

# Convivência e Confrontação

## Reflexões Missiológicas sobre o Documento *O Caminho para Damasco. Kairós e Conversão\**

Hermann Brandt

### Introdução

Baseando-se nas experiências das comunidades no assim chamado Terceiro Mundo, Theo Sundermeier, professor de Missiologia na Universidade de Heidelberg, descreve a convivência como estrutura fundamental de uma existência ecumênica hoje. Exemplifica o conteúdo dessa experiência a partir do que, na América Latina, se entende sob “convivência”. Não é necessário repetir isso aqui.

Entretanto, Sundermeier não se limita a explicar o que significaria “convivência” na América Latina, mas propõe a convivência como indício de uma existência ecumênica, ou seja, “convivência entre o Norte e o Sul”. Entende esta convivência entre o Norte e o Sul como comunhão na ajuda, na aprendizagem, na celebração recíprocas. Onde se vive tal comunhão, diz ele, ninguém fica como está. Todos se transformam<sup>1</sup>.

Notamos uma transformação também no conceito de convivência: originalmente expressão das comunidades de base na América Latina, ele abrange, na concepção de Sundermeier, as comunidades do Sul bem como do Norte.

Mas tem mais! No *Deutsches Pfarrerblatt* foi publicado recentemente um artigo intitulado “Ökumenische Konvivenz im missionarischen Gemeindeaufbau”, o que, traduzido literalmente, seria “Convivência ecumênica na edificação missionária da comunidade”, quer dizer: das comunidades na Alemanha. Da convivência logo se derivou um *modelo* de convivência (“*ein Konvivenzmodell*”). O que se espera deste modelo de convivência é um reavivamento das comunidades secularizadas na Alemanha, uma abertura para os membros afastados, uma revitalização da fé pessoal<sup>2</sup>.

Quer dizer: no Terceiro Mundo surge uma idéia nova, fascinante, e no Primeiro Mundo logo se instrumentaliza tal idéia para fins próprios. Da convivência tira-se um modelo! E muitas vezes a missiologia, sem querer, serve de corrente de transmissão. É um fenômeno que se pode constatar em diversos casos: uma experiência do Terceiro Mundo — como a convivência, ou a teologia da libertação — é tirada de seu contexto original e usada como programa de ajuda para resolver problemas específicos do Primeiro Mundo. Aqueles que exploram, mesmo que com boas intenções, assim

de modo sofisticado as pessoas que “inventaram” a convivência não se dão conta da possibilidade de que cristãos e cristãs fora da Europa neguem bruscamente a convivência com as pessoas do Norte.

Vejo no documento em pauta também uma advertência contra o uso leviano de experiências obtidas e sofridas em determinado contexto por parte daqueles que só usam o conceito — convivência —, sem se perguntarem pela vida nele contida.

No que se segue, vou concentrar-me no aspecto missiológico do nosso documento, e não vou dissimular que o farei como representante do Norte. Espero que isto sirva de esclarecimento.

Lesslie Newbigin, o *grand old man* da missão, dizia já faz tempo: “Numa situação crítica o apóstolo Paulo descreveu sua tarefa com as palavras ‘anunciamos o evangelho para que (...) vos convertais ao Deus vivo’ (At 14.15). Esta conversão dos homens é o alvo da missão.”<sup>3</sup> Quer dizer: conversão como alvo principal da missão.

Hoje em dia nós — pelo menos nós no Norte — hesitamos em descrever a conversão como alvo da missão. A relação com outras religiões é vista como relação dialogal. E, usando o modelo de convivência, como acabei de mostrar: a intenção de converter não cabe no modelo de convivência.

Parece que a concepção clássica da missão — conversão — foi superada. Na missiologia das últimas décadas, a “conversão” foi vista cada vez mais como algo negativo: expressão de um absolutismo cristão que deveria ser superado. Também a fundamentação da missiologia sobre a concepção da *missio dei* — Deus mesmo, não nós, é o missionário — tinha a tendência de reprimir as atividades de conversão das pessoas.

Agora, em clara contraposição à missiologia recente, o nosso documento não só fala positivamente da “nossa missão”, mas define a “conversão” como alvo da missão! Isto acontece de uma maneira que pode irritar — pelo menos a nós no Norte. Não encontramos, neste documento, uma oferta no sentido da convivência, mas sim uma concepção de missão e um apelo à conversão que tendem à confrontação; ou seja: nós (do Norte) somos confrontados, quase como réus, com as testemunhas (do Sul).

Vejo exatamente na pretensão missionária do documento o problema da sua recepção no Norte (e, quem sabe, no Sul também?).

## 1. História, Divulgação e Estrutura do Documento

Começou-se a preparação do documento após a conferência da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (EATWOT) realizada em 1986 no México. Contatos e consultas com representantes da África do Sul, da Namíbia, das Filipinas, de países da América Latina e América Central levaram à formulação do documento, que, evidentemente, reflete as ex-

periências das autoras e dos autores nos seus contextos.

No dia 31 de julho de 1989, o documento foi apresentado ao público pelo Catholic Institute for Interconfessional Relations e pela agência Christian Aid, do Conselho Britânico de Igrejas, na Westminster Abbey, em Londres. No mesmo dia foi publicado nos países dos seus autores e, no dia 3 de agosto de 1989, em Washington. Diversas traduções ajudaram a introduzir o documento na ampla discussão ecumênica, além dos especialistas e *insiders*<sup>4</sup>.

Mas não é só por causa de sua ampla divulgação que vale a pena ocupar-se deste documento. Pois é a primeira declaração que expressa, num parecer comum, uma posição de diversos contextos do Sul, e de diversos continentes. Os dois documentos anteriores de *Kairós* tinham como autores cristãos de uma só região, a saber, os autores do primeiro, de 1985, eram da África do Sul, e os do segundo, de 1988, da América Central. As autoras e os autores destes dois textos anteriores eram identificáveis. E os dois primeiros documentos de *Kairós*, apesar das fortes críticas neles contidas, ainda tinham caráter dialogal; assim, o primeiro se dirige aos cristãos e igrejas da África do Sul, e o segundo a todos os cristãos e homens de boa vontade.

Em contrapartida, o terceiro documento tem uma qualidade diferente, nova: as autoras e os autores não são mencionados. Uma explicação diz: para não os colocar em perigo (mas alguns são conhecidos mesmo assim). Outra diferença: nem sempre está claro a quem o documento se dirige. Às vezes fala em termos de “nós” (*nós* temos que nos converter), outras vezes dirige-se a cristãos solidários no mundo todo, e ainda a todos que defendem a perseguição daqueles que optam pelos pobres.

Os autores entendem o seu texto como um exemplo “de cooperação e diálogo” (p. 24). No que diz respeito à cooperação dos autores, deles mesmos, é claro que sim. Mas nós — pessoas do Norte — nos vemos confrontados com um documento que não dialoga conosco. Os cristãos no Norte são condenados como adoradores dos ídolos da morte e confrontados com a exigência de converter-se de uma maneira que não deixa espaço para uma resposta, ou seja, um diálogo verdadeiro.

O prefácio do documento é breve e menciona o escândalo e a crise que consistem no fato de que, nos conflitos dramáticos em curso nos sete países mencionados no documento, cristãos e teólogos estão face a face: representantes de uma teologia que opta pelos pobres e oprimidos e, por outro lado, representantes de uma teologia que está do lado do opressor (p. 1). Num primeiro capítulo sobre o colonialismo, o imperialismo ocidental e a resistência do povo, descrevem-se “As raízes de nosso conflito”. O capítulo 2, “A fé dos pobres”, descreve brevemente a diferença entre as idéias sobre Deus e Jesus herdadas dos conquistadores e dos missionários que os acompanharam, e a “nova fé em Jesus”, que condenou os ricos e declarou bem-aventurados os pobres. O capítulo 3, intitulado “Nossa missão profética”, é o mais extenso. Nele, o imperialismo e o cristianismo de direita são acusados do pecado da idolatria, heresia, apostasia, hipocrisia e blasfêmia.

O capítulo 4 expressa o chamado à conversão, baseando-se no *kairós* do caminho para Damasco. A conclusão termina com o pedido por solidariedade.

Agora, não se precisa de muita fantasia para imaginar que este documento como tal, como texto, como papel, desconsiderando as experiências que levaram à sua formulação, vai agravar ainda mais as polarizações já existentes e vai confirmar, no Norte, as reservas contra a teologia do Terceiro Mundo.

Existe um meio de evitar tal reação: a tentativa de tirar os dentes do documento, de modo que desapareçam as formulações pelas quais nós no Norte nos sentimos agredidos. Tal tentativa pode ter a intenção de dissimular o fato de que nos sentimos feridos pelo documento. Pode ser também expressão de uma defesa (embora não muito feliz) dos parceiros no Sul, querendo proteger os amigos no Terceiro Mundo (no sentido de “eles não levaram isto tão a sério”). Acho, porém, que não devemos fugir da agressividade do texto nem tentar fechar os olhos diante da sua crítica. O documento contém críticas que ferem, pois é escrito por gente ferida.

## 2. As Experiências Pressupostas no Documento

É necessário tomar consciência do pano de fundo do documento, ou seja, das experiências nas quais se baseia. Será que deste modo se chega a uma aproximação do texto?

Verdade é que esta base experimental só aparece raras vezes — por exemplo, na “ladainha de desgraças” (§ 12):

nossas crianças morrem de desnutrição e doenças, não há empregos para aqueles que querem trabalhar, as famílias se dividem porque seus membros vão procurar trabalho no exterior, camponeses e comunidades indígenas são deslocadas de suas terras, a maioria dos moradores tem que viver em favelas e cortiços insalubres, muitas mulheres precisam vender seus corpos, um número grande demais de pessoas morre sem ter vivido a vida que as pessoas humanas merecem. Nós também sofremos devido à pilhagem de nossos recursos naturais, e depois dizem que nós mesmos é que somos os culpados por isso.

São experiências concretas de sofrimento que o documento pressupõe, mas muitas vezes não menciona diretamente. A descrição dos programas de contra-insurgência na parte intitulada “Conflitos de baixa intensidade e guerra total” caracteriza-se por uma frieza que pode dificultar que os leitores não bem informados entendam as conseqüências terríveis desta estratégia. Existem outras experiências mencionadas pelo documento que, para muita gente no Sul, não necessitam de um comentário, mas que no Norte não são tão evidentes assim — por exemplo, a ideologia da segurança nacional e suas conseqüências, os esquadrões da morte, a identificação da fidelidade à palavra de Deus com sublevação ou comunismo: ter uma Bíblia é ser comunista...

O prefácio refere-se à “teologia da reconciliação” como exemplo para a direita religiosa. “Reconciliação” não é algo positivo e bonito?! Não se sabe, no Norte, qual a intenção desse tipo de teologia, caracterizada da seguinte maneira numa caricatura que vi na Nicarágua: um crocodilo que já comeu uma ovelha pela metade diz a esta: “Agora reconcilia-te comigo.”

Finalmente, a maneira em que nos últimos séculos muitas vezes se pregou acerca de Jesus no Terceiro Mundo não é uma invenção ideológica do documento, mas sim realidade e história concretas.

Talvez seja necessário interpretar estas e outras experiências mencionadas brevemente no documento para torná-lo mais acessível ao público do Norte. Pergunto-me, porém, se tais comentários poderão sanar a ruptura na comunicação entre o Sul e o Norte. Tenho a impressão de que às vezes tais comentários interpretativos e bem intencionados querem defender os cristãos do Terceiro Mundo — mas reduzindo, ao mesmo tempo, o peso das posições apodícticas que achamos no nosso documento. Desta maneira não se leva a sério a exigência missionária representada pelo documento. Encobrem-se, motivado por um sentimento ecumênico e de comunhão, as diferenças e os conflitos reais e, quem sabe, o desinteresse do Sul por uma continuação da convivência com o Norte, no sentido de “fim da conversa”. Se não queremos isto, então deve ser lícito mencionar também as feridas que nós, pessoas do Norte, sentimos ao ler o documento.

### 3. Crítica Vulnerante

Cito os parágrafos 64 e 65:

O cristianismo de direita, seja qual for o nome pelo qual é conhecido, é um modo de crer que rejeita ou ignora partes da revelação de Deus e seleciona ou distorce outras partes, a fim de sustentar a ideologia do Estado de segurança nacional. Estamos convencidos de que essa escolha herética se faz por motivos políticos egoístas, embora nem todos os seguidores do cristianismo de direita tenham necessariamente consciência disso. Conseqüentemente, o cristianismo de direita é a legitimação consciente ou inconsciente da idolatria.

O cristianismo de direita está sendo difundido por meio de campanhas vigorosas e caras, em todos os nossos países e em quase todas as tradições cristãs: católica, reformada, luterana, anglicana, evangélica e pentecostal.

Esta constatação categórica pode ser lida como agressão que vulnera. Por que uma formulação tão global? Por que nenhuma tentativa de fazer algumas diferenças? Será que as tradições metodistas, ortodoxas e batistas não são atingidas ou simplesmente não estão representadas nos países mencionados? Lembro, p. ex., que uma das igrejas metodistas do Chile apoiou o sistema de Pinochet.

Quer dizer, é difícil para nós, no Norte, suportar que sejamos encarados como representantes de um cristianismo de direita — um cristianismo

que praticaria a fé em Deus de maneira autoritária, que entenderia a Bíblia de modo fundamentalista e que favoreceria a inimizade entre corpo e alma (§ 68). E é verdade que o nosso cristianismo de direita tem um cunho “fanaticamente anticomunista” (§ 71)?

Sentimo-nos colocados na “esquina direita” e desqualificados como imperialistas do Ocidente. Nota-se que o documento não menciona as iniciativas das bases, mas também oficiais, existentes em nossas igrejas do Ocidente, embora alguns autores do documento as conheçam muito bem!

Por um lado, somos chamados de partidários do imperialismo do Ocidente, quer dizer, heréticos (§§ 62ss.). Por outro, parece que o documento é cego do olho esquerdo, dizendo que os países socialistas reconheceriam suas faltas e começariam com as reformas necessárias (§ 18).

Não podemos aceitar a tese de que as nações européias teriam orgulho de serem cristãs. Não, tal orgulho já se foi há muito tempo.

E, finalmente, há alguns que não vão aceitar que lhes seja apresentado um conflito político como *kairós* para a conversão. Perguntam: a conversão de Saulo a caminho de Damasco foi uma conversão *política*? O templo judaico ao qual Saulo servia — era ele realmente “o centro não só do poder religioso, mas também do poder político e econômico” (§ 83)? Não foi por sua pregação de que Jesus é o Filho de Deus (At 9.20) que se evidenciou a conversão de Saulo? Sua conversão pode fundamentar o apelo para entrar no cristianismo de esquerda? Será que aqueles que exigem isto de nós não se colocam no lugar do ressuscitado, pois foi ele — e não os discípulos de Jesus — que transformou Saulo em Paulo, que foi o autor da conversão.

#### 4. Contracrítica como Defesa

Pelas perguntas que acabei de mencionar pode-se reconhecer como muitas vezes se reage no Norte às críticas do Sul: tentam-se neutralizar os ataques através de uma contracrítica. Tal contracrítica funciona como mecanismo de defesa — defesa fácil, porque o documento é vulnerável. Tem, por assim dizer, muitos flancos abertos. Pode ser atacado pelos flancos.

Alguns exemplos de tais contracríticas: pode-se dizer que nós na Alemanha não somos atingidos pelo documento. A crítica é passada adiante: ela atinge, sim, o pessoal da “Igreja eletrônica” nos Estados Unidos e talvez ainda alguns grupos “evangelicais”. Outra contracrítica: a argumentação do documento fica só dentro do cristianismo. Argumenta no estilo de uma pregação evangelical orientada pela conversão. Não se podem mudar estruturas políticas assim. E, ainda, se o conflito é descrito em termos de religião, então se deveria refletir também sobre o impacto das outras religiões<sup>5</sup>. E mais: a interpretação religiosa, cristã do conflito não é compreensível para fora. Pelo menos não é compreensível nem acessível para nossas

sociedades secularizadas do Ocidente e Norte. Tal interpretação religiosa do conflito pressupõe uma ressacralização que não queremos. Será que, mais uma vez, controvérsias políticas deveriam ser identificadas por diferenças religiosas fundamentais, como Deus e diabo?!

É fácil, também, devolver ao documento a repreensão de heresia (§§62ss.). Pois ele não é herético também, no sentido de algumas partes da mensagem cristã serem aceitas e outras rejeitadas? A maneira como se usa e cita a Bíblia neste documento também não tem caráter seletivo? Não podemos também constatar certas reduções, p. ex. no que diz respeito à “fé em Jesus” (§ 42, cf. §§ 36ss.)?

O cristianismo de direita é criticado por ser “a legitimação consciente ou inconsciente da idolatria” (§ 64). Mas o cristianismo de esquerda (que, aliás, neste documento nunca é chamado assim) não é, por sua vez, expressão de uma instrumentalização da fé cristã?

Um contra-ataque mais violento ou — mais provavelmente — um silêncio embaraçoso vão ser provocados pelo capítulo 3. Nele, os cristãos do Terceiro Mundo executam contra nós um processo que chamamos de “*Lehrzuchtverfahren*”, processo que constata em nós doutrina falsa, acusando-nos de idolatria, heresia, apostasia, hipocrisia e blasfêmia.

Parece que, assim, a toalha de mesa comum é definitivamente cortada em pedaços. Não se deve constatar, como já disse no início: fim da conversa, fim da convivência?

## **5. A Negação da Legitimidade Cristã do Apelo à Conversão**

A última pergunta de forma nenhuma é meramente retórica. Caracteriza a nova qualidade da situação missionária o fato de um documento como este não ser ouvido como um apelo à conversão e de se lhe negar a legitimidade cristã.

Vou mencionar a seguir algumas reações para fundamentar esta tese. Tais reações não foram inventadas por mim. Mostram como é difícil trabalhar no sentido de criar compreensão para o nosso documento.

Agora, algumas manifestações:

“Desde o princípio a intenção do documento é a confrontação. Não podemos reconhecer nenhuma disposição para a comunhão. Se nós, no Norte, somos assim como o documento nos descreve, então só se pode fazer guerra contra nós.”

“Não se pode reconhecer um Cristo comum.”

“O verdadeiro tema é o conflito político, conflito este que só é disfarçado pela teologia. Usa-se a Bíblia como arma. Isto não é mais teologia.”

“A publicação e a divulgação deste documento por entidades oficiais das igrejas só podem ser encaradas como masoquismo.”

O nosso documento é expressão da missão do Sul para o Norte. Fica evidente quão difícil é, para gente do Norte, aceitar esta missão do Sul.

Falei dos obstáculos psicológicos para uma comunicação, para uma convivência. Mencionei as feridas recebidas (no Sul), a crítica vulnerante e os mecanismos de defesa (no Norte). Pode ser que algumas das reações mencionadas sejam motivadas por mal-entendidos... Mas nada disso mudaria o desafio central do documento. E esse desafio reside na maneira em que se fala do *kairós*, da missão, do pecado e da conversão.

## 6. O Renascimento dos Conceitos Fundamentais da Missão

### a) *Kairós* e Conversão

Deus toma o partido do pobre, do oprimido, do perseguido. Quando essa fé é proclamada e vivida numa situação de conflito político entre os ricos e os pobres, e quando os ricos e poderosos rejeitam esta fé e a condenam como sendo uma heresia, podemos ler os sinais e discernir algo mais do que uma crise. Estamos diante de um *kairós*, um momento da verdade, um tempo para a decisão, um tempo de graça, uma oportunidade dada por Deus para a conversão e a esperança. (§ 43.)

Assim termina o capítulo 2, “A fé dos pobres”. O *kairós* é definido aqui como a hora da decisão a favor de Deus ou contra ele, decisão esta que é possibilitada por Deus mesmo. Quer dizer, o *kairós* é compreendido de tal maneira que também uma rejeição do documento seria uma prova para o *kairós*, pois ele provoca decisão — seja positiva, seja negativa. Em outras palavras: não existe, não é dado um espaço livre em que esta concepção de *kairós* pudesse ser discutida ou problematizada. O documento tem caráter “decisionista”: quem não está a favor está contra. Não há outra opção.

### b) Pecado

O documento arrisca-se a falar do pecado de maneira inequívoca. As autoras e os autores estão conscientes “de nossos próprios pecados” (§ 47). E denunciam, em nome de Jesus, o pecado dos cristãos de direita (§ 44). Fala-se do pecado como se nunca tivesse havido discussões sobre a heresia *ética* ou sobre o pecado das estruturas. Não — pecado é entendido como pecado individual, pessoal. O pecado é definido a partir dos mandamentos da *primeira* tábua.

Este conceito de pecado — conceito pessoal e, no sentido estrito, teológico — faz com que posições éticas como o pacifismo ou a não-violência, e mais ainda as que não querem derivar diretamente a ética da religião, sejam qualificadas de idolatria, doutrina falsa, blasfêmia, pois não serviriam



sem reservas à luta pela libertação.

Não se trata, pois, como dizia o padre Smangalis Mkatshwa, secretário-geral do Instituto para Teologia Contextual na África do Sul, só da “*inversão*” (*Umkehrung*) da crítica “doutrina falsa e pecado” (dirigida agora ao Norte); trata-se, antes, da revitalização, do renascimento da *ortodoxia*. Quer dizer, o documento baseia-se no correto “ensinamento cristão” (§ 68; cf. § 62: “doutrinas”).

### c) Arrependimento e Conversão

O documento refere-se à clássica história de conversão no caminho para Damasco, e isso de maneira dupla:

Diz-se, por um lado:

Esse *kairós* no caminho para Damasco precisa ser encarado seriamente por todos aqueles que, em nome de Deus, apóiam a perseguição de cristãos que tomam o partido dos pobres. O chamado à conversão é alto e claro. (§ 86.)

Por outro lado, as autoras e os autores do documento entendem que o chamado à conversão é dirigido a eles mesmos:

Todos nós, que professamos ser seguidores de Jesus de Nazaré, temos uma constante necessidade de conversão. Ao mesmo tempo em que vemos claramente a idolatria, a heresia, a hipocrisia e a blasfêmia de outros, nós mesmos precisamos ver se ficamos em nosso coração restos desses mesmos pecados e também sinais de triunfalismo, autojustificação, dogmatismo, rigidez, intolerância e sectarismo. Não deve haver em nosso coração nenhum lugar para qualquer tipo de complacência. (§ 91; cf. §§ 87, 89, 90.)

Vejo, no documento, certa graduação no que diz respeito à conversão: os do Norte não são convertidos ainda; os do Sul — os autores — falam a partir da sua conversão já realizada, ou pelo menos estão mais perto da conversão. Acho que estão mais interessados na sua própria conversão do que na conversão de nós, gente do Norte. Falam como pessoas que já estão convertidas ou como pessoas que estão se convertendo àquelas que ainda precisam de conversão.

Falando como convertidos e dirigindo o chamado à conversão em primeiro lugar aos oprimidos, os autores usam a conversão para uma “auto-certificação”: “Nós estamos certos.” A identidade dessa teologia contextual se fundamenta pela convicção de que ela corresponderia ao seguimento de Jesus. Assim, não interessa a pergunta, talvez irritante: o que fazer com as pessoas no Norte que também reclamam ser convertidas? A conversão, pois, não é a base para uma convivência entre o Sul e o Norte, mas sim motivo da autodefinição do Sul contra o Norte.

## d) Missão

O documento fala de *kairós*, pecado, decisão, arrependimento, conversão. Fala, pois, de maneira surpreendente dos temas clássicos da missão tradicional. Muita gente engajada na missão pensava, pelo menos no Norte, que esses temas já estariam perdidos ou superados. Em nosso documento eles reaparecem — e com vigor!

O que o documento diz sobre a missão — sobre sua missão! — provém da convicção de expor a ortodoxia: missão definida com base num conceito ortodoxo de Deus! O documento entende a si mesmo como “proclamação de fé” (p. 23). Aqui fala um magistério!

O documento não usa a miséria do Terceiro Mundo para provocar sentimentos de compaixão no Norte. Não argumenta apontando para as violações dos direitos humanos (isso fugiria do âmbito cristão!). Antes, o critério e ponto de partida é a ortodoxia, ou seja, o testemunho correto de Deus! “Aquilo de que estamos tratando aqui não é simplesmente uma questão de moralidade ou ética. O que está em jogo é o verdadeiro significado de nossa fé cristã. Quem é Deus?” (P. 23.) “O que está em jogo é o futuro da justiça, paz, liberdade e a glória de Deus.” (§ 28.)

### Algumas Conclusões e Perspectivas

1) Constatamos que os temas tradicionais da missão cristã — ou seja, pecado, conversão, conceito de Deus, ética cristã — de forma nenhuma ficaram obsoletos. É bastante comum e fácil difamar a missão tradicional. Verdade é, porém, que essa missão tradicional forneceu as categorias centrais do documento. (E me pergunto se a crítica contra as festividades dos 500 anos não se nutre também das categorias clássicas da missão tradicional!)

2) Conhecemos a opinião — e talvez sejamos dessa opinião — de que a missão transformou em *objetos* as pessoas às quais se dirigia. O documento mostra que, ao contrário, a missão cria seus próprios *sujeitos*. Tornamos “sujeitos de nossa própria história” (§ 34). Quer dizer: a missão não leva necessariamente à dependência. Encontramos, no documento, uma independência e uma autoconsciência tão grandes e fortes que parecem uma despedida da comunhão com o Norte. Esta independência do Sul contra o Norte se expressa por meio das categorias da missão tradicional.

3) O professor Reinhard Slenczka, de Erlangen, escreveu que, na teologia do *kairós*, seria a situação que determina a Palavra, e não a Palavra a situação<sup>6</sup>. Podemos responder, com base neste terceiro documento do *kairós*: a missão profética consiste na incumbência de denunciar e superar a situação na qual oprimidos e opressores estão face a face. Tal situação é vista como antidivina — exatamente à luz da Palavra, quer dizer, à luz do testemunho bíblico sobre Deus e sua presença (§ 44).

4) Comparando-se este alvo da missão profética com as diversas atividades que se chamam de missionárias (existem centenas só na Alemanha!), deve-se constatar que estas não vão chegar a este alvo e são até contraproducentes.

5) A integração da missão na Igreja é um resultado da reflexão missiológica recente: a missão é incumbência da Igreja, não de indivíduos nem de sociedades missionárias. Em contraposição, o documento fala de modo bem claro — e até exclusivo (no sentido dos autores) — da “nossa” missão, e não recorre nunca à Igreja como meio da missão. Apresenta uma missão sem Igreja.

6) Temos, no documento, um exemplo de uma nova qualidade na qual se apresenta a missão. É caracterizada pela desconsideração: desconsidera os resultados recentes da missiologia, desconsidera as atividades missionárias existentes, desconsidera as polarizações entre os ecumênicos e os evangélicos no que diz respeito à missão.

7) Sabemos que aqui na América Latina os escravos tentaram preservar sua identidade identificando o Cristo e os santos, impostos pela missão, com os seus deuses tradicionais. Esta medida para preservar a identidade ficou supérflua — pela missão! Parece que os conteúdos da missão criaram uma identidade, identidade esta que não precisa mais se dissimular diante dos cristãos e das igrejas do Primeiro Mundo, mas que agora os confronta com uma concepção e práxis de missão próprias. (Veja também, neste contexto, os resultados da convocação mundial de 1990 em Seul e da Assembleia do CMI realizada em Canberra em 1991. Parece que se despachou a fórmula “pensar globalmente, agir regionalmente”. Quer seja isto um retrocesso, quer não, verdade é que também o pensar se apresentou como reflexão regional, contextual e não mais global, conseqüência de uma maior influência das delegações do Sul.)

8. O documento não se interessa pelo problema do que nós, no Norte, fazemos com esse mesmo documento em relação à nossa missiologia e à nossa práxis missionária. É o nosso problema!

9. Vejo três desafios:

a) A missão não é mais fundamentada em termos cristológicos ou eclesiológicos, mas sim a partir do 1º mandamento e da profecia comprometida com este mandamento. Isto significa que a concepção muito popular da mútua aprendizagem ecumênica não basta mais. O documento testemunha uma paixão pela realidade do Deus verdadeiro. É difícil introduzi-la (e relativizá-la) como *um* elemento (entre outros) num processo de convivência no qual todos os participantes seriam iguais. Ou seja, a aprendizagem ecumênica mútua (“gegenseitiges ökumenisches Lernen”) vai ter que se orientar, insolitamente, pela *doutrina* de Deus (“Gotteslehre”).

b) Outro aspecto: constatamos que o documento não se interessa pela

categoria do diálogo. Ao contrário, o documento dá, de maneira conflitiva, uma nova fundamentação da missão, incluindo a ética: fé contra descrença, o Deus da vida contra o deus da morte. Por conseguinte, uma análise que esteja interessada exclusivamente nas opções políticas do documento não faz jus ao seu fundamentalismo teológico, no melhor sentido da palavra.

c) Pois o documento se caracteriza por sua relação imediata com as Sagradas Escrituras. E a chave hermenêutica para a Bíblia, bem como a base pela qual se define o *kairós*, é a experiência da paixão e dos conflitos.

10) Num livro publicado recentemente, o professor Konrad Raiser, da Universidade de Bochum, fala de uma “mudança de paradigma no movimento ecumênico”. O alvo do movimento ecumênico não mais seria a “unidade”, mas sim comunhão, *koinonia*; poderíamos dizer também: convivência. Este novo paradigma ecumênico descreve a casa (comum) da vida, *oikos* da vida (“*den einen Haushalt des Lebens*”). Ele entende o ecúmeno como a casa comum na qual todos nós vivemos<sup>7</sup>. Este paradigma, porém, é questionado pela confrontação representada pelo documento. Penso que Raiser, ex-vice-secretário-geral do CMI, subestima o potencial dos conflitos existentes na cristandade atual. Apesar das redes de solidariedade mencionadas no fim do documento, não temos paz, mas discórdia na casa ecumênica (e nesta casa há mais moradias do que membros oficiais do CMI). Só teremos concórdia, só teremos convivência, se as pessoas que moram na casa ecumênica levarem a sério o mistério do *kairós* e não fugirem dos conflitos por ele provocados. Nas palavras de Soren Kierkegaard, o pai de toda teologia do *kairós*, em seu escrito *Ojeblikket* (= *Der Augenblick*, o *kairós*): “A prudência mundana fixa os olhos nos acontecimentos e nas circunstâncias... é de opinião que poderia destilar o *kairós* das circunstâncias e que, então, poderia tornar-se um poder, ela mesma, por meio do *kairós*.” Mas

o *kairós* é exatamente aquilo que não está nas circunstâncias, é o novo, é o cair — como relâmpago — da eternidade — mas ao mesmo tempo o *kairós* ganha em poder sobre as circunstâncias, de modo que parece que o *kairós* proviria das circunstâncias. (O *kairós* tem um caráter enganador, tem a intenção de fazer troça da prudência e mediocridade mundanas...) Pois o *kairós* é a dádiva do céu para — um pagão diria: para os felizes e os atrevidos; um cristão, porém, diz: para os que têm fé.<sup>8</sup>

## Notas

\* Palestra proferida no dia 11 de setembro de 1991 na Escola Superior de Teologia. Talvez as minhas colocações, um tanto unilaterais, provoquem reações na América Latina, ainda não existentes, ao documento mencionado.

1 Th. SUNDERMEIER, *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute*, in: *Ökumenische Existenz heute*, 1986, pp. 49-100; ID., *Sich verändern durch Zusammenleben*;

- Konvivenz zwischen Nord und Süd, *Evangelische Kommentare*, 19/1986, 14-16.
- 2 Th. WEISS, Kirche mit anderen; ökumenische Konvivenz im missionarischen Gemeindeaufbau, *Deutsches Pfarrerblatt*, 11/1988, pp.431ss.
- 3 Cf. o artigo "Bekehrung", in: *Lexikon zur Weltmission*, pp. 58ss.
- 4 Cito, no que se segue, da tradução do documento para o português publicada como "Documento nº 4 (Série Especial)" pelo CEPIS (Centro de Educação Popular do Instituto Sedes Sapientiae). Os números se referem ao respectivo parágrafo ou página, dependendo do caso.
- 5 Cf. M. HONECKER, Freiheit ist nicht Bindungslosigkeit, *Lutherische Monatshefte*, 8/1989, 363ss.
- 6 R. SLENCZKA, Das Forum "Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung", *Kerygma und Dogma*, 35/1989, 334.
- 7 K. RAISER, *Ökumene im Übergang; Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?*, München, 1989.
- 8 In: SV (obras completas, edição original dinamarquesa) XIV, pp. 349s.; na tradução para o alemão: edição Diederichs, 34. Abteilung, Düsseldorf/Köln, 1959, pp. 326s.

Hermann Brandt  
Richard-Wagner-Str. 26  
3000 Hannover 51  
Rep. Fed. da Alemanha