa se considerar e dizer com vistas à obra e à palavra de Deus tão-só como reflexões ou enunciados da fé [...]<sup>228</sup>.

Para Karl Barth este saber sobre Deus se refere a “Deus na história de suas ações”<sup>229</sup>. A fé é compreendida, por ele, como *conditio sine qua non*, da teologia, ou seja, é

<sup>226</sup> Ibidem, p. 318.

<sup>227</sup> ARAYA, Victorio G. Tensiones histórico-teológicas en la evangelización. In.: COSTAS, Orlando E. *Hacia Una Teología de la Evangelización*, p. 193.

<sup>228</sup> BARTH, Karl. Introdução à Teologia Evangélica, p. 64.

<sup>229</sup> Ibidem, p. 12.

condição da qual não se pode abrir mão ao se fazer teologia. De acordo com ele “a fé é o evento, a história sem os quais uma pessoa, não obstante todas as demais possibilidades e qualidades boas que lhe possam ser peculiares, em verdade não poderá se tornar cristão e, portanto, teólogo”<sup>230</sup>. A fé não é exatamente o inexplicável ou o irracionalizável aceito, que vai além daquilo que se pode explicar. Mas ela é algo a ser vivido a cada dia e a cada dia renovado. Sobre o saber da fé, Barth comenta:

[...] não é algo como um saber hipotético e, portanto, problemático: é antes, por definição, o saber mais intensivo, rigoroso e certo; ao ser medido por este saber, o saber aquém daquele limite considerado o mais seguro se evidencia apenas como hipótese que talvez possa ser utilizada, mas que não deixa de ser fundamentalmente problemática<sup>231</sup>.

Bonhoeffer, também ao retomar Lutero e a teologia da justificação para o século XX, em um contexto de Segunda Guerra e nazismo, fez o seguinte comentário sobre o poder libertador da fé:

O escuro poço da vida humana, trancado de fora e de dentro e a perder-se cada vez mais em abismos e impasses, é aberto com poder; a palavra de Deus irrompe para dentro dele; pela primeira vez, o ser humano reconhece Deus e o próximo na luz redentora<sup>232</sup>.

A fé se refere ao conhecimento de Deus que gera compromisso. Conforme Orlando Costas ela “Pressupõe o conhecimento de Deus e o que ele nos revela de si mesmo e sua obra no mundo”<sup>233</sup>. Não se trata de um conhecimento exclusivamente doutrinário ou intelectualizado, mas de um saber que gera compromisso com o próprio Deus, com a humanidade e a criação, para fins do seu bem estar. Sobre Anselmo, Costas comenta “Certamente a ‘fé busca entendimento’ (Anselmo), porém não simplesmente o conteúdo teórico dessa inteligência”<sup>234</sup>.

Costas, ao explicar sobre a fé, o faz com base na dinâmica trinitária. A fé é um dom de Deus, através de Jesus Cristo e pelo poder do Espírito Santo. Ela possui fins soteriológicos, pois visa à salvação da humanidade. A salvação para a vida plena, que não se realizará somente em um reino futuro além-mundo, mas no presente tempo histórico e na realidade concreta: “Desta maneira se faz possível que desfrutemos uma vida plena”<sup>235</sup>, de acordo com ele. A fé para a salvação, princípio fundamental da Reforma Protestante, gera o

---

<sup>230</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>231</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>232</sup> BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 71.

<sup>233</sup> COSTAS, Evangelización Contextual, p.16.

<sup>234</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>235</sup> Ibidem, p. 15.

compromisso com Deus e com o bem-estar da humanidade e da criação como um todo. Se a fé, se fundamenta no Deus Triúno, e este é o criador e sustentador da vida no mundo, ela visa a participar da mesma dinâmica de promoção da vida. Isto não é uma intuição religiosa, mas uma constatação teológica. A fé que promove a vida pede o anúncio e o testemunho da ação libertadora de Deus na história humana, daí resultar em evangelização, no entanto, em uma evangelização integral.

Mas, é no evento da fé vivido, experimentado e atualizado que a palavra de Deus promove libertação, como fruto da sua própria natureza. Ao tornar-se livre o ser humano acolhe a Palavra e se torna obediente a ela, segundo Barth “[...] reconhecendo-a como pura simplesmente benéfica e confortadora, mas também como comprometedora e, assim, indiscutivelmente válida para o mundo, para a comunidade e, por fim, para si própria.”<sup>236</sup>

### 3.3.4 A Experiência da fé

Este é um tema recorrente no protestantismo de tradição pietista e dos avivamentos, conseqüentemente, do evangelicalismo em geral. Por experiência da fé se entende o momento fundante do seguimento a Cristo na vida de cada cristão, possibilitado por uma abertura à fé<sup>237</sup>. No caso do evangelicalismo acrescenta-se a ênfase na mudança de rumos na vida, que chamam de “conversão”, e todas as vezes que por razões diversas tal momento é revitalizado em novas experiências de fé. A exigência da conversão encontra suas origens nos avivamentos, tanto na Inglaterra como na América do Norte. No pentecostalismo ela também está associada à experiência no Espírito Santo<sup>238</sup>.

Costas, como um evangélico define da seguinte maneira a experiência de fé que gera conversão: “[...] o Espírito de Deus origina a mudança de orientação da vida de homens e mulheres que abandonam uma vida de pecado para comprometerem-se com Cristo”. Ele ainda acrescenta:

O Espírito cria fé onde não há fé, e envolve homens e mulheres numa nova peregrinação de vida, permitindo-lhes passar do poder do egoísmo e da avareza a Deus e ao futuro, libertando-os da catividade da velha ordem de injustiça e morte para a liberdade da nova ordem de retitude e vida<sup>239</sup>.

---

<sup>236</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>237</sup> Compreende-se no evangelicalismo que a própria vida no mundo pede a fé, não simplesmente para uma relação com o transcendente, mas principalmente para sua própria ordenação e felicidade.

<sup>238</sup> Neste caso, refere-se ao que os pentecostais chamam de “primeira benção”, ou seja, aquele que gera conversão. A experiência marcante com o Espírito Santo é a que eles chamam de “segunda benção”, geralmente acompanhada pela glossolália e busca da santidade, concebida como um afastamento do estilo de vida que consideram “mundano”.

<sup>239</sup> COSTAS, A Vida no Espírito, p. 58.

No entanto, Costas é um evangélico latino-americano, e como tal ele adverte que a vida orientada pela fé e transformada pelo Espírito transparece sua novidade externamente na sociedade, bem como na preocupação pelo bem-estar do mundo. É na vida na sociedade e no mundo que os frutos do Espírito se revelam, e não no isolamento e no intangível, pois “Na fé cristã bíblica, a subjetividade se verifica objetivamente”<sup>240</sup>. Costas esclarece isto para referir-se ao evangelho ao qual a fé cristã se remete. O evangelho de Jesus Cristo possui implicações cósmicas. O senhorio de Cristo foi estabelecido sobre todas as coisas e afeta todas as esferas do mundo, principalmente àquelas comprometidas pelo pecado. Costas adverte: “O evangelho tem que ser anunciado também a essas estruturas políticas, econômicas e sociais que servem como instrumento de opressão e dominação”<sup>241</sup>.

A fé quando vivida e experimentada, seja individualmente ou no seio de uma determinada comunidade, o faz dentro de um marco histórico e cultural específico. Quando aliada à nova consciência da realidade histórica torna-se fator de discernimento para uma percepção mais ampla da situação sócio-cultural. Ela será decisiva também para uma nova tarefa hermenêutica, pois a palavra de Deus é acolhida pela fé. Uma nova hermenêutica pressupõe uma nova vivência da fé. A novidade da fé repercutirá em uma nova práxis missionária, integralmente abrangente e transformadora. Isto se deve ao fato de que o sujeito ou a comunidade que vivencia a fé, o faz na liberdade da sua nova consciência e para a liberdade humana no mundo.

É a fé que confere sentido para a teologia, e é servida por ela. Mas, a fé vivida, experimentada, atualizada na vida e acolhedora da palavra de Deus, conforme Barth. Em Lutero é a fé que acolhe a palavra, liberta o ser humano para a obediência. E, de acordo com Costas, a obediência à palavra, por meio da fé é prova da liberdade, que conduz ao serviço no mundo em missão.

A fé experimentada como prova e geradora de liberdade conduz ao seguimento de Jesus Cristo e à obediência à Palavra que o anuncia. De acordo com Costas, é a “fonte de referência autorizada para todos os assuntos relativos à fé e à prática cristãs”<sup>242</sup>. Ao mesmo tempo que o Espírito remete para a Palavra e ilumina o seu entendimento a todos que se permitem a ele, é também a Palavra que testemunha o Espírito e julga a percepção que se faz dele na experiência da fé. É neste sentido, que a palavra de Deus submetida a uma nova

---

<sup>240</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>241</sup> COSTAS, *Qué Significa Evangelizar Hoy?* San José: Publicações INDEF, 1973. p. 42.

<sup>242</sup> COSTAS, *A Vida no Espírito*, p. 60.

hermenêutica, com a mediação do Reino de Deus, assume lugar de primazia na nova teologia da missão.

### 3.4 A Primazia da Palavra de Deus

A palavra não é o único meio, mas é o principal meio de se conhecer a Cristo e a sua graça justificadora. O ser humano, ao encontrar-se com a palavra, conduzido pela fé, encontra-se com Jesus Cristo, seu conteúdo fundamental, e é alcançado e justificado pela graça. Nisto está a liberdade humana.

É certo que a Palavra não possui um fim em nela mesma, mas o possui quando anuncia a Cristo. Ele é o alvo prioritário da fé e o conhecimento de Deus que se incorporou à realidade humana por meio da encarnação. Sobre a obediência que parece, às vezes, não fazer sentido em relação à idéia de liberdade e libertação, Orlando Costas comenta que tem a ver com a conversão “volver-se dos ídolos da morte rumo ao Deus vivente”. Trata-se da obediência para a liberdade, tanto para o viver no mundo, quanto para servi-lo em prol da sua transformação. Costas salienta:

A obediência sempre é um assunto volitivo. Obedecer a Deus é decidir-se contra a “sabedoria mundana” e “ruidosa” para poder ouvir a Palavra de Deus. Obedecer é escutar cuidadosamente a palavra de Deus, a qual nos chama a viver e trabalhar livremente em prol de uma justa paz. Obediência significa decidir-se contra o individualismo egoísta para poder levantar-se em solidariedade com o pobre, decidindo-nos contra os nossos próprios interesses pessoais para obter o bem-estar dos outros<sup>243</sup>.

Obedecer, neste caso, é um ato de liberdade e para a liberdade. Uma liberdade sã, que conduz ao serviço, à doação, ao não egoísmo e ao sim ao amor. O egoísmo é o oposto do amor. De acordo com Juan Luís Segundo, “não é um objeto possível da liberdade, mas sim o resultado de se abandonar a liberdade pela facilidade”<sup>244</sup>.

Sobre a Bíblia como palavra de Deus, os teólogos evangélicos da missão do Mundo dos Dois Terços<sup>245</sup>, reunidos em conferência na cidade de Seoul – Coréia, afirmaram no documento final do evento a sua primazia na teologia, na Igreja como a comunidade

<sup>243</sup> COSTAS, Orlando. *Escoger la Vida*. Pastoralia. Ano 10. No. 20 e 21, julho e dezembro de 1988, p. 79.

<sup>244</sup> SEGUNDO, Juan Luís, A Graça de ser Livres, In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.), *Juan Luís Segundo – Uma Teologia com Sabor de Vida*, São Paulo: Paulinas, 1997. p. 86.

<sup>245</sup> Cf.: Declaração de Seoul, Boletim Teológico, FTL – Setor Brasil. No. 01, 1983, p. 42.. Reuniram-se nesse evento realizado em 1982, oitenta delegados e observadores das regiões da Ásia, África, América Latina, Caribe e Ilhas do Pacífico. A conferência tem como tema principal “Teologia Bíblica e Contexto” e foi organizada pela Associação Teológica da Ásia, Comissão Teológica da Associação de Evangélicos na África e Madagascar e a Fraternidade Teológica Latino-americana.

hermenêutica e no contexto histórico como lugar a partir do qual a Palavra de Deus é interpretada e se dá o labor teológico. Eles asseguraram:

Não desejamos articular nossa teologia simplesmente em reação à teologia ocidental, quer liberal ou evangelical, conservadora ou progressista. Nosso interesse é interpretar a Palavra de Deus à luz de nosso próprio contexto histórico, por amor à obediência cristã<sup>246</sup>.

Por “primazia” deve-se entender a condição de autoridade das Escrituras Sagradas em relação a qualquer outro dado que compõe o fazer teológico. Ela, de fato, é primaz na teologia. Ela é a Palavra de Deus que é apreendida pela fé. É justamente a condição de Palavra de Deus que é geradora da teologia, o que torna a fé realmente requisito essencial para o labor teológico.

A fé é que acolhe a Palavra e o seu saber é mediado por ela. Karl Barth definiu teologia como:

Ela mesma é palavra – a saber, palavra-resposta-humana. Mas não é sua própria palavra responsiva que a faz ser teologia, e sim a palavra que *ouve* e a qual *responde*. Ela vive e morre com a palavra que precede a sua palavra, com a palavra pela qual é criada, despertada e desafiada<sup>247</sup>.

Para Barth, o encontro com a Palavra é o evento que precede a teologia, e a suscita como resposta humana de liberdade e louvor ao conhecimento de Deus que ela possibilita ao mundo. A palavra de Deus é comunicada no seu agir no mundo. Ao agir, Deus fala de forma inequívoca, clara e compreensível a todos. Jesus Cristo é a palavra de Deus que se encarnou e se fez gente “É sua palavra benigna, que anuncia seu agir benigno dentro e em favor de toda a sua criação, palavra dirigida a todos os povos de todas as terras e de todos os tempos”<sup>248</sup>. Esta fala de Deus é interpelante e suscita a resposta humana, que em primeiro momento não é exatamente de interpretação, mas de acolhimento e de adoração. Para Barth este momento de acolhimento já é, de certa forma, teológico, pois é completamente humano, relacional e libertador por causa da palavra de Deus. Libertação esta que não se faz de fora para dentro, mas se inicia de dentro para fora:

[...] do Deus verdadeiro, que se humilha, estabelecendo a comunhão com o ser humano, e assim se revela como Deus gracioso em liberdade, e do ser humano verdadeiro, elevado para a comunhão com Deus, que o tem como parceiro que lhe é grato em liberdade<sup>249</sup>.

---

<sup>246</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>247</sup> BARTH, Introdução à Teologia Evangélica, p. 18.

<sup>248</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>249</sup> Ibidem, p. 21.

É pelo conhecimento de Deus possibilitado pela Palavra e articulado pela teologia que a liberdade humana se concretiza. James Cone, conforme citado por Juan Luís Segundo, refere-se exatamente a este poder libertador do conhecimento de Deus:

Se continuarmos perguntando a Cone o que ele entende por apropriado à comunidade negra, sua primeira resposta será que uma comunidade oprimida necessita da teologia para adquirir consciência de si mesma como “povo em busca de novas maneiras de falar de Deus que exaltem sua *autocompreensão*”<sup>250</sup>.

Obviamente Cone desenvolve tal argumento no contexto da radicalidade da Teologia Negra, mas ainda assim ele ressalta a importância da teologia, na sua forma liberta da servilidade aos sistemas de dominação da raça branca, para a auto-compreensão da comunidade negra. À medida que conhece a Deus, o ser humano conhece também a si, em sua humanidade e condição de criatura livre e harmonica no mundo. A consciência teológica é orientadora da consciência histórica, de tal modo que se percebe as situações de injustiça que afetam a dignidade humana, bem como de toda a criação à qual ela compõe. É neste sentido que a Palavra de Deus mediatiza o conhecimento da realidade histórica e possibilita sua compreensão.

Na tradição protestante, a preocupação em relação à Bíblia sempre fez com que se lhe relegassem a ela um papel de centralidade na vivência e no pensamento da fé. No entanto, muitas vezes foram os aspectos formais da Bíblia que assumiram prioridade, em detrimento do seu conteúdo histórico-teológico. Segundo David Bosch, ela assumiu de fato o papel central na orientação da vida do cristão protestante, em condição de primazia no concernente a todos os demais recursos eclesiais disponíveis para na fé cristã medieval. A Bíblia ocupou lugar de prioridade em relação tanto aos sacramentos, aos concílios, à organização litúrgica e ao próprio papa. A ênfase foi de tal monta que caiu-se no famoso “biblicismo”, observa Bosch:

Concomitantemente, ela viabilizou a substituição do papa em Roma por um “pontífice de papel” – o que dificilmente pode considerar-se um avanço em relação à Idade Média; de vez em quando, a Bíblia era hipostasiada e compreendida como se agisse praticamente por iniciativa própria<sup>251</sup>.

Foram os assuntos relativos aos aspectos formais da Bíblia: concepção, inspiração e lugar na orientação da fé, os principais responsáveis por grande parte das dissidências dentro do protestantismo até os dias de hoje.

---

<sup>250</sup> SEGUNDO, Libertação da Teologia, p. 37.

<sup>251</sup> BOSCH, Missão Transformadora, p. 297.

Mesmo diante de tais problemas é inegável o tratamento de primazia dado às Escrituras pelo protestantismo. Para Lutero a Igreja é povo da palavra, por isso é povo santo, pois a palavra o santifica pelo Espírito Santo. Ela é o sinal externo da igreja no mundo. Mas, faz-se necessário que ela seja acolhida, crida, confessada e obedecida para cumprir seu papel santificador. Conforme Lutero “A Palavra de Deus não pode existir sem o povo de Deus; por outro lado, o povo de Deus não pode existir sem a Palavra de Deus<sup>252</sup>. Altmann esclarece que as Escrituras ganharam novo sentido para Lutero quando ele descobriu o sentido cristológico delas. Sobre isso ele afirmou:

Uma vez descoberto o centro da Escritura, ou seja, a boa nova da graça de Deus em Jesus Cristo, a ser recebida pela fé, as passagens isoladas ou mesmo livros avulsos da Bíblia passaram a encontrar sua medida nesse mesmo centro<sup>253</sup>.

Ao tema das Escrituras em Lutero está diretamente relacionado o tema do sacerdócio universal de todos os crentes. Este, embora mais bem compreendido no contexto político de confronto à centralização do poder eclesiástico, em uma condição de cristandade, repercutia diretamente na ordem social da época. Mas a contestação de Lutero, neste caso, se deu pela via que se revelava a fonte do poder, a via da fé. Ele advogou a ampla participação dos cristãos na interpretação das Escrituras, a partir da compreensão de que o Espírito Santo possibilita o seu entendimento a todos, igualmente. As Escrituras pertencem ao povo de Deus e são o caminho para o seu testemunho no mundo, por isso não poderia ser interpretada para eles, mas juntamente com eles. Altmann adverte sobre isto:

O sacerdócio universal, portanto, não é exercido adequadamente nem na repetição mecânica de passagens bíblicas nem na interpretação individual arbitrária, mas num empenho comunitário e diversificado em torno da palavra bíblica, em que seu sentido se vai descortinando<sup>254</sup>.

Costas acolhe o princípio do sacerdócio de todo crente considerando-o um dos pontos centrais da Reforma Protestante. Mas, o faz a partir da ótica da teologia da missão latino-americana. Ele esclarece que “[...] cada cristão, em virtude do sacrifício vicário de Jesus Cristo sobre a cruz, pode chegar-se a Deus pessoalmente sem mediação de nenhuma outra pessoa”<sup>255</sup>. Também se refere ao fato de que todo cristão “tem uma função, um ministério e uma missão a executar”. Trata-se do sacerdócio para a missão que, neste caso, não é restrita a uma elite de “pessoas especializadas”, mas é responsabilidade de todo aquele que crê. A missão é a obra de Deus no mundo e na história humana, a que todos são chamados

<sup>252</sup> LUTERO, Como Reconhecer a Igreja, p. 18.

<sup>253</sup> ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Ática, 1994. p. 107.

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>255</sup> COSTAS, *La Iglesia y su misión evangelizadora*. Buenos Aires:Editorial La Aurora, 1973. p. 65.

a participar. Foi esta a compreensão teológica dos movimentos avivamentatistas que fundamentou a participação leiga na missão da Igreja.

Sobre as Escrituras Sagradas, ela é acessível a todos, na medida que ela serve ao conhecimento de Deus e ao anúncio de Jesus Cristo e sua obra salvadora. O sacerdócio universal de todos os crentes afirma o livre acesso à Palavra e visa ao serviço a Deus e ao mundo, como na própria tradição bíblica.

Na tradição evangélica latino-americana a relação com a Bíblia se evidenciou de tal maneira que, de acordo com Altmann, quando o protestantismo de missão chegou à América Latina, foi reconhecido como a “religião do livro”. Ele ainda afirma “[...] não é de se negar que ainda hoje a Bíblia, enquanto livro, merece do protestantismo (e do pentecostalismo) a maior atenção”<sup>256</sup>.

Na conferência de Seoul, os teólogos da missão expressaram além da primazia das Escrituras, a preocupação com a sua interpretação, conforme o relato no documento final do evento:

Nós, inequivocamente, apoiamos a primazia e a autoridade das Escrituras. Para nós, saber é fazer, amar é obedecer. A teologia evangélica deve enraizar-se em uma vida de obediência à Palavra de Deus e submissão ao senhorio de Jesus Cristo. A tarefa evangélica deve ser feita sob constante operação do Espírito Santo, com instrumentos hermenêuticos adequados e uma percepção apurada da contínua operação de Deus na história<sup>257</sup>.

Tratar da liberdade de leitura e estudo da Bíblia é tratar também da sua hermenêutica. Este é um assunto especialmente controverso no seio do evangelicalismo em geral. A teologia da missão optou pela hermenêutica contextual, na perspectiva da integralidade, como modo tanto para a interpretação das Escrituras quanto da realidade histórica, em função do círculo hermenêutico.

### 3.4.1 A Questão Hermenêutica

A nova percepção da realidade histórica possibilita compreender a situação concreta da América Latina de forma séria e crítica, esta é uma tarefa hermenêutica em seu sentido mais amplo. Para que essa tarefa seja realizada com justeza, ela necessita da mediação das ciências que se ocupam da realidade humana no mundo. Assim, para uma abordagem mais sócio-analítica, a pretensão dessa tarefa contará com os recursos teóricos das Ciências Sociais. Mas, se ela visa a uma abordagem integral terá que recorrer às diversas ciências,

<sup>256</sup> ALTMANN, *Lutero e Libertação*, p. 101.

<sup>257</sup> Declaração de Seoul, op. cit., p. 44.

principalmente a Ecologia que possibilita uma compreensão mais holística da realidade humana no mundo em relação aos problemas sócio-econômicos.

Entretanto, não basta compreender a realidade somente cientificamente, pois isto não se constitui atividade teológica propriamente dita, embora o integre. Faz-se necessário o recurso às Escrituras, que clarificarão o entendimento da realidade humana e o seu julgamento naquilo que se distancia da vontade revelada de Deus. A compreensão da palavra de Deus é também uma tarefa hermenêutica, no caso da teologia, em sentido restrito. A TMI utiliza para esta tarefa da chave hermenêutica do Reino de Deus, como realidade escatológica e histórica. No entanto, o próprio Reino de Deus, conceito teológico amplamente discutido, precisa ser bem melhor compreendido para que possa cumprir o seu papel como expressão real da vontade de Deus no mundo.

A hermenêutica contextual é utilizada então pela TMI como princípio interpretativo que possibilita a dupla tarefa: a de perceber a palavra de Deus nas situações de vida do texto bíblico, ou seja, no contexto bíblico; e a outra tarefa consiste em perceber a realidade histórica e de vida atual, julgá-la à luz da palavra de Deus, compreendida contextualmente sob a ótica do Reino de Deus. É nesta dinâmica que se realiza o círculo hermenêutico, no ir e vir da palavra que, na verdade, não é simplesmente um dado histórico a ser atualizado, mas é a fala de Deus ao mundo em todos os tempos e lugares. O problema não está na palavra e sua efetividade como poder de transformação da realidade, mas na sua hermenêutica, geralmente subjugada a sistemas teológicos e ideológicos diversos que tendem a universalizar a mensagem bíblica e comprometem, com isto, sua natureza encarnacional. Deixar a palavra ir e vir dialogica e contextualmente, é proposto pela TMI como meio mais seguro para se evitar sua sujeição aos condicionamentos teológicos e ideológicos universalizantes. No entanto, uma abordagem contextual remete necessariamente à idéia da integralidade, pois o ambiente de vida é por si mesmo integrador, abrangente e complexo. Considerar isto é imprescindível para se compreender como a palavra de Deus cumpre o seu papel redentivo junto à criação.

Na TdL este momento é chamado de mediação sócio-analítica, que implica na interpretação do contexto sócio-histórico com a ajuda das Ciências Sociais, o que se remete não somente para um conceito mais amplo de hermenêutica, mas também se refere ao seu segundo momento, o julgar, que é aquele em que a realidade sócio-histórica é submetida às Escrituras, para fins do conhecimento da vontade de Deus sobre ela. Tal conhecimento compreende-se como a hermenêutica em seu sentido restrito. Parece, no entanto, haver uma

inversão da ordem no método teológico de uma teologia para a outra. No entanto, quando se recorre ao círculo hermenêutico de Juan Luís Segundo, isto não é tão evidente, pois a ordem e os pontos de partida que ela parece requerer não são mais importantes que a postura do teólogo e da comunidade teologal diante da realidade histórica e do texto bíblico. Mesmo assim, deve-se reconhecer que devido principalmente às tradições de fundo destas teologias, e o desejo de se responder ou lhes corresponder, há elementos de importância que se destacam no fazer teológico de cada uma.

Em relação a isto é preciso recordar que a Reforma Protestante priorizou a interpretação literal da Bíblia no que concerne à leitura alegorizante do período medieval. Mesmo conscientes das dificuldades formais de compreensão das Escrituras, os reformadores partiram da crença que o Espírito Santo ilumina a todos para um entendimento que alimenta a fé e o conhecimento de Deus. No protestantismo ortodoxo posterior à Reforma deu-se o início da chamada Exegese Bíblica, que restringiu novamente a interpretação das Escrituras a uma elite favorecida intelectualmente, capaz de manusear instrumentais metodológicos completamente inacessíveis às pessoas comuns. No pietismo recobrou-se a leitura da Bíblia como alimento da fé e sua acessibilidade a todas as pessoas crentes. No entanto, a liberdade hermenêutica defendida por ele abriu caminhos para o estudo investigativo e crítico das Escrituras e novamente sua elitização, neste caso, em uma perspectiva racionalista-moderna.

Os avivamentos retomaram à Bíblia na pregação e na leitura devocional, mas não menos dependentes da tarefa exegética e do tratamento acadêmico das Escrituras. Na América Latina prevaleceu entre as igrejas evangélicas uma orientação mais fundamentalista acerca da interpretação das Escrituras, que é literalista, legalista e em função da doutrina correta, portanto, pouco ou nada comprometida com a realidade concreta. Tal atitude em relação à leitura da Escritura, tanto parte de uma postura dicotômica em relação à fé e ao contexto sócio-histórico e cultural, como gera uma leitura também des-historicizante. A teologia da missão visa responder a mais esta situação, propondo um novo tratamento das Escrituras. Padilla comentou que o cristão que faz uma leitura simplista da Bíblia entende que ela prescinde de um esforço interpretativo, pois compreende que a revelação lhe é imediata, bem como as condições sócio-históricas em que ela se deu. Esse tipo de leitura normalmente é de cunho doutrinário, reitera Padilla: “Segundo esse enfoque, o conhecimento é fundamentalmente racional e se comunica diretamente da mente divina à mente humana por meio do livro sagrado”<sup>258</sup>.

---

<sup>258</sup> PADILLA, Missão Integral, p. 95.

Os teólogos latino-americanos da missão defendem, no entanto, que para a construção de uma teologia contextualizada, fazem-se necessários métodos hermenêuticos também contextuais. Métodos esses que recuperem a realidade histórica como lugar de manifestação e realização da Palavra de Deus. Costas comentou que a reunião dos teólogos da missão do Mundo dos Dois Terços realizada na Tailândia, tratou do tema das Escrituras como norma para a fé e a teologia, mas na perspectiva do contexto:

Concordam em que esta leitura contextual das Escrituras deve estar igualmente informada pela “paixão bíblica pela justiça, a preocupação bíblica pela integridade da salvação, e o conceito bíblico da universalidade de Cristo”<sup>259</sup>.

Consideram, porém, que os textos bíblicos também suscitam perguntas ao contexto sobre a situação sócio-histórica do leitor, e estes possuem prioridade visto que a Bíblia expressa em seu conteúdo a paixão pela justiça e pelo bem-estar da humanidade e da criação, princípios evidentes do Reino de Deus.

Juan Stam esclarece que em uma interpretação contextual é preciso que se trate as Escrituras como palavra de Deus que foi revelada aos seres humanos e manifesta em suas situações vivenciais. Outro ponto que ele considera fundamental é a admissão de uma chave hermenêutica, visto que naturalmente sempre se utiliza alguma mediação no esforço de entendimento das Escrituras. O reino de Deus foi proposto por ele e pelos demais teólogos da missão latino-americanos como chave hermenêutica adequada para a Teologia da Missão Integral. Stam observa que é importante a consideração do contexto sócio-histórico e cultural bíblico para a compreensão da palavra de Deus<sup>260</sup>. Parte-se do pressuposto que a palavra de Deus encarnou-se na realidade humana histórica e concreta de tal forma que não há como percebê-la se não no conjunto da vida na qual ela se contextualizou. Padilla comentou:

A matéria-prima da teologia não são conceitos abstratos, mas uma mensagem relativa a eventos históricos cuja narração e interpretação levam as marcas das culturas semita e greco-romana em que viveram os autores bíblicos<sup>261</sup>.

No entanto, o teólogo da missão também integra um contexto sócio-histórico e cultural específico, que não é o mesmo dos textos bíblicos. Ele almeja que a Palavra de Deus fale ao seu contexto e em sua realidade de vida social e cultural e a transforme, à luz do Reino de Deus que ela apregoa. Ele deseja responder à realidade da qual faz parte compreendendo-a à luz das Escrituras, pois certamente elas têm muito a informar acerca da vida no mundo.

---

<sup>259</sup> Ibidem, p. 207.

<sup>260</sup> STAM, A Bíblia, o Leitor e seu Contexto Histórico, p. 114.

<sup>261</sup> PADILLA, Missão Integral, p. 95.

Padilla orienta que a tarefa de leitura da Bíblia passa pela construção do acesso entre aquele que interpreta e aqueles que escreveram o texto bíblico, o que requer um método histórico de leitura bíblica<sup>262</sup>. Juan Stam, no entanto, adverte que o intérprete bíblico nunca é isento. De certa forma e em graus variados ele sempre está sujeito a condicionamentos de ordem social e cultural. Daí a necessidade de se ouvir a sugestão de Pedro Savage, a de que o teólogo deve estar sempre sob auto-suspeita e também sujeito aos questionamentos da palavra e da comunidade a fim de verificar constantemente as influências dos condicionamentos que o cercam.

Consciente do seu marco histórico sócio-cultural e de tradição eclesiástica, bem como esclarecido sobre os elementos ideológicos que são anti-reino de Deus neste mesmo contexto, o leitor bíblico deve estar disposto a dialogar com o texto bíblico em seu contexto histórico. Há elementos também em sua cultura que não coadunam com a palavra de Deus, que precisarão ser discernidos e tratados. O leitor perceberá que o mesmo acontece no contexto histórico sócio-cultural bíblico. Ideologias e situações culturais contrapostas à vontade de Deus e ao bem estar da criação, sempre estiveram presentes na realidade humana. É preciso perceber como a revelação de Deus e da sua vontade expõem e confrontam os problemas humanos, possibilitando a salvação. Mas o tratamento de Deus se faz desde dentro da realidade histórica e não à parte dela. Daí a necessidade de se adentrar também na vida que cerca a palavra de Deus na Bíblia.

A hermenêutica contextual exige o contínuo exercício interpretativo. Trata-se de um verdadeiro diálogo realizado no ir e vir ao texto bíblico e ao mundo que o cerca. Esta tarefa será alimentada pela experiência incessante do círculo hermenêutico, que fará com que o contexto do intérprete nunca seja o mesmo, por estar sempre em revisão histórica. Neste caso, agora também sob julgamento dos ensinamentos bíblicos sobre o Reino de Deus, que assumem no círculo força teológica de mediação para compreensão e julgamento dessa mesma realidade. Juan Stam adverte que a “contextualização da mensagem bíblica é uma tarefa constante, sempre inacabada e sempre aberta”. Como exemplo ele cita a própria Igreja, que nunca está definitivamente pronta, mas sempre se reformando. Ele esclarece que “só cabe uma teologia contextualizada sempre se contextualizando”<sup>263</sup>.

---

<sup>262</sup> Ibidem, p. 95.

<sup>263</sup> STAM, A Bíblia, o Leitor e seu Contexto Histórico, p. 114.

### 3.4.2 O Reino de Deus como Chave Hermenêutica

A teologia da missão assumiu o reino de Deus como chave hermenêutica para o seu fazer teológico. Ele perpassa toda dinâmica teológica, seja na tarefa hermenêutica em relação à palavra de Deus, na compreensão da natureza missionária da igreja enquanto comunidade do reino, como para o julgamento dos problemas que afetam o mundo e a realidade concreta da América Latina.

A palavra interpretada remeterá para a comunidade do reino, que também se constitui, por isso, como comunidade da palavra no mundo. O mundo é o lugar do acontecimento da vida, é realidade histórica, cultural, social, política e ecológica, do qual a igreja faz parte, mas como comunidade do reino e da palavra. No reino de Deus há justiça e liberdade diante Dele. A Igreja como comunidade do reino é, portanto, comunidade humana de justiça e de liberdade. A vida da Igreja no mundo é vida em missão em torno da palavra e em função do reino de Deus.

O reino de Deus se refere ao seu amplo e justo governo de Deus sobre toda a criação e, de forma restrita, refere-se à organização de vida e de mundo que se realiza diante de Dele e em correspondência à sua vontade, que é sempre boa e perfeita para toda a criação. Padilla explica o reino como um “que não é deste mundo (Jo 18.36), e que portanto não ajusta sua política à dos reinos da terra”. Para ele, Deus instalou seu próprio reino baseado no amor e na justiça, que está presente na realidade humana, mas vai além “do transitório cenário da vida humana (Jo. 8.23)”<sup>264</sup>. Costas define como uma ordem de vida de natureza escatológica, em realização na história: “Há que se admitir que essa ordem de vida é algo todavia futuro, pertencente ao *eschaton*. Sem dúvida, sua vinda se vislumbra já, na vida e missão da Igreja”<sup>265</sup>. O reino de Deus deve, portanto, também ser compreendido na perspectiva escatológica que ele representa e na perspectiva histórica da sua manifestação em Jesus Cristo.

O reino de Deus se fez presente no mundo através de Jesus Cristo. Conforme Costas “uma nova época caracterizada pelo reinado soberano de Deus em seu Filho”<sup>266</sup>. Esta presença é sempre interpeladora, da igreja para corresponder a ele e assumir nela as suas características; do mundo em favor da justiça, do arrependimento e da orientação da vida diante de Deus em função do bem estar da criação.

---

<sup>264</sup> PADILLA, Missão Integral, p. 95.

<sup>265</sup> COSTAS, Orlando. *Hacia una Teología de la Evangelización*. Buenos Aires: La Aurora, 1973. p. 14.

<sup>266</sup> COSTAS, Qué Significa Evangelizar Hoy? p. 17.

A teologia do Reino de Deus origina-se da tradição judaica e vétero-testamentária das eras: era presente e era vindoura. A era presente tratava-se do tempo histórico vivido por Israel e a era vindoura seria inaugurada pelo Dia de Yavé, “uma intervenção catastrófica em que Deus traria o fim absoluto da história humana (Dn. 12.13); desde tal momento estabelecerá seu reino eterno em Jerusalém”<sup>267</sup>. Os teólogos do Novo Testamento reinterpretem esta tradição judaica à luz da novidade de Jesus Cristo. Conforme eles (Mc. 1.15) o dia de Yavé realizou-se em Jesus Cristo, tanto quanto a inauguração do Reino de Deus. Uma nova ordem foi iniciada por Jesus Cristo, que não nega a ordem vindoura e será de consumação deste reino. No entanto, como Jesus já introduziu na história humana esta ordem futura, nela se manifestam os benefícios que lhe são característicos: salvação, restauração da criação, justiça, paz e tudo o mais que a identifica e que encontrará a plenificação na parusia.

O reino de Deus transcende os limites da Igreja. Está atuante na história humana e na criação em geral, embora a Igreja também o manifeste em sua vida. Costas argumenta que o tempo do reino é o tempo especial da ação de Deus no mundo: “É um momento decisivo, o *kairós* (tempo apropriado) de Deus, no qual se faz presente em uma forma concreta e pessoal sua soberana vontade entre os homens”<sup>268</sup>.

A principal descrição do reino de Deus no que tange à sua presença no mundo, é a da restauração da vida e da criação. Essa é a característica da nova ordem estabelecida por Deus em Jesus Cristo. Onde Deus reina a vida se harmoniza. A mensagem do reino é também de juízo, do qual todos são chamados a participar por meio de Jesus Cristo. A rejeição ao reino é a rejeição à nova ordem que ele estabelece. Onde não há sujeição ao reino de Deus, impera-se a injustiça que é contrária à justiça, o egoísmo que é contrário ao amor e a morte que contrapõe a vida que o reino oferece. O reino é anunciado pela palavra de Deus e tanto quanto a palavra ele é acolhido pela fé.

A Igreja não é o reino, mas ela o expressa em sua vida no mundo, “como primícias de uma nova humanidade. A Igreja antecipa a vinda dessa nova ordem de vida que terá como princípio a reconciliação de todas as coisas sob o reinado soberano de Deus”<sup>269</sup>. Ela é naturalmente a comunidade do reino, aquela que o vive e o testemunha. Para participar dessa nova ordem de vida e se incorporar à nova humanidade o caminho a ser trilhado é o da fé em Jesus Cristo e em sua obra salvadora.

---

<sup>267</sup> FOULKES, Ricardo. Escatología y Misión. In.: COSTAS, Orlando. *Hacia Una Teología de la Evangelización*, p. 76.

<sup>268</sup> COSTAS, Qué Significa Evangelizar Hoy? p. 17.

<sup>269</sup> Ibidem, p. 14.

O reino de Deus e sua justiça é que abrem para o entendimento das Escrituras, na leitura contextual. É na ótica do Reino de Deus e a sua justiça que se realiza o julgamento do contexto histórico sócio-cultural e se faz denúncia teológica das suas injustiças. No método da TdL esta tarefa se identifica com a Mediação Hermenêutica, em que a realidade sócio-histórica, conforme interpretada com o auxílio das Ciências Sociais, é submetida ao julgamento das Escrituras. O resultado desta tarefa se constituirá no quarto ponto do círculo hermenêutico: a formulação de uma nova teologia da missão. A missão da Igreja passa a ser compreendida na perspectiva do reino de Deus, em relação ao contexto e, como se verificará, para uma ação integral.

### **3.5 A Missão Integral da Igreja**

A teologia que o evangelicalismo latino-americano propõe é em função da missão da Igreja no mundo, ou seja, esta é a artéria central deste organismo teológico. A ênfase missionária é uma característica fundamental do evangelicalismo, que precisa ser tratada em uma perspectiva latino-americana. Devido a isso é preciso compreender o que se entende por missão e como essa temática converge para si os demais assuntos da teologia.

O evangelicalismo latino-americano, como resultado de todo o processo histórico descrito na pesquisa, empreendeu uma nova teologia evangélica da missão, apropriada à realidade latino-americana: a Teologia da Missão Integral. É uma teologia que parte da concepção de que a igreja é comunidade apostólica no mundo, portanto, comissionada a missionar. Seu envio não se restringe a uma atividade missionária para fins exclusivos de propagação da fé cristã e fundação de novas igrejas. Esta era a compreensão missionária motivadora dos empreendimentos evangelizadores até o início do século XX, mas a missiologia contemporânea latino-americana passou em revista tais conceitos, em sua análise crítica da história das missões. A Igreja não é uma entidade isolada do mundo, mas ela o integra e participa direta ou indiretamente da sua transformação. Como aquela que conhece o evangelho de Jesus Cristo e é testemunha dele, ela é vocacionada por Deus a viver em missão no mundo e a anunciar a chegada do Reino de Deus e sua justiça através desta vivência e, por meio disso, cooperar para a transformação da realidade latino-americana. Todavia, deve fazê-lo teologicamente, visto ser ela a Igreja do Senhor Jesus Cristo e não uma entidade social qualquer. Antes disso, ela é uma entidade teológica e sua ação no mundo deve se dar pela via da missão.

José Conblin afirma que a ação missionária antecede à teologia. A própria teologia se refere à fé missionária vivida pela igreja na realidade histórica. É justamente o movimento missionário da igreja no mundo que fornece o dado necessário à teologia. Conblin afirma “A Igreja precisa refazer a sua teologia à luz da experiência vivida para poder, ela própria, converter-se se for o caso”<sup>270</sup>. Ele acrescenta que o tema da missão não recebeu até o início do século XX a importância merecida<sup>271</sup>, mas foi relegado a um tratamento “marginal”, em referência somente à propagação formal da fé cristã. Foi depois da segunda guerra mundial, motivado “[...] pela convergência ocasional de dois movimentos: a teologia bíblica e o descobrimento da descristianização da sociedade ocidental”, que o tema da missão recebeu destaque forçado principalmente pela teologia bíblica<sup>272</sup>.

Orlando Costas, em função da sua teologia da evangelização, elaborada no contexto da teologia da missão da igreja como tarefa que faz parte dela, também afirma que o sentido da Igreja está no seu envio ao mundo para uma missão integral. Para ele, a natureza da Igreja é missionária e isto é o que lhe dá sentido: “A Igreja tem, pois, tanto um propósito como uma natureza missionária”<sup>273</sup>. A Igreja se concretiza à medida que ela missiona, e o que a constitui como tal é o seu envio por Jesus Cristo e não a sua institucionalidade. Para Costas, a prática missionária da igreja envolve uma atuação mais ampla e impactadora:

Se trata da ação criadora e transformadora do povo de Deus na história, acompanhada de um processo reflexivo crítico e profético, cujo fim é fazer nossa obediência cada vez mais eficaz. Somente na medida em que os cristãos se comprometem a participar de suas respectivas situações vivenciais, poderão dar testemunho eficaz do evangelho, e ser instrumentos do Espírito na evangelização dos seus semelhantes<sup>274</sup>.

Qualquer comunidade cristã informal que se concebe como comunidade enviada ao mundo, para mediante o conhecimento de Deus ser agente de transformação da realidade concreta em prol da justiça, é muito mais igreja que instituições formais e organizadas, mas que não se orientam por sua natureza missionária. A própria responsabilidade teológica da igreja se dá em função da missão. A teologia não possui um fim nela própria, mas sua origem e finalidade está na ação missionária da Igreja no mundo. É dessa fé missionária que ela se ocupa, sistematiza e que circularmente resulta em missão.

---

<sup>270</sup> CONBLIN, José. *Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 8.

<sup>271</sup> Embora Conblin se refira mais diretamente à Igreja Católica, o mesmo problema se percebeu dentro do protestantismo em geral.

<sup>272</sup> CONBLIN, op. cit., p. 8.

<sup>273</sup> COSTAS, Hacia Una Teología de la Evangelización, p. 14.

<sup>274</sup> COSTAS, Evangelización Contextual, p. 25.

Dado por assentado, então, que a Igreja é comunidade enviada ao mundo em missão e isto constitui sua própria natureza. É preciso compreender a abrangência desse envio e a dinâmica na qual ele se processa. Timóteo Carriker, em sua obra sobre a teologia bíblica da missão, relaciona seis aspectos fundamentais da missão integral da Igreja: ela é *Missio Dei*, possui a sua origem em Deus; é *Missio Restaurare*, visa à restauração da criação; é *Missio Creationis*, seu alcance é toda a criação; é *Missio Ecclesiae*, a igreja é seu instrumento; é *Missio Mundi e Missio Historiae*, seu locus é o mundo e a história e é *Missio Dei et Ecclesiae*, pois é nessa dinâmica que ela se realiza, é de Deus e, portanto, também da Igreja<sup>275</sup>.

A novidade que a hermenêutica estabelece, sob a ótica do reino de Deus escatológico e também histórico, é que a realidade humana, conforme criada por Deus, não se reduz à esfera espiritual como se refere a teologia evangélica tradicional. Mas, também não diz respeito somente à organização social e às relações neste âmbito da vida humana. Abordagem muito comum de várias teologias libertacionistas. A realidade humana é abrangente e integra vários aspectos que se interrelacionam, e não podem ser tratados parcialmente. Isto torna essa realidade complexa e, portanto, não pode ser compreendida com o auxílio de uma única disciplina, mas das várias disciplinas que se ocupam da vida no mundo.

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

Trata-se do modo de se conceber a realidade humana e de se missionar nela. Este novo novo olhar contrapõe-se, em certos aspectos, à compreensão moderna da vida: compartimentada e pouco integrada. Em Costas a abordagem do ser humano em sua totalidade e no conjunto da criação, trata-o como indivíduo, mas relaciona-o como parte da sociedade e do mundo. A integralidade assume o papel de óculos que favorece uma nova maneira de olhar para a realidade humana no mundo.

O olhar na perspectiva da integralidade deverá orientar a tarefa teológica, tanto no exercício hermenêutico em relação aos textos bíblicos, quanto em relação à realidade humana em geral. É na dinâmica do olhar integrador (que envolve passado compreendido em perspectiva sócio-histórica, o presente em sua totalidade e o futuro como esperança histórica e escatológica) que se constrói uma teologia integral. São de fato três realidades temporais que

---

<sup>275</sup> CARRIKER, Timóteo. *Missão Integral – Uma Teologia Bíblica*. São Paulo: Sepal, 2000. p. 162-169.

se entrecruzam e que, de alguma forma, fazem parte da realidade humana, sem as quais esta não pode ser plenamente explicada.

O ser humano é um ser no mundo e sua existência está relacionada a uma ordem que vai além da realidade concreta ou daquilo que é perceptível pelos sentidos. De acordo com Costas, ele possui em si uma “capacidade de transcender a existência material e entrar em relação com a realidade espiritual absoluta do universo”<sup>276</sup>. Uma teologia do Terceiro Mundo – Ásia, África, América Latina e Caribe – não deve desconsiderar tais aspectos da realidade humana que são tão valorizados na cosmovisão terceiro-mundista. O ser humano é também ser espiritual, e é devido a isso que é capaz de ter fé em coisas que vão além da sua materialidade. É também devido a esta espiritualidade que ele é capaz de transcender, de acordo com Costas “esta existência espiritual permite às pessoas tanto captarem a realidade, como expressarem-se ‘no complexo de formas e símbolos que constituem a cultura humana’”<sup>277</sup>. A vivência do amor, da justiça e da graça, passa necessariamente por uma concepção mais ampla da realidade, pela percepção do outro, que é igual em humanidade, mas é singular no mundo, e isto também é transcender. Não se pode reduzir a manifestação destas características do Reino de Deus ao aspecto espiritual ou à realidade sócio-econômica, pois referem-se a muito mais do que isto.

Para se relacionar com o Espírito Santo de Deus, que atua no mundo promovendo e sustentando a vida, é preciso conceber o ser humano como ser também espiritual. Jesus se encarnou e revelou-se Deus, em relação com o ser humano e sua realidade histórica e concreta. Da mesma forma o ser humano foi criado espírito para fins de relacionar-se com Deus e com a ordem mais ampla do mundo criado. O materialismo moderno possui a propriedade de restringir a realidade a coisas concretas e tornar a vida circunscrita às suas necessidades materiais. A vida é compartimentada e a realidade fragmentada. Não se considera a totalidade da vida, mas suas partes. De acordo com Bosch isto foi imposição do período Iluminista:

A ênfase não se encontrava mais no todo, mas nas partes, às quais se conferiu prioridade sobre o todo. Inclusive os seres humanos não eram mais considerados como entidades inteiras; era possível examiná-los e estudá-los de uma série de perspectivas<sup>278</sup>.

---

<sup>276</sup> COSTAS, A Vida no Espírito, p. 52.

<sup>277</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>278</sup> BOSCH, Missão Transformadora, p. 322.

O resultado foi um reducionismo da realidade humana que trouxe implicações para uma libertação mais abrangente. A verdadeira libertação é integral, contra toda forma de dominação que gera dependência, e que reduzem a realidade humana e impedem a realização plena da vida no mundo.

Entretanto, o ser humano também integra o mundo. Rúbem Alves diz que o ser humano “Não é, por conseguinte, apenas um ser no mundo: torna-se um ser com o mundo”<sup>279</sup>. Conforme ele, o ser humano interage com o mundo, o transforma e é transformado por ele. Juan Luís Segundo afirma isso em relação à capacidade humana de criar e que ele associa à liberdade. Para Segundo, a liberdade está relacionada ao corresponder à natureza criadora que foi dada pelo próprio Deus.

Isto se comprova nos relatos da criação no Gênesis. Eles revelam uma condição da vida no mundo, que são completamente adequadas para um julgamento da realidade histórica. De acordo com os relatos, à humanidade foram designados (Gên. 1.26-28) o desenvolvimento da vida no mundo e o cuidado das coisas criadas. O paraíso edênico, desejado por tantos que se baseiam no seu desenho arquitetônico conforme descrito no texto bíblico, é muito mais do que isso. Ele descreve uma situação harmônica que realmente é utópica no mundo construído pela humanidade, mas não deixa de ser por ela idealizado.

No sonho paradisíaco o homem apadrinha os animais dando-lhes nomes e, como regra social, torna-se seu cuidador autorizado. A mulher é reconhecida em sua alteridade. Ela é a fêmea, ser humano igual ao homem e sua parceira no cuidado do mundo. A terra é a grande amiga, que ao ser cuidada pelo ser humano retribui na forma de frutos e alimentos. O homem tem terra para lavrar, a terra tem homem para cuidar dela. O ser humano tem trabalho e dele tira justamente o seu alimento. A relação com Deus é clara, amigável e cotidiana. Não se mencionam riquezas, acúmulos de bens e de poder, tudo é muito igualitário e perfeitamente harmônico. Este sonho humano atual de transformação da realidade certamente possui suas origens mais remotas no ideal paradisíaco do Gênesis, bem como possui um fundo escatológico ao qual a condição descrita acima se remete a um futuro além-história. Porém, a novidade é que o Reino de Deus irrompeu a história e introduziu nela o ideal genesíaco e a utopia escatológica.

Padilla, ao comentar sobre a escatologia escapista do evangelicalismo fundamentalista que é centrada na salvação futura da alma, o faz em contra-posição ao que ele

---

<sup>279</sup> ALVES, Da Esperança, p. 45.

chama de “escatologias seculares” da época atual. Para ele, “[...] a mais significativa das quais – a marxista – vislumbra a formação de uma sociedade ideal e de um homem novo”<sup>280</sup>. Certamente a realidade concreta da América Latina distancia-se e muito da condição que configura o Éden. A harmonia nele descrita na forma da justiça, igualdade, consciência ecológica, relação com Deus é a utopia das teologias que emergem do contexto-latino-americano. E, talvez, seja este o aspecto mais belo destas teologias, o ser porta-voz desse sonho tão humano. O Deus que constrói o Éden com o poder da sua palavra, é o Deus que encarna esta mesma palavra na realidade humana e antecipa na história as benesses do seu Reino eterno. Viver isso também é libertação.

Todavia, a condição humana não se esgota aí, sua realidade também está relacionada à situação última, que confronta o ser humano constantemente na situação histórica. Costas adverte, no entanto, que esta situação última se introduziu na história humana promovendo ampla libertação:

Falar de esperança para um novo mundo sem envolver-se em formas concretas de fazer dele um lugar melhor para viver é negar a própria esperança; certamente é escapar para uma abstração vaga e ultramundana que paralisa a força transformadora da missão escatológica do evangelho e termina sacralizando o status quo. Ter a esperança de que o mundo será redimido e não executar ação redentora alguma no mundo é uma blasfêmia<sup>281</sup>.

A realidade humana é também escatológica. E é justamente o fato da escatologia em realização na história humana que se gera a esperança da sua concretização num tempo por vir. A missão da igreja no mundo deve contemplar esta realidade e integrá-la em sua ação. Como orientou Costas, o modo de se realizar isto é viver e anunciar na realidade histórica a justiça, a harmonia e a paz do reino de Deus que é uma categoria escatológica.

A teologia da missão da Igreja é contextual e também integral. Envolve a ação missionária da comunidade eclesial a partir de situações históricas, geográficas e culturais específicas. Sua integralidade realiza-se na concepção da realidade humana que abrange tudo o que envolve a vida no mundo. Trata-se de uma nova práxis, alimentada por uma nova teologia, não como um simples resultado, mas como parte integrante do seu processo de se fazer.

---

<sup>280</sup> PADILLA, Missão Integral, p. 17.

<sup>281</sup> COSTAS, A Vida no Espírito, p. 59.

Dietrich Bonhoeffer descreveu a abrangência da salvação no evento da justificação pela graça. Conforme ele, nesse evento se concentra a amplitude da realidade humana, da totalidade da vida. Ele afirma:

O passado todo está abrangido pela palavra “perdão”, todo o futuro está guardado na fidelidade de Deus [...]. A vida se reconhece estendida e sustentada de um a outro pilar da eternidade, da eleição antes do tempo do mundo até a salvação eterna; reconhece-se como membro de uma comunidade e de uma criação que entoia o louvor do triúno Deus. Tudo isso acontece quando Cristo vem aos seres humanos<sup>282</sup>.

Nada menos do que o que foi descrito por Bonhoeffer poderá ser o escopo da missão integral da Igreja. A missão da Igreja espelha-se na missão de Jesus no mundo e a salvação por ele providenciada foi de caráter integral, em função da plena libertação humana e da criação como um todo.

---

<sup>282</sup> BONHOEFFER, *Ética*, p. 71.

### 3.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O método teológico é condição necessária para qualquer teologia que deseja se apresentar como pensamento ordenado sobre a fé que a exige, principalmente no que se refere à fé evangélica que visa a orientar a ação missionária da Igreja no mundo. No caso da Teologia da Missão Integral, o percurso metodológico que ela utiliza organiza-se na forma de um círculo hermenêutico, pois parte da realidade humana no mundo como lugar de vivência da liberdade concedida por Deus. É pela fé, vivida e experimentada, conforme observada pelo evangelicalismo histórico e apropriada pela igreja e teologia evangélica latino-americana, que se concebe a liberdade como dom de Deus à sua criação. Faz parte, também, do labor teológico da missão, a análise crítica das ideologias e teologias que condicionam, de certa forma, os sistemas sociais e os empreendimentos eclesiais-missionários geradores qualquer forma de dependência. A contextualização surge como princípio a ser observado nesta análise crítica, como requisito essencial para uma teologia da missão. Tal tarefa somente é possível devido à nova consciência da realidade histórica. É esta mesma consciência que empreenderá uma nova leitura das Escrituras preocupada com o contexto através da hermenêutica contextual. A hermenêutica contextual tem a ver com as situações de vida que envolvem o texto bíblico e a comunidade teologal. Para isto, ela requer a mediação do reino de Deus, que se mostra como lugar de vida diante de Deus, no qual prevalece a justiça e a harmonia da criação. O resultado desta tarefa é também uma nova teologia da missão que gerará uma renovada ação missionária da Igreja no mundo. Ela concebe a realidade humana de modo integral, e a teologia da missão que ela suscita, com a mesma abrangência.

O objetivo final da missão integral, de acordo com CLADE IV, é o senhorio de Jesus Cristo e a libertação que o reino de Deus promove em sua realização no mundo e na história:

A missão integral só se realiza quando uma igreja recebe com discernimento o testemunho da Escritura, obedece e dispõe-se a assumir o custo da fidelidade a Deus. A missão integral nasce de cada página sagrada, concretiza-se em nossos contextos históricos e se orienta colocando todas as coisas sob o senhorio de Jesus Cristo. O Espírito Santo abre nosso entendimento e nos sustenta com sinais que anunciam a presença libertadora do reino de Deus<sup>283</sup>.

E que assim seja, para a glória de Deus!

---

<sup>283</sup> LONGUINI NETO, O Novo Rosto da Missão, p. 216.

## CONCLUSÃO

O objetivo desta pesquisa foi analisar a Teologia Latino-americana, a partir do seu contexto histórico de surgimento e do método pelo qual ela se faz. Partiu-se do pressuposto de que essa teologia apresenta-se em duas vertentes distintas, a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral. Comprovou-se a intuição inicial, mas se constatou que embora possuam um mesmo contexto sócio-histórico de origem, as respostas a ele se diferenciam nas ênfases sobre as preocupações de cada uma. O diferencial entre elas se deve a fatores diversos, dentre os quais a profunda preocupação da TdL com a situação sócio-econômica da América Latina e o uso do referencial teórico das Ciências Sociais para a análise da realidade sócio-histórica. Em contra-partida, a Teologia da Missão Integral possui uma ênfase evangelizadora que se destaca em sua elaboração. Ela também se serve das Ciências Sociais para o entendimento dos problemas sociais da América Latina, mas principalmente em vista da sua preocupação com a contextualização, portanto, recorre com maior incidência à ajuda teórica da Antropologia Cultural. A TdL define o pobre como lugar teológico e a pobreza como condição mediadora para a análise social, enquanto a Missão Integral prefere um olhar holístico e em função do todo, embora sempre consciente do marco histórico do qual ela parte, a situação concreta da América Latina.

A partir da análise histórica e metodológica, comprovou-se que de fato a Teologia Latino-americana é uma nova maneira de fazer teologia. A Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral revelam sua novidade no fato de serem teologias contextualizadas, portanto referem-se a um ambiente sócio-histórico e cultural específico, embora não lhes seja exclusiva. Como pensamento da fé, a partir de uma determinada realidade de vida, a TLA é também universal no sentido de que contribui para a ordenação da vida no mundo como saber da fé. Seu diferencial está relacionado ao método que utilizam em sua consecução. As duas formas de teologia utilizam o círculo hermenêutico, porém, com variações devidas às tradições cristãs que representam e o objetivo que desejam alcançar. Coincidem, em certo grau, nos momentos teológicos, mas diferem no tratamento das situações que os caracterizam. Por se aproximarem nos aspectos da contextualidade, do método e, principalmente, por serem originárias da América Latina, pode-se afirmar que elas formam a Teologia Latino-americana.

A Teologia da Libertação é radical, contestadora e marca a sua presença no universo teológico com uma atuação profética ímpar, em relação à própria teologia. Sua

contribuição para a consciência social e a transformação da situação concreta da América Latina ainda não revelou todos os seus resultados. O tratamento dado a ela nesta pesquisa foi panorâmico, considerados o volume de pesquisas e fontes a seu respeito. A intenção era localizar a sua pertença à TLA, inclusive como teologia mais representativa desta nova maneira de se teologizar.

A Teologia da Missão Integral é teologia da liberdade teológica, histórica e eclesial. Seu objetivo é o bem-estar da vida no mundo, no conjunto da criação, pela via do conhecimento de Deus. É teologia evangelizadora. Seu protesto social e a busca da transformação da situação social da América Latina se dá pelo viés da fé. Ela é crítica no sentido de que não dispensa a suspeita e, em visto disto, se mantém sempre renovando e se refazendo. Ela é teologia protestante evangélica latino-americana.

A apresentação da TMI, como tema central da pesquisa, foi no esforço de se desenhar uma linha histórica a partir da qual ela se constituiu e que fixou muitas das suas características. Este assunto precisa ser retomado ainda incontáveis vezes em novas pesquisas, que percebam o seu desenvolvimento histórico por novos ângulos, como o do pensamento teológico por exemplo. Outra intenção foi a de apontar os principais elementos que definem o seu método. Devido à completa ausência de pesquisas e produções bibliográficas sobre este assunto, ele deve ser considerado como um breve ponto de partida para o estudo da temática. Tratar de método é uma tarefa complexa, que envolve pressupostos, uma clara definição de cada ponto do percurso, análise das mediações teóricas e mesmo metodológicas, enfim, é objeto de densa análise e exaustiva pesquisa, a ser realizada em trabalhos com maior grau de exigência acadêmica.

Sobre a Teologia da Missão Integral ainda demandam pesquisas a respeito das teologias influenciadoras que transparecem no corpo das suas produções. Entre elas destacam-se a presença perceptível da escatologia de Moltmann em sua *Teologia da Esperança*, a *Teologia da Palavra de Deus* de Karl Barth, a influência da *Teologia Secular* de Dietrich Bonhoeffer e as fortes contribuições das teologias da Libertação. Também falta um melhor tratamento da contribuição das ciências sociais, da saúde e da terra, bem como da arte, para a compreensão das interrelações dos aspectos da vida no mundo em função da idéia da integralidade.

A Teologia Latino-americana é como uma criança, que traz em si um mundo de possibilidades. A novidade é sua principal característica e condição de possibilidade para a construção de algo novo mundo, de uma igreja nova e de uma vivência da fé e da missão

diferenciada. Esta criança nasce do trauma da dominação, por isso, possui grandes chances de ser cada vez mais porta voz da liberdade. Ela é uma das testemunhas mais contundentes do egoísmo humano, daí carregar em si o potencial de ser profetiza do amor e da vivência solidária e harmônica no mundo. O berço que a abrigou foi a frieza e a objetividade do materialismo moderno, mas isto não a conformou, ao contrário, fortaleceu nela o desejo pela simplicidade da vida e pela esperança da felicidade da criação de Deus na América Latina. Esta esperança de paz e de uma fraterna felicidade foi muito bem expressa na poesia do Bispo Metodista Federico Pagura:

*Ai, Cristo de um continente  
que tem a entranha vermelha  
de tanto sangue vertido  
por uma ambição fratricida,  
tanta cobiça que mata!  
Ergue-te pronto e declara  
tua palavra soberana:  
vem, detém essa soberba  
que nestas terras cavalga,  
e inaugura para o pobre  
desta pátria americana  
uma aurora de esperança  
e sepulta para sempre  
noite que já foi tão longa!*

*Ai, Cristo do índio triste,  
Do índio da Guatemala!  
Vem logo, que em outras terras  
O pobre também te aguarda!  
Faremos u'a grande festa  
Quando teu Reino chegar:  
Festa de aymaras e quéchuas,  
De tobas, incas e mayas,  
De mapuches e de astecas,  
Em uma mesa bem ampla,  
Que cubra essa cordilheira  
Com um manto de nuvem branca.  
Tu repartirás o pão  
De tua vida consagrada,  
De teu generoso sangue  
Pelo mundo derramado.  
Que ninguém fique com fome*

*Nesta terra americana;  
De sede ninguém pereça  
Nem ninguém fique prostrado.  
Porque tu vieste ao mundo  
Para que ninguém pensasse,  
Pra ninguém oprimisse,  
Para que ninguém matasse.  
E é hora de compreendermos  
e vivermos tua Palavra!*

*Antes que o ódio e a guerra  
Deixem este mundo em chamas,  
Não te parece, meu Cristo,  
Meu Senhor da esperança,  
Que já se aproxima a hora,  
Manhã do terceiro dia?  
Minha América suspira  
Por contemplar-te na aurora!<sup>284</sup>*

<sup>284</sup> PAGURA, Federico. A Evangelização e a Unidade da Igreja. In.: STEUERNAGEL, Valdir. *E o Verbo se Fez Carne – Desde a América Latina*. Curitiba: Encontrão, 1995. p. 189.

## 4. Referências Bibliográficas

### 4.1 Teologia da Libertação

#### 4.1.1 Obras Fundamentais

ALVES, Ruben. *Da Esperança*. Campinas: Papirus, 1987.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. 7 ed., Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, Clodovis. *Teologia e Prática – Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, Leonardo. *Teologia do Cativo e da Libertação*. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

DUSSEL, Enrique. *História da Igreja Latino-americana (1930 a 1985)*. São Paulo: Paulus, 1986.

\_\_\_\_\_. La iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla (1968-1979). In: Equipo Seladoc. *Panorama de la Teología Latinoamericana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. 9 ed.. São Paulo: Loyola, 2000.

LIBÂNIO, João Batista. *Gustavo Gutiérrez*. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *Teologia da Libertação, Roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.

\_\_\_\_\_. Teologia da Libertação. In.: Instituto della Enciclopédia Italiana. *Atlante Storico Treccani*. Roma: Edit. Treccani, 2001.

MURAD, Afonso. *Este Cristianismo Inquieto*. São Paulo: Loyola, 1994.

SEGUNDO, Juan Luís. A Graça de ser Livres. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.). *Juan Luís Segundo – Uma Teologia com Sabor de Vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.

\_\_\_\_\_. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

TABORDA, Francisco. *Métodos Teológicos na América Latina*. In.: Perspectiva Teológica. No.19, 1987.

#### 4.1.2 Obras Complementares

FURTADO, Celso. *O Mito do Desenvolvimento Econômico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

HOORNAERT, Eduardo. *História do Cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994.

MONDIN Battista. *Os Teólogos da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980.

MUELLER, Enio. *Teologia da Libertação e Marxismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

PELAEZ, A Churruca et al. *História da Teologia na América Latina*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro – A formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICHARD, Pablo. *A Igreja Latino-americana entre o temor e a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1982.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *Cem Anos de Teologia na América Latina (1899-2001)*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2005.

SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.). *Juan Luís Segundo – Uma Teologia com sabor de Vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.

SUSIN, Luiz Carlos. *O Mar se abriu*. Porto Alegre: SOTER, São Paulo: Loyola, 2000.

## **4.2 Teologia da Missão Integral**

### **4.2.1 Obras Fundamentais**

BARTH, Karl. *Introdução à Teologia Evangélica*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BOSCH, David. *Missão Transformadora*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

CALDAS, Carlos. *Orlando Costas*. São Paulo: Vida, 2007.

COSTAS, Orlando E. (Ed.). *Hacia Una Teologia de La Evangelización*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1973.

\_\_\_\_\_. *A vida no Espírito*. *Boletim Teológico*. São Paulo: FTL – Setor Brasil, n. 10, dez.1989.

\_\_\_\_\_. *Compromiso y Misión*. Costa Rica: Editorial Caribe, 1979.

\_\_\_\_\_. *Evangelización Contextual*. São Jose: Sebila, 1986.

\_\_\_\_\_. *El protestantismo en América Latina Hoy*. Costa Rica: Publicaciones INDEF, 1975.

\_\_\_\_\_. *Escoger la Vida*. *Pastoralia*. Ano 10. No. 20 e 21, julho e dezembro de 1988.

\_\_\_\_\_. (Ed.) *Hacia Una Teología de La Evangelización*, Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1973.

\_\_\_\_\_. Hacia una Pastoral Evangélica para el hombre Latinoamericano. In: *El Protestantismo en América Latina hoy*, San José: INDEF, 1975.

\_\_\_\_\_. *La Iglesia y su Misión Evangelizadora*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1971.

\_\_\_\_\_. *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelización*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

\_\_\_\_\_. Proclamando a Cristo no Mundo dos Dois Terços. In.: STEUERNAGEL, Valdir (Org.). *A Serviço do Reino: um compêndio sobre a missão integral da igreja*. Belo Horizonte: Missão, 1992.

\_\_\_\_\_. *Que Significa Evangelizar Hoy?* San José: Publicações INDEF, 1973.

\_\_\_\_\_. Teólogo en la encrucijada. In: C. PADILLA, René (Ed.). *Hacia una Teología Evangélica Latinoamericana*. Miami: Caribe, 1984.

\_\_\_\_\_. *La Teología Evangélica en el Mundo de los Dos Tercios*. Boletim Teológico. São Paulo: FTL – Setor Brasil, n. 28, dez.1987.

Declaração de Seoul. Boletim Teológico. FTL – Setor Brasil. No. 01, 1983.

ESCOBAR, Samuel. *Desafios da Igreja na América Latina*. Viçosa: Ultimato, 1997.

\_\_\_\_\_. *La Fé Evangélica y las Teologías de la Liberación*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987.

\_\_\_\_\_. *Uma análise latino-americana da Teologia Latino-americana*. Boletim Teológico. FTL-Setor Brasil. No.02, 1985.

GONZALEZ, Justo. *A Era dos Reformadores, História Ilustrada do Cristianismo*. São Paulo: Vida Nova, 1983. V. 6.

\_\_\_\_\_. *A Era dos Dogmas e das Dúvidas*. São Paulo: Vida Nova, 1988. V. 8.

LATOURETTE, Kenneth Scott (Trad. Heber Campos). *Uma História do Cristianismo*. São Paulo: Hagnos, 2006.

LONGUINI, Luís. *O Novo Rosto da Missão*. Viçosa: Ultimato, 2002.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O Celeste Porvir*. São Paulo: ASTE, 1995.

\_\_\_\_\_. *Protestantes, Pentecostais & Ecumênicos*. São Paulo: UMESP, 1997.

PADILLA, C. René (Ed.). *Hacia Una Teología Evangélica Latinoamericana*. Costa Rica: Editorial Caribe, 1984.

\_\_\_\_\_. *25 Anos de Teologia Evangélica Latino-americana*. Buenos Aires: Fraternidade Teológica Latinoamericana, 1995.

\_\_\_\_\_. *Ensayos em Homenage a Orlando E. Costas*. Buenos Aires: Fraternidade Teológica Latinoamericana, 1992.

\_\_\_\_\_. *Missão Integral*. São Paulo: Temática Publicações, 1992.

SAVAGE, Pedro. *O Labor Teológico no Contexto Latino-americano*. Boletim Teológico. São Leopoldo: FTL-B. No. 2, 1984.

SCHERER, James A. *Evangelho, Igreja e Reino*. São Leopoldo: Sinodal, 1991.

STAM, Juan. *A Bíblia, o Leitor e seu Contexto Histórico*. Boletim Teológico. São Leopoldo: FTL-B, maio a agosto de 1984.

#### 4.2.2 Obras Complementares

A Confissão de Fé de Westminster. 4. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Ática, 1994.

BASTIAN, Pierre. *Historia del Protestantismo en América Latina*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1990.

BARRO, Antonio Carlos. *Orlando Enrique Costas: Mission theologian on the way and at the crossroads*. Ph D. diss. Pasadena: Fuller Theological Seminary, 1983. Tese de doutorado não publicada.

BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

BUARQUE, Cristóvam. *Nossa causa – comum: o educacionismo*. Brasília: Senado Federal, 2007.

CALVANI, Carlos Eduardo B. *O Movimento Evangelical: Considerações Históricas e Teológica*. São Paulo: UMESP, 1993. Dissertação de Mestrado não publicada.

CARRIKER, Timóteo. *Missão Integral – Uma Teologia Bíblica*. São Paulo: Sepal, 2000.

CONBLIN, José. *Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 1980.

EBELING, Gerhard. *O Pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

GALILEA, Segundo. *Responsabilidade Missionária da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1983.

GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1994.

GRAHAM, Billy et al. *A Missão da Igreja no mundo de hoje*. 2. ed. São Paulo: ABU; Belo Horizonte: Visão Mundial, 1984.

- HEWITT, Martin D. *Raízes da Tradição Batista*. São Leopoldo: IEPG/EST, 1993.
- LUTERO, Martinho. *Da Liberdade Cristã*. 6ª. Ed. São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- \_\_\_\_\_. Martinho. *Como Reconhecer a Igreja*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- KEELEY, Robin. *Fundamentos da Fé Cristã*. São Paulo: Vida, 2000.
- KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.
- MARTÍNEZ, Juan F. *História e Teologia da Reforma Anabatista – Um Desafio Atual*. São Paulo: Cristã Unida, 1997.
- NEILL, Stephen. *História das Missões*. São Paulo: Vida Nova, 1989.
- STEUERNAGEL, Valdir. *Obediência Missionária e Prática Histórica*. São Paulo: ABU, 1993, p. 99.
- \_\_\_\_\_. *E o Verbo se Fez Carne – Desde a América Latina*. Curitiba: Encontro, 1995.
- STOTT, John. *John Stott comenta o Pacto de Lausanne*. São Paulo: ABU, 1983.