

## **A MISSÃO DA IGREJA: UMA PERSPECTIVA LATINO-AMERICANA**

*Alderí Souza de Matos\**

Uma das questões mais cruciais da missiologia é a definição do próprio conceito de missão. O que se deve entender por missões cristãs? Quais são a natureza e os objetivos da missão da igreja? Evidentemente essas perguntas podem receber uma grande variedade de respostas a partir de diferentes pressupostos e compromissos teológicos. Uma antiga abordagem foi o debate em torno de evangelização e "civilização."<sup>1</sup> Hoje é mais comum falar-se em evangelismo e responsabilidade social. Diferentes autores do século XX têm procurado expressar a missão da igreja em termos de desenvolvimento, presença cristã, diálogo inter-religioso, justiça e paz, diaconia e outros conceitos.

Certamente este é um assunto controverso, mas também sumamente importante para a igreja e para os cristãos individuais. Como pode a igreja ser o que deve ser e fazer o que deve fazer se não tiver uma clara compreensão acerca do seu propósito na sociedade e no mundo?

O objetivo deste estudo é abordar o tema a partir da perspectiva de Samuel Escobar, um dos mais destacados missiólogos evangélicos contemporâneos da América Latina. A escolha de Escobar justifica-se por várias razões. Ele tem um profundo conhecimento da situação religiosa, social e política da América Latina, tendo trabalhado em vários países como pastor e missionário; é um teólogo, escritor e orador extremamente articulado e criativo; tem sido um líder respeitado em círculos missiológicos e teológicos; tem estado em diálogo constante com representantes de grupos e movimentos importantes do cristianismo latino-americano e mundial; finalmente, por vários anos ele tem sido professor em instituições teológicas norte-americanas, o que o coloca numa posição privilegiada para falar a uma audiência mais ampla e levar ao primeiro mundo uma valiosa perspectiva do terceiro mundo acerca de missões.

Nossa análise começa com um retrospecto histórico da discussão missiológica protestante na América Latina. A seguir, iremos fornecer algumas informações biográficas sobre Samuel Escobar, fazer um apanhado dos principais movimentos de que tem participado e apresentar alguns dos principais temas e ênfases da sua reflexão missiológica. Ao longo dos anos, Escobar tem defendido um conceito de missão que é ao mesmo tempo bíblico, evangélico, contextual e sensível às complexas realidades espirituais, políticas, sociais e econômicas da América Latina. Criticando os modelos missionários reducionistas ou dicotômicos, ele propõe um programa que implica em levar o evangelho integral ao ser humano integral, na amplitude de suas necessidades e relacionamentos. Concluiremos o estudo acrescentando algumas de nossas próprias convicções a respeito do tema em questão, ou seja, a missão da igreja na sociedade.

### **I. ANTECEDENTES**

A reflexão sistemática e abrangente sobre o trabalho missionário protestante na América Latina foi desencadeada pela célebre Conferência Missionária Mundial, realizada em Edimburgo em 1910.<sup>2</sup> Todavia, esse estímulo ocorreu às avessas, uma vez que somente foram convidadas para a conferência as sociedades missionárias que atuavam entre povos não-cristãos.<sup>3</sup> Isso excluiu a América Latina do âmbito daquele encontro, sendo admitidas apenas as missões que trabalhavam entre as tribos pagãs desse continente.

Durante a conferência, Robert E. Speer (1867-1947), o secretário executivo da Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, convidou vários

delegados interessados na América Latina a se reunirem informalmente para discutir como essa lacuna poderia ser suprida. Como resultado desses entendimentos, realizou-se em Nova York, em março de 1913, uma conferência sobre missões na América Latina, sob os auspícios da Conferência de Missões Estrangeiras da América do Norte.<sup>4</sup> Essa conferência criou a Comissão de Cooperação na América Latina (CCLA), tendo como presidente o próprio Robert Speer e como secretário executivo Samuel Guy Inman.

Por sua vez, a CCLA patrocinou o Congresso de Ação Cristã na América Latina, reunido no Panamá em fevereiro de 1916, o maior encontro das forças protestantes desse continente realizado até aquela data. O Congresso mostrou a necessidade de maior cooperação em áreas como educação religiosa, missões, literatura e formação teológica. Mais especificamente, suas metas principais foram a evangelização das classes cultas, a unificação da educação teológica através de seminários unidos, o desejo de dar uma dimensão social ao trabalho missionário na América Latina e o esforço em promover a unidade protestante.<sup>5</sup>

Na realidade, o Congresso do Panamá foi uma reunião de representantes de juntas missionárias estrangeiras, antes que um encontro de líderes protestantes latino-americanos. Dos 230 delegados oficiais, apenas 21 eram latino-americanos natos.<sup>6</sup> Mesmo assim, o evento produziu a primeira discussão séria do protestantismo latino-americano e estimulou a criação de órgãos cooperativos regionais em vários países. Por outro lado, o Congresso do Panamá revelou duas ênfases que se tornariam problemáticas para os evangélicos latino-americanos: uma atitude simpática para com a Igreja Católica e uma forte influência do "evangelho social."

Como resultado do encontro do Panamá, nos anos seguintes realizaram-se dois congressos missionários regionais. O primeiro, denominado Congresso de Ação Cristã na América do Sul, reuniu-se em Montevideú, Uruguai, em 1925. Aqui, embora a participação de latino-americanos tenha sido maior (o pastor presbiteriano brasileiro Erasmo Braga foi eleito presidente do congresso), os norte-americanos ficaram a cargo da organização e presidiram todas as comissões. Finalmente, em 1929 reuniu-se em Havana o Congresso Evangélico Hispano-Americano, presidido pelo metodista mexicano Gonzalo Baez-Camargo. Desta feita, o congresso foi inteiramente organizado e conduzido por latino-americanos e as ênfases recaíram sobre a nacionalização e o auto-sustento das igrejas evangélicas.

Uma segunda série de encontros do protestantismo latino-americano foi representada por três Conferências Evangélicas continentais: CELA I (Buenos Aires, 1949), CELA II (Lima, 1961) e CELA III (Buenos Aires, 1969).<sup>7</sup> Essas conferências estavam ligadas às denominações históricas, que rapidamente tornavam-se minoritárias no contexto geral do protestantismo da América Latina. O protestantismo ecumênico das CELAs recebia a influência do protestantismo histórico declinante do hemisfério norte, buscava aproximar-se do catolicismo posterior ao Concílio Vaticano II (1962-1965) e procurava responder à difícil situação social do continente com uma teologia radical, que eventualmente identificou-se com a célebre "teologia da libertação."

A teologia da libertação adquiriu notoriedade no âmbito católico romano com a segunda assembléia da Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM), reunida em Medellín, Colômbia, em 1968.<sup>8</sup> Anos antes, em 1962, os protestantes haviam criado a organização Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), após uma consulta realizada em Huampaní, Peru, no ano anterior. Ela tornou-se o centro de convergência dos teólogos protestantes da libertação, tendo como órgão o periódico *Cristianismo e Sociedade*. Em 1972, as duas correntes teológicas puseram-se em contato no I Congresso Latino-Americano de Cristãos pelo Socialismo, realizado em Santiago do Chile.

Ao lado das Conferências Evangélicas continentais (CELAs) e do ISAL, o protestantismo ecumênico latino-americano criou várias estruturas para-eclesiásticas com o fim de promover os seus objetivos. Alguns organismos importantes são ou foram os

seguintes: Movimento Estudantil Cristão (MEC), União Latino-Americana de Juventudes Evangélicas – depois, Ecumênicas (ULAJE), Agência de Serviços Ecumênicos Latino-Americanos (ASEL), Comissão Evangélica Latino-Americana de Educação Cristã (CELADEC), Coordenadoria de Projetos Ecumênicos (COPEC) e Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI).<sup>9</sup>

Uma característica desse protestantismo ecumênico era o crescente declínio do seu ímpeto evangelizador, em contraste com a vitalidade das igrejas vinculadas a missões independentes ou ao movimento pentecostal, que mantinham o seu vigor evangelístico apesar das debilidades da sua teologia. Do seio desse protestantismo majoritário surgiu o impulso para os Congressos Latino-Americanos de Evangelização, que constituem a terceira das séries mencionadas acima: CLADE I (Bogotá, 1969), CLADE II (Lima, 1979) e CLADE III (Quito, 1992). O CLADE IV deverá realizar-se em setembro do ano 2000 no Equador.<sup>10</sup>

O primeiro CLADE foi organizado pela Associação Evangelística Billy Graham, sob o impulso do Congresso Mundial de Evangelização (Berlim, 1966), convocado pela revista evangélica *Christianity Today*. O CLADE I permitiu que líderes preocupados em relacionar a fé evangélica com a realidade latino-americana compartilhassem as suas inquietações. Para Valdir Steuernagel, esse congresso teve duas marcas distintivas:

Manifestou com clareza que, na América Latina, somos e queremos ser evangélicos. E, como evangélicos, somos e queremos ser latino-americanos. Naquela ocasião e naquele contexto, tornava-se urgente que, sendo evangélicos, buscássemos uma teologia da encarnação que estabelecesse as pautas para um diálogo com a situação de sofrimento e opressão que se vivia em toda a América Latina.<sup>11</sup>

Foi no CLADE I que se articulou a criação da Fraternidade Teológica Latino-Americana, organizada no ano seguinte em Cochabamba, Bolívia, tendo Pedro Savage como seu primeiro secretário e Samuel Escobar como seu primeiro presidente. Escobar assim expressou os objetivos da Fraternidade:

Desde o primeiro momento, a FTL procurou ser uma plataforma de encontro e diálogo teológico da qual participassem pastores, missionários e pensadores evangélicos, dentro do marco evangélico de uma lealdade comum à autoridade bíblica e à fé evangélica como base da reflexão e de um compromisso ativo com o cumprimento da missão cristã.<sup>12</sup>

Por sua vez, a Fraternidade Teológica Latino-Americana convocou os CLADEs posteriores, inclusive o que irá realizar-se no ano 2000.<sup>13</sup> A Fraternidade procurou estar tão consciente da problemática social latino-americana quanto o grupo ISAL, mas ao mesmo tempo preocupou-se em abordar a questão de uma perspectiva que entendia ser mais bíblica e equilibrada. Ela é também mais representativa do protestantismo popular da América Latina que a sua congênere ecumênica. Entre os seus participantes mais destacados e influentes está o líder que é o enfoque principal deste artigo — Samuel Escobar.<sup>14</sup>

## II. DADOS BIOGRÁFICOS E ESCRITOS

Samuel Escobar nasceu no Peru e freqüentou uma escola missionária inglesa em Arequipa. Em 1956, ele recebeu o seu grau de mestre em artes e educação na Universidade de São Marcos, em Lima, após o que dedicou-se ao ensino nos níveis primário, secundário e superior.

Em 1959 Escobar tornou-se o secretário itinerante da Fraternidade Internacional de

Estudantes Evangélicos (International Fellowship of Evangelical Students) — representada no Brasil pela Aliança Bíblica Universitária —, visitando praticamente todos os países da América Latina. Ele trabalhou como missionário entre estudantes universitários na Argentina e no Brasil<sup>15</sup> e foi diretor da Comunidade Evangélica Kairós, em Buenos Aires. Alguns anos depois, ele fez o curso de doutorado em filosofia (Ph.D.) na Universidade Complutense de Madri e eventualmente trabalhou como secretário da Fraternidade Cristã Universitária (Inter-Varsity Christian Fellowship) do Canadá, com sede em Toronto.<sup>16</sup>

Escobar foi um dos fundadores e o primeiro presidente da Fraternidade Teológica Latino-Americana (1970-1984) e de 1979 a 1985 ocupou o cargo de secretário geral da Fraternidade Internacional de Estudantes Evangélicos. Nas décadas de 1960 e 1970, ele e outros teólogos latino-americanos tornaram-se bem conhecidos em círculos evangélicos e ecumênicos internacionais através de sua participação em importantes conferências. Além disso, há muitos anos ele é membro da Comissão Teológica da Fraternidade Evangélica Mundial (World Evangelical Fellowship), tendo participado de muitas de suas consultas ao redor do mundo.<sup>17</sup> Atualmente, Samuel Escobar é presidente das Sociedades Bíblicas Unidas e professor titular de missiologia no Seminário Teológico Batista do Leste, em Filadélfia, Estados Unidos.<sup>18</sup> Ele também leciona sobre missões em seu país natal, o Peru.

Samuel Escobar é autor de vários livros sobre teologia e missiologia: *Diálogo entre Cristo y Marx* (1967), *Quien es Cristo Hoy?* (1970, com C. René Padilla), *Decadencia da la Religión* (1972), *Christian Mission and Social Justice* (1978, com John Driver), *Irrupción Juvenil* (1978), *La Fe Evangelica y las Teologías de la Liberación* (1987), *Evangelio y Realidad Social* (1988), *Liberation Themes in Reformational Perspective* (1989), *Paulo Freire: Una Pedagogia Latinoamericana* (1993), entre outros. Um dos seus livros mais recentes é *Desafios da Igreja na América Latina: História, Estratégia e Teologia de Missões*, publicado em 1998 pela Editora Ultimato.

Escobar também escreveu diversos ensaios que foram publicados como capítulos de livros. Alguns títulos representativos podem dar-nos uma idéia de seus temas prediletos: "Social Concern and World Evangelism," em *Christ the Liberator* (1971); "The Social Impact of the Gospel," em *Is Revolution Change?* (1972); "Evangelism and Man's Search for Freedom, Justice and Fulfillment," em *Let the Earth Hear His Voice* (1974); "The Role of Translation in Developing Indigenous Theologies: A Latin American View," em *Bible Translation and the Spread of the Church* (1990); "Latin America," em *Toward the Twenty-First Century in Christian Mission* (1993); "A Pauline Paradigm of Mission: A Latin American Reading," em *The Good News of the Kingdom* (1993); "La Presencia Protestante en America Latina: Conflicto de Interpretaciones," em *Historia y Misión: Revisión de Perspectivas* (1994); "The Church in Latin America after Five Hundred Years" e "Conflict of Interpretations of Popular Protestantism," em *New Face of the Church in Latin America: Between Tradition and Change* (1994); "The Search for a Missiological Christology in Latin America," em *Emerging Voices in Global Christian Theology* (1994); "The Training of Missiologists for a Latin American Context," em *Missiological Education for the Twenty-First Century* (1996); "Religion and Social Change at the Grass Roots in Latin America,"<sup>19</sup> em *The Role of NGOs: Charity and Empowerment* (1997).

Finalmente, seus numerosos artigos têm aparecido em renomados periódicos como *Evangelical Missions Quarterly*, *Evangelical Review of Theology*, *International Bulletin of Missionary Research*, *Transformation*, *Missiology* e *International Review of Mission*, entre outros. Uma vez mais, os próprios títulos de alguns artigos representativos dão uma clara idéia dos principais temas com os quais Escobar tem trabalhado ao longo dos anos: "The Social Responsibility of the Church in Latin America" (*EMQ*, 1970), "Beyond Liberation Theology: Evangelical Missiology in Latin America" (*IBMR*, 1982), "Transformation in Ayacucho: From Violence to Peace and Hope" (*Transformation*, 1986), "Missions and Renewal in Latin American Catholicism" (*Missiology*, 1987), "Recruitment of Students for Mission" (*Missiology*, 1987), "Has McGavran's Missiology Been Devoured by a Lion?"

(*Missiology*, 1989), "From Lausanne 1974 to Manilla 1989: The Pilgrimage of Urban Mission" (*Urban Mission*, 1990), "A Movement Divided: Three Approaches to World Evangelization Stand in Tension with One Another" (*Transformation*, 1991), "Evangelical Theology in Latin America: The Development of a Missiological Christology" (*Missiology*, 1991), "Mission in Latin America: An Evangelical Perspective" (*Missiology*, 1992), "The Elements of Style in Crafting New International Mission Leaders" (*EMQ*, 1992), "500 Years after Columbus: Requiem or Te Deum?" (*EMQ*, 1992), "The Legacy of John Alexander Mackay" (*IBMR*, 1992), "The Whole Gospel for the Whole World from Latin America" (*Transformation*, 1993), "Missions' New World Order: The Twenty-First Century Calls for us to Give up our Nineteenth-Century Models for Worldwide Ministry" (*Christianity Today*, 1994), "Beyond Liberation Theology: A Review Article" (*Themelios*, 1994), "A Missiological Approach to Latin American Protestantism" (*IRM*, 1998).<sup>20</sup>

As influências recebidas por Escobar, especialmente através dos movimentos de que participou a partir da década de 1960, ajudam a entender as preocupações reveladas pelos títulos dos seus escritos.

### III. REFLEXÃO TEOLÓGICA E ENVOLVIMENTOS

Samuel Escobar identifica-se como um evangélico.<sup>21</sup> Isto significa, por um lado, que ele não tem nenhuma conexão particular com as correntes da teologia da libertação que foram e ainda são uma expressão importante da teologia latino-americana, tanto católica quanto protestante. Por outro lado, ele está longe de partilhar das idéias e compromissos do fundamentalismo, sendo bastante crítico da sua teologia/ideologia.

Sua identidade latino-americana também é essencial para a reflexão e os envolvimento teológicos de Escobar. Tendo vivido em um período de grande turbulência na história latino-americana, marcado por injustiça e opressão generalizada, violência política, golpes militares, regimes ditatoriais e caos sócio-econômico, Escobar e alguns colegas sentiram que não era suficiente pregar um evangelho puramente espiritual. Para ele, o evangelho tem relevância para a totalidade da vida. A igreja deve proclamar Jesus Cristo como Salvador e Senhor porque os seres humanos carecem tanto de reconciliação com Deus quanto de dignidade e integridade em sua vida neste mundo, como indivíduos e como membros da sociedade. O evangelho tem implicações sociais e políticas revolucionárias que não podem ser omitidas.

Conseqüentemente, Escobar tem um profundo interesse em missões. Como pastor, líder de movimentos estudantis, professor e teólogo, ele sempre interessou-se pela missão da igreja, especialmente em um contexto de pobreza e sofrimento. Para ele, a mensagem bíblica em geral, e os ensinamentos e o ministério de Jesus em particular, mostram o interesse de Deus por todas as necessidades humanas, e a igreja deve partilhar desse interesse de Deus. Escobar considera sua tarefa articular essa missiologia holística e inspirar outras pessoas — estudantes, pastores, leigos e líderes cristãos — a compartilhar essa visão.

Em seu livro *Mission Theology*, Rodger C. Bassham descreve o desenvolvimento das teologias de missão ecumênica, evangélica conservadora e católica, especialmente entre 1948 e 1975. Ele observa que, em meados da década de 60, os evangélicos começaram a constituir uma comunidade verdadeiramente global com uma visão abrangente de missões, em particular depois de 1966, o ano em que eles patrocinaram duas grandes conferências mundiais sobre missões e evangelização.<sup>22</sup>

Os congressos de Wheaton e Berlim marcaram um novo estágio na emergência de uma identidade evangélica, à medida que evangélicos de todo o mundo começaram a empreender juntos uma análise da situação enfrentada por aqueles que estavam envolvidos com missões e evangelismo em todos os continentes. Nesse contexto, Bassham identifica vários desdobramentos importantes: os primórdios de uma teologia evangélica de missão altamente representativa (a *Declaração de Wheaton*), a luta em torno da relação entre evangelização e ação social, o forte impacto do conceito de

"crescimento da igreja" sobre a teologia evangélica de missões, e o crescente número de vozes evangélicas provenientes de fora da América do Norte.

O Congresso Mundial de Evangelização (Berlim, 1966) – a primeira grande reunião mundial de evangélicos no século XX – também estimulou congressos regionais de evangelização em vários continentes. Estes por sua vez contribuíram para o Congresso Internacional de Evangelização Mundial (Lausanne, 1974), que evocou manifestações de opinião de toda a comunidade evangélica, à medida que os participantes se debatiam com as questões da teologia de missão no mundo contemporâneo. Para Bassham, o *Pacto de Lausanne* demonstra que "os evangélicos desenvolveram uma teologia de missão amadurecida, positiva e consistente."<sup>23</sup>

Em todos esses acontecimentos importantes houve uma decidida participação de teólogos latino-americanos, Samuel Escobar estando entre eles. Escobar foi ouvido pela primeira vez por grandes audiências internacionais nas convenções da Fraternidade Cristã Universitária realizadas em Urbana, Estados Unidos, nos anos 60. Ele e outros oradores da América Latina desafiaram os evangélicos norte-americanos a reconhecer a necessidade de promover justiça social e reformas políticas como parte dos seus deveres como cristãos.<sup>24</sup> Na convenção de 1970, Escobar falava apaixonadamente sobre a necessidade de se estabelecer uma relação entre as preocupações sociais e a evangelização mundial.

No Congresso Mundial de Evangelização (Berlim, 1966), Escobar estava entre os muitos líderes do terceiro mundo que falaram enfaticamente em prol das igrejas nativas. Ele exortou os missionários a superar a mentalidade paternalista, imperialista e colonialista, a fim de permitir o surgimento de igrejas nativas alicerçadas na fé, dotadas de uma liderança nacional bem-treinada, e capazes de atuar eficazmente em seu contexto local.<sup>25</sup>

No entanto, o principal fórum internacional em que se ouviu a voz de Escobar foi o Congresso Internacional de Evangelização Mundial (Lausanne, 1974). Bassham observa que "as apresentações e discussões de Lausanne mostraram um espírito de abertura, diversidade de perspectivas e profundidade de análise jamais alcançado anteriormente em uma assembléia evangélica."<sup>26</sup> Uma das grandes influências nas deliberações do congresso veio através das contribuições de oradores do terceiro mundo. O impacto de líderes como Samuel Escobar e C. René Padilla, através do grupo de Discipulado Radical, foi de especial importância.

Enquanto que a orientação teológica de Lausanne permaneceu firmemente evangélica, acentuando a autoridade da Bíblia, a singularidade de Cristo e a necessidade da evangelização, ela também produziu algumas mudanças bem-definidas na teologia evangélica de missões. O *Pacto de Lausanne* foi muito além das declarações evangélicas tradicionais, demonstrando que o evangelismo bíblico é inseparável da responsabilidade social, do discipulado cristão e da renovação da igreja. Lausanne abordou o tema abrangente da evangelização mundial, referindo-se com isso ao ministério e à missão total da igreja.

Em seu capítulo sobre a "Responsabilidade Social Cristã," o *Pacto de Lausanne* declara:

Afirmamos que Deus é tanto o Criador como o Juiz de todos os homens. Portanto, devemos partilhar da sua preocupação com a justiça e a reconciliação em toda a sociedade humana e com a libertação dos homens de todo tipo de opressão. Porque a humanidade foi feita à imagem de Deus, toda pessoa, não importa qual seja a sua raça, religião, cor, cultura, classe, sexo ou idade, tem uma dignidade intrínseca em razão da qual deve ser respeitada e servida, e não explorada. Também aqui manifestamos o nosso arrependimento, tanto pela nossa negligência quanto por às vezes termos considerado a evangelização e a preocupação social como mutuamente exclusivas. Embora a reconciliação com o ser humano não seja o

mesmo que a reconciliação com Deus, nem a ação social seja evangelismo, nem a libertação política seja salvação, todavia afirmamos que tanto a evangelização como o envolvimento socio-político são parte do nosso dever cristão.<sup>27</sup>

Muitas vezes durante o congresso os participantes afirmaram ter um interesse profundo e permanente pela ação social em favor dos pobres e necessitados, até mesmo ao ponto de se esforçarem pela mudança das estruturas sociais. Oradores latino-americanos como René Padilla, Orlando Costas e Samuel Escobar proferiram as declarações mais fortes no sentido de que a preocupação com as necessidades sociais da humanidade e o envolvimento com as mesmas é uma parte necessária do testemunho e da responsabilidade dos cristãos em favor do mundo. Bassham cita as seguintes afirmações de Escobar:

Uma espiritualidade sem discipulado nos aspectos diários da vida — sociais, econômicos e políticos —, é religiosidade e não cristianismo... De uma vez por todas, devemos rejeitar a falsa noção de que a preocupação com as implicações sociais do evangelho e as dimensões sociais do testemunho cristão resultam de uma falsa doutrina ou de uma ausência de convicção evangélica. Ao contrário, é o interesse pela integridade do Evangelho que nos motiva a acentuarmos a sua dimensão social.<sup>28</sup>

No âmbito continental, Samuel Escobar teve uma importante participação no Primeiro Congresso Latino-Americano de Evangelização (CLADE I, Bogotá, 1969), planejado em resposta a pedidos de delegados latino-americanos presentes no Congresso de Berlim, três anos antes.<sup>29</sup> Dentre os 28 discursos principais, a sua apresentação sobre a responsabilidade social da igreja recebeu a atenção mais entusiástica. Ele argumentou eloqüentemente que tanto a evangelização quanto a ação social são necessárias para o testemunho cristão.<sup>30</sup> Escobar afirmou a certa altura:

Existe base suficiente na história da Igreja e nos ensinamentos da Palavra de Deus para afirmar categoricamente que a preocupação pelo aspecto social do testemunho evangélico no mundo não é um abandono das verdades fundamentais do Evangelho; pelo contrário, é levar às suas últimas conseqüências os ensinamentos a respeito de Deus, de Jesus Cristo, do homem e do mundo, que formam a base desse Evangelho... Sustentamos que uma evangelização que não toma conhecimento dos problemas sociais e que não anuncia a salvação e a soberania de Cristo dentro do contexto no qual vivem os que ouvem, é uma evangelização defeituosa, que trai o ensino bíblico e não segue o modelo proposto por Cristo, que envia o evangelista.<sup>31</sup>

Essa ênfase achou lugar na *Declaração Evangélica de Bogotá*, que afirmou: "É chegada a hora de nós, evangélicos, levarmos a sério a nossa responsabilidade social." Os participantes afirmaram que "o exemplo de Cristo devia ser encarnado na crítica situação latino-americana de subdesenvolvimento, injustiça, fome, violência e desespero,"<sup>32</sup> se os cristãos quisessem testemunhar fielmente em seu contexto sócio-cultural.

Orlando Costas comenta que 1969 foi para os protestantes o que 1968 havia sido para os católicos (II Conferência Episcopal Latino-Americana, em Medellín, Colômbia). Naquele ano, além do CLADE I, os protestantes latino-americanos realizaram ainda outra grande conferência – a Conferência Evangélica Latino-Americana (CELA III), em Buenos Aires. Apesar das diferenças existentes entre os dois movimentos, Costa vê nos documentos de ambos os eventos a emergência de novas tendências missiológicas caracterizadas por um tríplice interesse: a busca de um entendimento histórico de missões, de uma expressão mais autêntica de unidade cristã no empreendimento

missionário e de uma reflexão missiológica mais séria e profunda. Em sua opinião, essa terceira busca tem assumido várias formas, uma das quais é o modelo ético-missiológico — missão da perspectiva de questões éticas — articulado por, entre outros, Samuel Escobar e C. René Padilla.<sup>33</sup>

O próprio Escobar acha que o seu modelo pode ser melhor descrito como “holístico.”<sup>34</sup> Ele argumenta que os evangélicos latino-americanos escolheram o *Pacto de Lausanne* como uma expressão do seu consenso doutrinário básico e do seu claro compromisso com um modelo de missão integral e bíblico.<sup>35</sup>

Em um capítulo sobre a América Latina que escreveu para o livro *Toward the Twenty-First Century in Christian Mission* (1993), Escobar menciona duas outras conferências missionárias latino-americanas, ambas realizadas no Brasil. Uma delas foi o Primeiro Congresso Missionário Latino-Americano (Curitiba, 1976), cujo pacto manteve a ênfase de Lausanne sobre a preocupação social como parte da missão da igreja: “Assim como no passado o chamado de Jesus Cristo e da sua missão foi um chamado para cruzar fronteiras geográficas, hoje o Senhor está nos chamando para cruzarmos as fronteiras da desigualdade, injustiça e idolatria ideológica.”<sup>36</sup>

Todavia, ele lamenta o fato de que o Congresso Missionário Ibero-Americano (COMIBAM, São Paulo, 1987) deixou de abordar conceitos básicos do entendimento de missões, inclusive a clamorosa realidade de pobreza que circundava o próprio local em que se reuniram os delegados.<sup>37</sup>

Por essa razão, Escobar é um crítico rigoroso do movimento do Crescimento da Igreja, iniciado por Donald McGavran em 1960. Ele preocupa-se com a “missiologia gerencial” que dá ênfase à proclamação verbal e ao crescimento numérico de adesões à igreja como o principal componente das missões cristãs. Reagindo contra o triunfalismo fácil das estatísticas e a tirania do controle de dados, Escobar acredita que o êxito do avanço protestante na América Latina deve ser interpretado fazendo-se perguntas sérias sobre o seu dinamismo transformador e a sua contribuição para a justiça nas relações sociais.<sup>38</sup>

Ele acha que a base desse questionamento tem sido o compromisso claro com a tarefa de missões e evangelização, mas também o esforço consciente de executar essa tarefa segundo moldes bíblicos. Assim sendo, testemunha-se o surgimento de uma nova teologia contextual que conclama à “integridade” da missão e procura associar o zelo evangelístico com a paixão holística.<sup>39</sup>

Em resposta a um artigo de McGavran, Escobar afirma que, como evangélico, ele concorda integralmente com dois pontos do apelo de McGavran: primeiro, a igreja nunca deve perder o seu senso de missão e do seu chamado para proclamar a Jesus Cristo como Salvador e Senhor. Segundo, porque Jesus Cristo é Senhor, somente em seu nome há salvação para a humanidade, e essa singularidade de Jesus Cristo é essencial para a mensagem da igreja.<sup>40</sup> O que Escobar questiona é se uma pessoa pode realmente evangelizar anunciando a Cristo como Salvador e então deixar a questão do senhorio de Cristo sobre toda a criação para uma segunda etapa, que poderá nunca chegar.

Ele observa que os grandes missionários dos primeiros 1800 anos da igreja dificilmente fariam a distinção entre “espiritual” (evangelização) e “o resto,” que McGavran faz. Eles não procurariam estabelecer prioridades nesses termos, pois operavam com uma noção bíblica holística do ser humano. O que o movimento do Crescimento da Igreja necessita é o corretivo de uma sólida teologia bíblica. Escobar argumenta que o grande dilema para o qual a missiologia deve estar alerta é diferente: A obra missionária será realizada segundo o modelo de Jesus e a prática apostólica, ou irá adotar as técnicas e padrões da sociologia funcionalista, do marketing e das relações públicas?<sup>41</sup>

Compreensivelmente, Escobar vê com apreciação o dinamismo e o crescimento do protestantismo popular (pentecostalismo) na América Latina. Como evangélico, ele aborda esse movimento na qualidade de “um observador-participante, alguém que tem

procurado ser um crítico e intérprete amoroso – um crítico severo em alguns pontos – do lado de dentro.”<sup>42</sup> Ele destaca várias lições missiológicas que podem ser extraídas do impressionante crescimento do pentecostalismo latino-americano: é um movimento religioso (e não social ou político), é um movimento popular, mobiliza as pessoas para a missão e cria um senso de comunidade. Escobar declara que

para as massas em transição, essas igrejas estão oferecendo não somente um abrigo ou refúgio no sentido mais limitado, mas a única maneira disponível de encontrar aceitação social, alcançar dignidade humana e sobreviver ao impacto das forças anômicas que atuam nas grandes cidades.<sup>43</sup>

Ele observa que alguns pentecostais latino-americanos também escolheram o *Pacto de Lausanne* como expressão do seu compromisso com um modelo de missão holístico e bíblico.

Se, por um lado, Escobar diverge da escola do Crescimento da Igreja, por outro lado ele não sente entusiasmo pela Teologia da Libertação. Ele observa como, no início das missões protestantes na América Latina, o evangelho era a verdadeira força libertadora nas vidas dos latino-americanos, e a religião oficial uma força opressora.<sup>44</sup> Em décadas recentes, à medida que a Igreja Católica Romana latino-americana buscou nova relevância social e política, a Teologia da Libertação foi uma das conseqüências desse processo.

Escobar entende que a Teologia da Libertação é uma voz eloqüente que procura reinterpretar a história cristã e a mensagem cristã. A missiologia evangélica deve avaliá-la.<sup>45</sup> A Teologia da Libertação confronta a missiologia evangélica com dois desafios, um na área da consciência histórica e o outro na da hermenêutica. Com relação ao primeiro, embora Escobar considere inadequadas a análise marxista e a “escatologia” da Teologia da Libertação, ele admite que a missiologia evangélica está aprendendo a encarar a história missionária com uma atitude menos ingênua e mais madura. Ele admite: “Nós não mais podemos aceitar uma missiologia que recusa-se a levar a sério as realidades políticas e sociais.”<sup>46</sup>

Na área da hermenêutica, Escobar reafirma a ênfase evangélica na centralidade da Escritura e questiona a abordagem fortemente ideológica da interpretação bíblica demonstrada pelos teólogos da libertação. Ele admite que a hermenêutica evangélica necessitar ser constantemente purificada de pressuposições ideológicas, e apela a uma genuína cristologia missiológica que, nas palavras de René Padilla, enfatize “o discipulado cristão como algo que implica em colocar a totalidade da vida debaixo do senhorio de Jesus Cristo.”<sup>47</sup> Contra o Cristo “docético” do catolicismo latino-americano tradicional, Escobar e os seus colegas da Fraternidade Teológica Latino-Americana têm refletido sobre o Jesus dos evangelhos, sobre como a sua obra e ensino são relevantes para todas as áreas da vida, tanto individual quanto social. Essa reflexão inclui uma crítica do cristianismo evangélico na América Latina. Escobar cita novamente seu amigo René Padilla: “(O evangelicalismo) afirma o poder transformador de Cristo em relação ao indivíduo, mas é totalmente incapaz de relacionar o Evangelho com a ética social e a vida social.”<sup>48</sup>

Essa missiologia cristológica busca um novo modelo para inspirar e moldar a ação missionária. O material bíblico é abordado a partir de várias perspectivas possuidoras de significado missiológico. Há uma séria reflexão acerca daquilo que os evangelhos dizem sobre a pessoa e a obra de Jesus de Nazaré. Há também uma preocupação quanto às marcas da missão de Jesus, com o entendimento de que ser seu discípulo é ser chamado por ele tanto para conhecê-lo quanto para participar da sua missão. Além disso, há uma busca do significado e da “integridade” do evangelho — Jesus Cristo é tanto o conteúdo quanto o modelo e o alvo da proclamação do evangelho.

Escobar identifica essa reflexão missiológica que está vindo não só da América Latina, mas também da África e da Ásia, como uma missiologia crítica da periferia. Ele observa que tal missiologia "é caracterizada por uma forte ênfase hermenêutica que insiste na importância de ler o mundo e ler a Palavra, mesmo que essa leitura signifique um exame incômodo e sério da herança evangélica."<sup>49</sup>

Ele argumenta que seria grandemente desejável para a globalização das missões e da teologia evangélica se as diferentes correntes missiológicas do evangelicalismo (européias, crescimento da igreja, terceiro mundo) pudessem convergir em um movimento mais articulado e cooperativo para enfrentar a tarefa missionária do terceiro milênio.

Em um artigo sobre a preparação de líderes de missões, Escobar observa que a internacionalização das missões cristãs implica em reconhecer que Deus tem levantado igrejas grandes e florescentes no terceiro mundo. Nessas igrejas do hemisfério sul, as igrejas dos pobres, Deus está despertando uma nova força missionária. Escobar gostaria de ouvir as igrejas norte-americanas dizerem: "Vamos descobrir o que Deus está fazendo em outras partes do mundo, especialmente nas fronteiras de missão, e como ele o está fazendo, e vamos unir-nos aos nossos irmãos e irmãs a fim de completarmos a tarefa inacabada."<sup>50</sup>

Em sua obra publicada recentemente em português, mencionada no início deste trabalho, Escobar aborda em cinco ensaios algumas de suas preocupações mais fundamentais. Inicialmente, ele destaca a importância do treinamento de missionários e missiólogos para o contexto latino-americano. Nesse sentido, ele argumenta que "nosso programa de treinamento na América Latina precisa ser elaborado com base em convicções bíblicas, experiência de vida, consciência histórica e preocupação pastoral."<sup>51</sup> Mais uma vez ele expressa o seu entusiasmo pelo protestantismo popular (pentecostalismo) devido a sua ênfase na mobilização dos leigos, suas formas contextualizadas de culto e ação missionária e o destaque dado ao ministério do Espírito Santo e ao elemento de conflito espiritual relacionado com a missão da igreja.

Após salientar o "fator novo" na história do cristianismo que é a transferência do dinamismo missionário para o hemisfério sul (África, Ásia e América Latina), ele aponta que os evangélicos latino-americanos têm maior afinidade com os pietistas, morávios e avivalistas dos séculos XVIII e XIX do que com os reformadores do século XVI. Isso tem levado Escobar, em anos recentes, a dar uma grande ênfase ao papel do Espírito Santo nas missões cristãs, ao lado da sua anterior ênfase cristocêntrica. Ele entende que "os evangélicos latino-americanos necessitam de um impulso renovado do Espírito Santo e de uma leitura nova e contextual da Palavra de Deus."<sup>52</sup>

Ao mesmo tempo que expressa sua admiração pelas igrejas populares, Escobar reconhece que, com sua ênfase na conversão de indivíduos ao evangelho, elas enfrentam os riscos do excesso de individualismo, espírito de competição, falta de uma eclesiologia clara e atitudes sectárias. Para superar esses problemas ele novamente propõe o modelo de missão integral, que vai além da experiência religiosa pessoal para incluir a comunidade e o mundo.<sup>53</sup>

Finalmente, Escobar alerta os cristãos evangélicos para a necessidade de um constante processo de encarnação e contextualização que rejeita toda e qualquer forma de paternalismo e discriminação, a partir da sua própria comunidade local. Ele encarece a necessidade de uma espiritualidade profunda aliada a uma preocupação igualmente intensa com as exigências éticas do evangelho, e conclui com uma análise do modelo missionário de Paulo, com sua notável interação entre reflexão e ação missionária.

## **REFLEXÕES FINAIS**

Samuel Escobar não se identifica como um reformado ou calvinista. Sua biografia e

envolvimentos revelam uma conexão preponderante com a tradição anabatista, uma vez que está filiado à Igreja Menonita. Não obstante, algumas de suas ênfases certamente contariam com o aval de João Calvino e de muitos dos seus seguidores. Nos escritos do grande reformador, seja em seus comentários, cartas, sermões ou nas *Institutas*, vemos uma preocupação constante com as implicações sociais e comunitárias do Evangelho, fato que tem sido amplamente documentado por diversos pesquisadores.<sup>54</sup> Historicamente, os reformados têm acentuado um conceito abrangente acerca da missão da igreja, muito embora as suas práticas nem sempre tenham correspondido às suas convicções.

Não precisamos concordar com tudo o que Samuel Escobar tem escrito. Na realidade, alguns pontos da sua missiologia merecem reparos, como a sua ênfase quase exclusiva sobre as massas empobrecidas da América Latina como objeto da ação missionária da igreja. Ainda que isso não deixe de ser importante, o nosso continente testemunha o crescimento cada mais acentuado de uma classe média significativa que também deve ser alvo do interesse da igreja. Ao lado disso, Escobar tende a superestimar os valores positivos das igrejas populares, dando pouca atenção a alguns sérios problemas apresentados pelas mesmas, notadamente nas áreas doutrinária e ética, como é caso de alguns recentes movimentos neopentecostais.

Não obstante, Escobar e seus colegas têm algo importante a dizer às igrejas evangélicas históricas da América Latina e do Brasil, que realmente correm o risco de tornar-se irrelevantes na sociedade caso não despertem para algumas dolorosas realidades que existem ao seu redor. Tal ocorrência seria um retrocesso histórico lastimável, pois que a igreja cristã em geral e as igrejas evangélicas de modo particular têm uma longa e honrosa tradição de "missão integral" ao mundo. Basta lembrarmos o intenso esforço de missões e de reforma social gerado pelos grandes despertamentos dos séculos XVIII e XIX, na Europa e nos Estados Unidos.

Ao mesmo tempo que enviavam pregadores do evangelho para todos os quadrantes do mundo, as igrejas e cristãos individuais estavam na vanguarda de movimentos em prol da extinção do tráfico negreiro, da abolição da escravatura, da reforma das prisões, da luta contra o trabalho infantil, do combate ao alcoolismo e de tantas outras causas nobres. Infelizmente, no início deste século, as disputas teológicas tão bem exemplificadas pela controvérsia modernista-fundamentalista nos Estados Unidos, produziram a concepção dicotômica da missão da igreja que hoje observamos. Os conservadores em grande parte aferraram-se à idéia de que a missão exclusiva da igreja é a evangelização, tendo como alvo a conversão individual, ao passo que os liberais, poucos afeitos à pregação do evangelho, optaram decididamente por atividades de cunho social.

Num período conturbado da história recente da América Latina, quando nosso continente foi sacudido por profundas convulsões políticas, ideológicas e sociais, muitos cristãos aderiram à agenda revolucionária da Teologia da Libertação. Samuel Escobar e seus companheiros da Fraternidade Teológica Latino-Americana fizeram um esforço sério no sentido de apresentar uma alternativa a essa teologia que fosse bíblica, evangélica e igualmente radical em suas implicações. Eles demonstraram que as igrejas podem permanecer fiéis às suas convicções históricas e ao mesmo tempo adotar uma postura ousada e coerente em relação aos problemas sociais.

Como cristãos brasileiros preocupados tanto com a missão da igreja quanto com as difíceis realidades sócio-econômicas de nosso país, devemos levar a sério os desafios desses líderes, que falam com convicção, coerência e clareza sobre a necessidade de um entendimento abrangente da tarefa da igreja no mundo, como agente e instrumento de Deus. Como Escobar destaca, a atitude e as ações de Deus em relação ao mundo, especialmente como reveladas no seu Filho, Jesus Cristo, são o nosso grande paradigma de missão. A Bíblia fala de um Deus que toma a iniciativa, que busca a humanidade com amor e compaixão, que quer dar vida e dignidade à sua criação. Isso foi ilustrado de

maneira extraordinária por Jesus, quando, em seu ministério terreno, manifestou o interesse de Deus por todos os tipos de pessoas e pela pessoa integral.

O Cristo do Novo Testamento interessa-se por todas as necessidades humanas — espirituais, físicas e emocionais; a sua mensagem e ações desafiam todas as áreas da vida particular e coletiva. Tudo deve ser colocado debaixo do propósito e do senhorio de Deus. O reino de Deus e seus novos valores devem ser manifestos em todos os tipos de relacionamentos humanos. Por causa do seu forte senso de missão, Jesus lutou e morreu na cruz. Ele instruiu os seus seguidores a continuarem a sua obra de proclamação do reino (Jo 20.21s).

Evidentemente, esses sublimes ideais nem sempre encontram plena expressão nas vidas diárias dos cristãos e das igrejas. Inevitavelmente é levantada a questão das prioridades: uma vez que não podemos fazer tudo que Deus espera que façamos, vamos concentrar os nossos esforços no que é primordial – a evangelização – e as outras preocupações cuidarão de si mesmas.

Desde uma perspectiva evangélica, a evangelização – convidar os indivíduos, as famílias e as comunidades à reconciliação e nova vida em Jesus Cristo – certamente é básica e essencial. Todavia, a preocupação com prioridades, praticidade ou, muitas vezes, estatísticas e resultados rápidos não deve cegar a igreja para a integridade da missão, o propósito total de Deus para a humanidade e para a comunidade redimida. À medida que a igreja evangeliza, ela também precisa expressar o interesse de Deus por toda a vida e espelhar a atitude daquele que disse: “Eu vinham para que tenham vida, e a tenham em abundância.”

A igreja não deve ser reduzida a uma organização social ou a um grupo de pressão política como tantos que existem na sociedade. Ela é uma instituição singular, com uma contribuição e uma mensagem singular. Essa mensagem, se vivida até as suas últimas conseqüências, necessariamente fará com que a igreja enfrente as diferentes situações que afetam a vida humana neste mundo caído. É para essas implicações mais amplas do evangelho e da missão da igreja que cristãos comprometidos e inquiridores como Samuel Escobar chamam a nossa atenção.

---

\* O autor é ministro presbiteriano, mestre em Novo Testamento (S.T.M., Andover Newton Theological School, Newton Centre, EUA) e doutor em História da Igreja (Th.D., Boston University School of Theology, EUA). É professor de história da igreja no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper e no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, em São Paulo. É um dos editores de *Fides Reformata*.

**Obs.:** O presente estudo é uma versão ampliada do artigo “Samuel Escobar e a Missão Integral da Igreja: Uma Perspectiva Latino-Americana,” publicado em *Vox Scripturae* 8/1 (Julho 1998): 95-111.

<sup>1</sup> Ver, a esse respeito, o importante livro de William R. Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987).

<sup>2</sup> A Conferência de Edimburgo é considerada o berço do moderno movimento ecumênico. Seus líderes, como Joseph H. Oldham, John R. Mott e Robert E. Speer, eram provenientes do movimento cristão de estudantes. Ver Kenneth S. Latourette, “Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council,” em *A History of the Ecumenical Movement: 1517-1948*, eds. Ruth Rouse e Stephen C. Neill, 3ª ed., 353-402 (Genebra: World Council of Churches, 1986).

<sup>3</sup> Daí o subtítulo utilizado: “Para considerar os problemas missionários relativos ao mundo não-cristão.”

<sup>4</sup> William R. Hogg, *Ecumenical Foundations: A History of the International Missionary Council and its Nineteenth-Century Background* (Nova York: Harper and Brothers, 1952), 131-32.

<sup>5</sup> John Kessler e Wilton M. Nelson, "Panamá 1916 y su Impacto sobre el Protestantismo Latinoamericano," *Pastoralia* 1/2, ed. especial (Novembro 1978): 5-21.

<sup>6</sup> Entre os latino-americanos presentes no congresso estavam apenas três brasileiros, os presbiterianos Eduardo Carlos Pereira, Álvaro Reis e Erasmo Braga. Erasmo eventualmente tornou-se o secretário da Comissão Brasileira de Cooperação, entidade que promoveu o maior esforço cooperativo até hoje empreendido pelas igrejas evangélicas brasileiras e foi precursora da Confederação Evangélica do Brasil.

<sup>7</sup> O historiador Sidney Rooy identifica uma seqüência de três séries ou ciclos de encontros do protestantismo latino-americano. Ver Samuel Escobar, "Los 'CLADEs' y la Misión de la Iglesia," *Iglesia y Misión* 67/68 (Jan-Jul 1999), 20.

<sup>8</sup> Um dos primeiros e mais importantes articuladores dessa teologia foi o sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, autor de *Uma Teologia da Libertação* (1971). Outros nomes importantes no campo católico são Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, José Porfirio Miranda, Hugo Assmann, Henrique Dussel e Leonardo Boff; no campo protestante destacaram-se José Miguez Bonino e Rubem Alves, entre outros.

<sup>9</sup> Entre os evangélicos conservadores, o órgão cooperativo correspondente ao CLAI é a Confraternidade de Evangélicos da América Latina (CONELA).

<sup>10</sup> Os próprios locais dessas conferências e congressos são reveladores. Das três CELAs, duas realizaram-se na cosmopolita e culta Buenos Aires, enquanto que todos os CLADEs ocorreram nos países andinos, com seus enormes problemas sociais e suas dinâmicas igrejas populares.

<sup>11</sup> Citado por Tito Paredes em "Visión Histórica de los 'CLADEs'," *Iglesia y Misión* 67/68 (Jan-Jul 1999), 13.

<sup>12</sup> Escobar, "Los 'CLADEs' y la Misión de la Iglesia," 22.

<sup>13</sup> Os critérios de seleção procuram ser os mais abrangentes possíveis em termos de faixas etárias dos participantes, sexo, identidade étnica e filiação eclesiástica. Neste último aspecto, metade das inscrições é reservada para participantes pentecostais. *Iglesia y Misión* 67/68 (Jan-Jul 1999), 35.

<sup>14</sup> Outros membros bem conhecidos da Fraternidade Teológica são C. René Padilla, Rolando Gutiérrez, Tito Paredes, Emílio A. Núñez e o brasileiro Valdir Steuernagel.

<sup>15</sup> Sobre a sua relação com o Brasil, o próprio Escobar afirma em uma obra recente: "Desde a minha primeira visita ao Brasil, em 1953, como jovem delegado peruano a um congresso mundial da juventude batista, apaixonei-me por esse imenso país. Em 1959 e 1960 percorri como evangelista e discipulador um bom número de centros universitários. Cheguei de avião, um velho Catalina da Panair, de Iquitos, na selva peruana, até Manaus. Dali percorri o Norte e o Nordeste, até chegar a São Paulo, onde, entre 1962 e 1964, trabalhei como missionário na frente estudantil, nos primeiros anos da Aliança Bíblica Universitária." Samuel Escobar, *Desafios da Igreja na América Latina: História, Estratégia e Teologia de Missões* (Viçosa, MG: Editora Ultimato, 1997), 11.

<sup>16</sup> Por força de suas ocupações, Escobar também foi responsável por vários periódicos. Por exemplo, ele foi editor de *Certeza*, uma revista para estudantes universitários, e diretor de *Pensamiento Cristiano*, um órgão de exposição do pensamento evangélico, publicado na Argentina.

<sup>17</sup> Por exemplo, em 1982 Escobar participou da Consulta de Teólogos do Terceiro Mundo, realizada em Seul, na Coreia do Sul. A revista *Evangelical Review of Theology*, órgão oficial da referida Comissão Teológica, publicou os trabalhos apresentados nessa consulta, um deles escrito por Escobar e três colegas latino-americanos. Ver Samuel

Escobar, Pedro Arana, Valdir Steuernagel e Rodrigo Zapata, "A Latin American Critique of Latin American Theology," *Evangelical Review of Theology* 7, nº 1 (abril 1983): 48-62. Mais recentemente, em março de 1998, Escobar participou de uma conferência sobre economia e missões promovida pelo Concílio de Ministérios Internacionais das igrejas menonitas norte-americanas. Segundo o *Mennonite Brethren Herald*, "o missiologista Samuel Escobar disse que um conceito holístico de missão conclama os cristãos a compartilhar tanto a vida espiritual quanto recursos materiais e a utilizar instrumentos espirituais, culturais e tecnológicos."

<sup>18</sup> Escobar também leciona no curso de Administração do Eastern College, em nível de pós-graduação. Seu papel principal é ajudar os estudantes a considerar as missões cristãs no contexto da justiça econômica.

<sup>19</sup> Também publicado em *Annals of the American Academy of Political & Social Science* 554 (Nov 1997).

<sup>20</sup> Para os leitores não familiarizados com o inglês, esta é a tradução dos títulos dos artigos de Escobar: "A responsabilidade social da igreja na América Latina"; "Além da teologia da libertação: missiologia evangélica na América Latina"; "Transformação em Ayacucho: da violência à paz e esperança"; "Missões e renovação no catolicismo latino-americano"; "O recrutamento de estudantes para missões"; "A missiologia de McGavran foi devorada por um leão?"; "De Lausanne 1974 até Manilla 1989: a peregrinação da missão urbana"; "Um movimento dividido: três abordagens da evangelização mundial permanecem em tensão entre si"; "Teologia evangélica na América Latina: o desenvolvimento de uma cristologia missiológica"; "Missão na América Latina: uma perspectiva evangélica"; "Elementos de estilo na formação de novos líderes missionários internacionais"; "500 anos após Colombo: Requiem ou Te Deum?"; "O legado de John A. Mackay"; "O evangelho inteiro para o mundo inteiro a partir da América Latina"; "A nova ordem mundial das missões: o século XXI nos conclama a abandonarmos nossos modelos de ministério mundial procedentes do século XIX"; "Além da teologia da libertação: artigo-resenha" e "Uma abordagem missiológica do protestantismo latino-americano."

<sup>21</sup> Como no Brasil, historicamente, o termo "evangélico" tem sido virtualmente sinônimo de "protestante," os estudiosos estão utilizando o anglicismo "evangelical" para designar especificamente os evangélicos conservadores, em distinção dos progressistas ou liberais, como ocorre nos Estados Unidos. David Bosch menciona pelo menos seis tipos básicos: (1) novos evangélicos (como Billy Graham), que tentam unificar todos os evangélicos; (2) evangélicos separatistas (como Carl McIntire e o seu Concílio Internacional de Igrejas Cristãs); (3) evangélicos por confissão (como Peter Beyerhaus); (4) evangélicos pentecostais e carismáticos; (5) evangélicos radicais (como Samuel Escobar, René Padilla e Orlando Costas); e (6) evangélicos ecumênicos (como John Stott, Festo Kivengere e Arthur Glasser). Ver Internet, [www.homenet.com.br/cem/postura.html](http://www.homenet.com.br/cem/postura.html).

<sup>22</sup> Rodger C. Bassham, *Mission Theology: 1948-1975 – Years of Worldwide Creative Tension – Ecumenical, Evangelical, and Roman Catholic* (Pasadena, Califórnia: William Carey Library, 1979), 291.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 295.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 187.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 225.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 231.

<sup>27</sup> John Stott, *The Lausanne Covenant: An Exposition and Commentary* (Minneapolis: World Wide, 1975), 25.

<sup>28</sup> Bassham, *Mission Theology*, 237.

<sup>29</sup> Escobar atribui ao CLADE I, que recebeu 920 delegados de 25 países, o surgimento de uma "teologia nacional" entre os evangélicos latino-americanos. *Desafios da Igreja*, 22. Esse congresso foi o berço da Fraternidade Teológica Latino-Americana.

<sup>30</sup> Quando Escobar concluiu sua palestra, os delegados colocaram-se de pé e demonstraram a sua aprovação aplaudindo-o entusiasticamente. A palestra foi publicada na íntegra por Edições Vida Nova. Ver Samuel Escobar, *A Responsabilidade Social da Igreja*, Tópicos do Momento 3 (São Paulo: Vida Nova, 1970).

<sup>31</sup> *Ibid.*, 7-8.

<sup>32</sup> Bassham, *Mission Theology*, 262.

<sup>33</sup> Orlando Costas, "Missiology in Contemporary Latin America: A Survey," em *Missions and Theological Education in World Perspective*, ed. Harvie M. Conn e Samuel F. Romen (Farmington, Michigan: Urbanus, 1984), 104.

<sup>34</sup> "Holístico," do grego *hólos* ("inteiro", "completo"), denota o que diz respeito a totalidades ou sistemas completos, em contraste com a análise, tratamento ou divisão em partes. A medicina holística, por exemplo, procura tratar tanto a mente como o corpo.

<sup>35</sup> Samuel Escobar, "Mission in Latin America: An Evangelical Perspective," *Missiology* 20 (Abril 1992), 244.

<sup>36</sup> Samuel Escobar, "Latin America," em *Toward the Twenty-First Century in Mission*, ed. James M. Phillips e Robert T. Coote (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 131.

<sup>37</sup> *Ibid.* O COMIBAM deu uma forte ênfase à segunda vinda de Cristo.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>39</sup> Um bom exemplo das idéias de Escobar acerca da evangelização pode ser encontrado no seu artigo "Vivir y Evangelizar," em *Pensamiento Cristiano* 93 (Março 1978): 170-175.

<sup>40</sup> Samuel Escobar, "Has McGavran's Missiology been Devoured by a Lion?" *Missiology* 17 (Julho 1989), 349-350.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 350.

<sup>42</sup> Escobar, "Mission in Latin America," 241.

<sup>43</sup> Escobar, "Latin America," 134. "Anômicas" deriva de "anomia," a instabilidade social resultante do colapso dos padrões e valores; no sentido individual, significa a inquietação, alienação e incerteza que decorre da ausência de propósito ou ideais.

<sup>44</sup> Samuel Escobar, "Beyond Liberation Theology: Evangelical Missiology in Latin America," *International Bulletin of Missionary Research* 6 (Julho 1982), 108.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>47</sup> Samuel Escobar, "Evangelical Theology in Latin America: The Development of a Missiological Christology," *Missiology* 19 (Julho 1991), 316.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 321.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 328.

<sup>50</sup> Samuel Escobar, "The Elements of Style in Crafting New International Mission Leaders," *Evangelical Missions Quarterly* 28 (Janeiro 1992), 7.

<sup>51</sup> Escobar, *Desafios da Igreja na América Latina*, 19.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 48. Há poucos anos, Escobar participou de mais uma consulta da Comissão Teológica da Fraternidade Evangélica Mundial. Tal consulta, realizada em Londres de 9 a 14 de abril de 1996, teve como tema "Fé e Esperança para o Futuro: Por Uma Teologia Evangélica Vital e Coerente para o Século XXI." Escobar foi o autor de um dos seis estudos apresentados ao plenário, sob o título "Discernindo o Espírito na América Latina,"

em que revela o seu grande interesse pela dimensão pneumatológica da missão da igreja e conclama os evangélicos a estarem receptivos ao novo vento do Espírito que sopra na igreja, gerando uma espiritualidade nova e radical. Samuel Escobar, "Mañana – Discerning the Spirit in Latin America," *Evangelical Review of Theology* 20/4 (Outubro 1996).

<sup>53</sup> Escobar, *Desafios da Igreja na América Latina*, 64.

<sup>54</sup> É o caso de André Biéler, *O Pensamento Econômico e Social de Calvino*, trad. Waldyr Carvalho Luz (São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990). Ver também, do autor do presente artigo, "Amando a Deus e ao Próximo: João Calvino e o Diaconato em Genebra," *Fides Reformata* 2:2 (Jul-Dez 1997), 69-88, e "Jonathan Edwards: Teólogo do Coração e do Intelecto," *Fides Reformata* 3:1 (Jan-Jun 1998), 72-87.

### **ENGLISH ABSTRACT**

This article addresses the mission of the church in the world from a Latin American perspective. The author starts with a brief historical survey of the Latin American missiological reflexion in the twentieth century. This effort found its main expression in three series of Protestant gatherings: the missionary congresses of Panama, Montevideo and Havana (1916-1929), the continental evangelical conferences known as CELA I-III (1949-69), and the Latin American congresses on evangelization – CLADE I-III (1969-92). Then, Matos proceeds to analyze the work and thought of one the most prominent evangelical leaders and missiologists in Latin America today – Samuel Escobar, who presently teaches at Eastern Baptist Theological Seminary, in Philadelphia. Known as a "radical evangelical," Escobar stands for an inclusive concept of mission which seeks to integrate evangelism and social involvement as necessary components of the task of the Latin American churches. As such, Escobar and his colleagues at the Latin American Theological Fellowship dissociate themselves both from liberation theology, on one hand, and from fundamentalism and the church growth movement, on the other. The author ends his article with a few general comments on the correct approach to missions in Latin America and points out that the "holistic" concept of missions advanced by Escobar and others is in keeping with the social emphasis found in John Calvin and the Reformed tradition.