

A MISSÃO DE DEUS E A IGREJA “MARCADA” PELA CRUZ

GOD’S MISSION AND THE CHURCH “MARKED” BY THE CROSS

Samuel Fuhrmann¹

Resumo: O presente texto serviu como base para a conferência sobre Missão e Teologia da Cruz apresentada no X Simpósio Internacional de Missão 2024 no Seminário Concórdia de São Leopoldo, Brasil. Agora o texto toma forma de artigo acadêmico, no qual se busca propor algumas implicações da Teologia da Cruz para a igreja em missão. Para isso, este estudo analisa a “Disputa de Heidelberg” (1539) e “Sobre os Concílios e a Igreja” (1539) para explicar a Teologia da Cruz. Em seguida, o ensaio oferece um panorama de desenvolvimentos missiológicos que refletem o que Lutero chamou de Teologia da Glória. Por fim, o estudo conduz à conclusão de que a Teologia da Cruz ajuda a evitar problemas de triunfalismo no campo missionário e de romantização de culturas minoritárias, além de revelar que a igreja é marcada pela cruz nas ações e práticas mais fundamentais de sua vida no Cristo crucificado.

Palavras-chave: Teologia da cruz. Cruz. Igreja. Lutero.

1 Bacharel em Teologia pela Universidade Luterana do Brasil, ULBRA (Canoas, 2007). Especialização em Teologia com habilitação ao Ministério Pastoral pelo Seminário Concórdia (São Leopoldo, 2010). Doutorado pelo Concordia Seminary, St. Louis (EUA, 2020). Professor no Mekane Yesus Seminary, Etiópia.

Abstract: The present text has served as the basis for the conference on Mission and the Theology of the Cross presented at the X International Symposium of Mission 2024 at Seminário Concórdia of São Leopoldo, Brazil. Now the text takes the form of an academic essay, in which some implications of the Theology of the Cross for the church in mission is proposed. To do that, this study analyzes the “Heidelberg Disputation” (1518) and “On the Councils and the Church” (1539) to explain the Theology of the Cross. Then, this essay offers an overview of missiological and missionary developments that represent more what Luther called Theology of Glory. Finally, the study leads to the conclusion that the Theology of the Cross helps avoid problems of triumphalism in the mission field and the romanticizing of minority cultures, in addition to revealing that the church is marked by the cross in the most basic actions and practices as she lives in Christ crucified.

Keywords: Theology of the cross. Cross. Church. Luther.

INTRODUÇÃO

Na chamada lista estendida das marcas da igreja (1539) de Martinho Lutero, o reformador incluiu a “santa cruz” como uma dessas marcas. Em suas próprias palavras:

Em sétimo lugar se reconhece exteriormente o santo povo cristão no meio de salvação da santa cruz: que ele tem que sofrer toda sorte de desgraça e perseguição, toda espécie de tentação e mal (como se ora no Pai-Nosso), da parte do diabo, do mundo e da carne, afligir-se, desalentar-se, atemorizar-se interiormente, ser pobre, desprezado, doente, fraco, sofrer exteriormente a fim de tornar-se semelhante à sua cabeça, Cristo. E o motivo para isso tudo deve ser unicamente o fato de se ater firmemente a Cristo e à palavra de Deus e, portanto, sofrer por amor de Cristo, Mateus 5.11: “Bem-aventurados os que sofrem perseguição por minha causa” (LUTERO, 1992, p. 421).

Lutero já havia usado o termo “cruz” se referindo tanto à cruz (objetiva) de Cristo, onde o salvador deu a vida pelo mundo, como ao sofrimento

na vida do cristão (de maneira não sistemática, intercaladamente).² O cristão é unido objetivamente à morte de cruz e ressurreição de Cristo pelo batismo (Rm 6.3-5). Cada cristão, no entanto, pode carregar a sua cruz de maneira diferente, de modo subjetivo num certo sentido. No escrito citado acima, Lutero se refere à cruz no segundo sentido, para falar mais precisamente do sofrimento em nome ou por causa de Cristo – “por amor de Cristo”. Isso evidencia que o reformador não se refere a qualquer sofrimento que pessoas passam no mundo, mas ao sofrer por se crer e confessar Cristo e sua Palavra, o que pode ser observado quando o reformador fala da igreja e suas marcas (em 1539).

Este estudo pressupõe que a inclusão da cruz como marca da igreja precisa ser entendida à luz da teologia de Lutero denominada Teologia da Cruz. Referências gerais à cruz na vida do cristão aparecem em diferentes escritos durante sua carreira, tal como na explicação do Pai-Nosso no Catecismo Maior: “Porque onde a palavra de Deus é pregada, aceita, ou crida ou produz fruto, aí também não há de faltar a amada e santa cruz (LUTERO, 2021, p.483 [65])”. Neste estudo, no entanto, para demonstrar a validade do pressuposto referido acima, tentarei ir além de referências gerais à cruz em Lutero, analisando textos onde entendo que a Teologia da Cruz se faz presente. É amplamente aceito que essa teologia aparece de forma explícita em Lutero pela primeira vez em 1518, na chamada “Disputa de Heidelberg”. Buscarei demonstrar uma conexão entre a maneira de fazer teologia junto ao seu conteúdo (presente em 1518) e o que Lutero escreveu mais tarde. Em 1539, conforme será demonstrado, a Teologia da Cruz pode ser observada em dois outros escritos do reformador, incluindo o texto das marcas da igreja, que conecta a cruz à vida e ações da igreja. Isso permitirá uma reflexão sobre a Teologia da Cruz e as ações missionárias da igreja.

Este estudo toma o entendimento de “missão” como a ação graciosa de Deus Pai de salvar o ser humano da condenação eterna por meio da morte de seu Filho Jesus Cristo na cruz e de chamar pessoas à fé, congregá-las e santificá-las pelo poder do Espírito Santo. Como tais ações com vistas à salvação de pessoas se dão pela pregação da Palavra e administração dos

2 Isso se vê mais claramente na “Disputa de Heidelberg”, de 1518, que será tratada em mais detalhes em breve.

sacramentos, a igreja participa na “missão de Deus”. Nesse significado mais amplo do termo missão, todas as ações da igreja, num certo sentido, são maneiras de ela participar na missão de Deus. Nesta conferência, no entanto, vou utilizar uma distinção comum na missiologia hoje. Os termos “ações missionárias”, “missões”, no plural (BOSCH, 1991, p.10), ou ainda “a igreja em missão” serão aplicados para descrever a busca por alcançar pessoas que ainda não creem em Cristo com a pregação da Palavra e o batismo.

O presente ensaio leva em consideração estudos recentes sobre o tópico³ e pode ser situado mais especificamente no que Robert Scudieri (2002, p.55-66) chamou de “Missiologia da Cruz”. Para isso, este estudo busca demonstrar a presença de abordagens teologicamente triunfalistas e antropológicamente otimistas na missiologia (protestante) dos últimos séculos, abordagens estas que representam expressões recentes do que Lutero chamou de “Teologias da Glória”, em contradistinção ao que chamou de Teologia da Cruz.

A TEOLOGIA DA CRUZ DE LUTERO

Muito já foi escrito sobre o contexto teológico do século 16, dentro do qual a Teologia da Cruz de Lutero foi desenvolvida. Esse contexto é bem resumido nas palavras de Herman Sasse, ao falar das maneiras de se fazer teologia na época: “A tentativa de perceber Deus tal como ele é, seja por observação do mundo ou experiência mística ou por especulação filosófica, é teologia da glória” (SASSE, 2013, p.394). Sasse se refere à ênfase na teologia natural, ao misticismo medieval e ao uso magisterial (e não ministerial) da filosofia na teologia presentes nos séculos que precederam a Reforma. As três ênfases eram voltadas a, de certa forma,

3 Os estudos mais recentes da Teologia da Cruz podem ser organizados desta maneira: há estudos voltados a discussões de método teológico, representados por autores como Gerhard Forde (1997) e Vitor Westhelle (2006). Outros estudos enfatizam a formação teológica, tal como os artigos de John Kleinig (2002) e Douglas Rutt (2014). A Teologia da Cruz também tem sido fortemente aplicada à teologia e cuidado pastorais, o que pode ser exemplificado por Richard Eyer (1994) e John Pless (2016). E há ainda estudos que representam uma tentativa de relacionar a Teologia da Cruz de Lutero com a Teologia da Libertação na América Latina, algo comum entre alguns teólogos luteranos da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, como Walter Altmann (2016).

buscar “ver” a glória e majestade de Deus tendo como ponto de partida a capacidade do próprio ser humano de ascender a Deus.

Levando esse contexto em consideração, e a fim de oferecer uma descrição dos pontos mais centrais da Teologia da Cruz, serão selecionadas algumas teses teológicas de Lutero da “Disputa de Heidelberg”. Uma análise mais detalhada de cada uma delas pode ser encontrada em *On Being a Theologian of the Cross* (FORDE, 1997). Aqui, seleciono algumas teses a fim de explicar o entendimento amplamente aceito de que a Teologia da Cruz tem a ver com a revelação de Deus sob aparente contradição. Indo além desse ponto básico, esta seção traz uma análise das teses que permitem reflexões que falam à igreja em missão, demonstrando de maneira clara que não só a cruz e o sofrimento, mas também os meios da graça representam essa forma de Deus se revelar e agir em meio e por meio do seu povo.

A REVELAÇÃO DE DEUS SOB APARENTE CONTRADIÇÃO

Conforme já mencionado, a Teologia da Cruz de Lutero tem a ver com o entendimento do reformador de como Deus se revela a nós, e não é uma teoria sobre a cruz ou sobre o sofrimento. Para Lutero, a revelação de Deus ao ser humano ocorre sob aparente contradição à glória, ao poder e à majestade dele. Esse ponto é visto já nas teses 3 e 4. Quando coladas juntas, se lê o seguinte: “Ainda que sejam sempre belas e pareçam boas, as obras dos seres humanos são, ao que tudo indica, pecados mortais. Ainda que sejam disformes e pareçam ruins, as obras de Deus são, na verdade, méritos imortais”. Aqui se vê o seguinte: o que aparenta ser bom e divino aos olhos humanos pode não ser. As chamadas “boas obras” levavam pessoas a buscar méritos diante de Deus e, assim, beneficiavam a própria pessoa que realizava as obras supostamente boas. Ou seja, provinham do orgulho e autoconfiança humanos e inflavam seu ego. Por isso, embora tais obras aparentem ser boas, são más aos olhos de Deus. Já as obras de Deus, diz Lutero, “são de méritos imortais”, embora aos olhos humanos pareçam “disformes e ruins”. Aqui é possível começar a ver o que me refiro como a revelação de Deus sob aparente contradição. Apesar de agir por meios e obras que parecem ser irrelevantes aos olhos humanos, Deus faz grandes coisas dessa forma, cujas bênçãos são de valor eterno.

Lutero continua na mesma lógica ao rejeitar a ideia comum na época (e também hoje) de que o ser humano possui o livre-arbítrio ou a vontade livre (Teses 13-16). Para Lutero, “a vontade é cativa” ao pecado e “enquanto faz o que está em si, peca mortalmente” (Tese 13). Lutero então conclui sua rejeição às obras (de autojustiça) e à ideia de livre-arbítrio dizendo o seguinte: “falar assim não significa dar motivo para o desespero, mas para humilhar-se e suscitar o empenho no sentido de procurar a graça de Cristo” (Tese 17). A pregação da lei (representada pelas teses anteriores) torna pessoas “ansiosas pela graça de nosso Senhor Jesus Cristo” (LUTERO, 1992, p.48), e a confiança na graça traz esperança. É importante observar que viver em “confiança” não diz respeito a “ver” o poder de Deus, mas, sim, a ouvir sua Palavra e confiar em suas promessas. A Teologia da Cruz não é a teologia do “ver”. A Teologia da Cruz é a teologia do escutar e confiar no que o Senhor diz.

Uma das conclusões que se pode tirar até aqui é que a Teologia da Cruz é uma rejeição ao otimismo quanto à capacidade humana de ascender a Deus, seja por boas obras, seja pelo suposto livre-arbítrio. Quando o assunto é salvação, somente Deus é capaz de realizar o que precisa ser feito, e ao ser humano cabe confiar nele (pela ação do Espírito). Uma outra conclusão a que se pode chegar é que, como se diz em nossa língua, “as aparências enganam”. As obras que parecem ser belas e boas podem levar à condenação. Por outro lado, embora pareça “disforme e ruim” aos nossos olhos, a obra de Deus (como pregação da lei, por exemplo) nos leva à percepção da nossa miséria e à humilhação, para então podermos nos apegar somente à graça de Deus revelada em Cristo como nossa esperança. Ou seja, Deus se revela de forma aparentemente contraditória à sua glória e ao seu poder. Assim, Deus se revela muitas vezes de forma contrária ao que muitos cristãos esperam ver ou experimentar na vida cristã. Isso ocorre, por exemplo, quando Deus decide colocar a cruz em nossos ombros. No nosso sofrimento por causa de Cristo, o ego humano é esvaziado e o único caminho é depositar toda nossa confiança em Cristo. Assim, o poder dele é feito forte em nós em meio às nossas fraquezas.

Essa teologia da revelação de Deus sob aparente contradição é ainda mais clara e significativa para o presente tópico quando se dá ouvidos à tese 20. Rejeitando a teologia que buscava “enxergar” as “coisas invisíveis de Deus” nas obras da criação (tese 19), a tese 20 diz que o verdadeiro teólogo

“compreende as coisas visíveis **posteriores** de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz” (LUTERO, 1992, p.48. Ênfase nossa). O texto no original (latim) ajuda a entender esse ponto. Conforme lembra Forde (1997, p.78), o termo “posteriores” traduz a palavra *posteriora* na tese 20, que é o termo usado no texto da Vulgata (de Jerônimo) em Êxodo 33.23. Nessa passagem, Moisés pede para ver a “glória de Deus” (v.18). Em resposta, Deus fala que mostraria sua bondade e misericórdia a Moisés e a muitos outros (v.19), mas não a sua face. Quem a visse morreria (v.20). Então, no versículo 23, Deus fala a Moisés que o profeta o veria “pelas costas” (*posteriora*). Para Lutero, portanto, teólogos da glória erram ao buscarem “enxergar” a glória e majestade de Deus ao rejeitar a maneira como Deus decidiu se revelar ao ser humano, de maneira *posteriora*, escondendo seu rosto glorioso mesmo que esteja se revelando a nós de uma forma especial. É uma maneira de revelar-se escondendo-se ou de esconder-se revelando-se. O teólogo da cruz, portanto, se contenta e é grato ao poder “enxergar” Deus tal como ele se revela na cruz e no próprio sofrimento do cristão, nos quais Deus se faz presente. Em tal revelação, seu poder está ali escondido, e, assim, o poder de Deus “se aperfeiçoa na fraqueza” (1Co 12.9).

Para o presente propósito, é necessário demonstrar como esse mesmo entendimento da revelação de Deus não aparece apenas na “Disputa de Heidelberg” em 1518 e nem é limitado à cruz e ao sofrimento do cristão. Na verdade, ele é repetido em 1539, quando Lutero claramente descreve a revelação e a ação de Deus sob aparente contradição ao falar da Palavra, do Batismo e da Santa Ceia, os chamados “meios da graça”.

OS MEIOS DA GRAÇA COMO REVELAÇÃO SOB APARENTE CONTRADIÇÃO

Esse entendimento da Teologia da Cruz de Lutero se vê com clareza quando o próprio Lutero fala da “santa cruz” como marca da igreja (em 1539). Primeiro Lutero diz que o diabo trabalhou para que a Palavra e os sacramentos se tornassem “desprezíveis” diante do glamour e estruturas da igreja romana, pois estes enchiam os olhos humanos. Depois, continua o reformador, quando foi ensinado o evangelho, houve aqueles que entenderam “que o Batismo como água exterior, a Palavra como discurso humano exterior, a Escritura como letra exterior escrita à tinta, o pão e o vinho feito

pelo padeiro nada seriam a não ser coisas passageiras exteriores” (LUTERO, 1992, p.426). Ou seja, por não possuírem quaisquer coisas especiais aos olhos humanos, os meios da graça passaram a ser vistos (pelos chamados “entusiastas”, nesse caso) como que ordinários demais para servirem de instrumento do Espírito Santo.⁴

Para mostrar o erro de tal entendimento, Lutero então explica Êxodo 33 dizendo que nem Moisés ou qualquer outro israelita suportaria a glória de Deus. O reformador apresenta esse ponto aos seus leitores da seguinte forma:

[...] ele [Deus] quer empregar meios suportáveis, agradáveis, aprazíveis, como não poderiam ter sido escolhidos melhor por nós mesmos, por exemplo, que fale conosco um homem piedoso e bondoso, anuncie a Palavra, imponha as mãos, perdoe os pecados, batize, dê pão e vinho para comer e beber [...]. Ora, isso acontece em benefício de nós homens fracos. Nisso conhecemos que Deus nos trata como a seus filhos queridos, não querendo (como bem poderia) agir conosco com sua majestade (LUTERO, 1992, p.426).

Essas palavras evidenciam que a mesma lógica da tese 20, de 1518, foi aplicada por Lutero aos meios da graça em 1539, ao falar da cruz como marca da igreja. Enquanto em 1518 a referência a Êxodo 33 é apenas implícita, em 1539 Lutero de fato explica o texto do AT claramente, relacionando a revelação de Deus de modo *posteriora* aos meios da graça. Este ponto tem duas implicações. A primeira delas é que não apenas a cruz ou o sofrimento são importantes na Teologia da Cruz, mas os meios da graça também representam a revelação de Deus sob aparente contradição. A segunda implicação diz respeito a um dos pressupostos deste ensaio, conforme observado na introdução. A conexão entre o modo de fazer teologia e o conteúdo teológico nos diferentes escritos sob análise demonstra uma continuidade da Teologia da Cruz de Lutero até o fim de sua carreira. Esse ponto, portanto, evita a objeção de que a

4 É importante também observar que Lutero inclui a Palavra escrita aqui, e não apenas a Palavra falada ou proclamada. Isso foi importante naquele momento por causa do desdém à Escritura da parte dos entusiastas. Hoje isso é importante devido à separação e quase que oposição que se cria entre a Palavra falada e a Palavra escrita em teologias da cruz contemporâneas do hemisfério sul, o que será abordado mais adiante.

Teologia da Cruz seria algo limitado ao começo da carreira de Lutero e que teria pouca ou nenhuma implicação posteriormente.⁵ Além disso, essa leitura evita a criação de teologias da cruz sem a Palavra (escrita “à tinta” e falada).

Indo adiante, já que a Palavra pregada e escrita é de fundamental importância (tanto) na Teologia da Cruz (como em todas as ações da igreja), é importante oferecer uma breve explicação também da tese 21. Nela é dito o seguinte: “O teólogo da glória afirma ser bom o que é mau, e mau o que é bom; o teólogo da cruz diz as coisas como elas são” (LUTERO, 1987, p.60). Para Lutero, o teólogo que busca “enxergar” a glória de Deus no lugar errado também fala, prega e ensina errado (FORDE, 1997, p.81).

Já que a Teologia da Glória tem muitas manifestações contemporâneas (FORDE, 1997, p.5-18; VEITH, 2010, p.71-73), é preciso considerar que o mesmo problema ocorra hoje, o que requer ainda mais atenção à tese 21. Para isso, é importante entender mais profundamente a relação entre dizer “as coisas como elas são” e a cruz do teólogo (e cristão de forma geral). Em seu *Prefácio às Obras Germânicas* (1539), Lutero inclui o que ele chama de *Tentatio* como elemento fundamental na formação do teólogo. Em seu texto, Lutero oferece uma breve análise do salmo 119. Para o reformador, neste salmo, o rei Davi ora a Deus em vários momentos ao passo que medita na Palavra. Isso quer dizer que o teólogo escuta, lê e estuda a Palavra pregada e escrita (ou “Palavra externa”). Tais práticas são o que Lutero chamou de *Meditatio*. O ponto de contato dessa reflexão sobre o salmo 119 e a Teologia da Cruz começa a aparecer quando Lutero fala de *Oratio*. Para Lutero, Davi ora porque a palavra de Deus é loucura à razão humana (LUTHER, 1960, p.285). A exemplo de Davi, portanto, o teólogo ora pela iluminação do Espírito para fins de dar ouvidos à Palavra e de confiar no que Deus fala e pelo ensino que sairá da nossa boca. A oração também servirá para termos a

5 Isso é importante porque às vezes se objeta a Teologia da Cruz a partir do entendimento de que ela se faz presente apenas no início da carreira de Lutero. Dessa forma, essa teologia seria algo isolado na teologia do reformador, simplesmente porque Lutero não continua usando a terminologia que usara em 1518. Conforme demonstrado aqui, no entanto, Lutero se utiliza da mesma maneira de fazer teologia em diferentes momentos de sua carreira, aplicando o que desenvolvera em 1518 à Palavra e aos sacramentos em 1539.

coragem de confessar ou dar testemunho ao que ouvimos de Deus como nossa própria fé, mesmo que isso nos faça sofrer pelo nome de Cristo. E é aqui que entra o que Lutero chamou de *Tentatio*.

O termo latino *Tentatio* é geralmente traduzido por “tentação” em português (“temptation” em inglês). Lutero o traduziu como *Anfechtung* para o alemão. O termo “descreve a dor e o desespero que alguém sente junto ao medo e à angústia (*Angst*) de se aproximar de um erro terrível [...] [quando] a pessoa não pode contar com a aprovação dos outros, mas é desprezada e criticada” (WESTHELLE, 2006, loc.491). *Tentatio*, portanto, é um tipo de sofrimento que o cristão não escolhe nem se autoimpõe, mas que o atinge quando ele estuda a Palavra, se aprofunda nela e a confessa guiado pelo Espírito Santo. Voltando ao ponto anterior, o confessar da verdade escriturística envolve pregar e dizer as coisas como elas são conforme a Escritura. E quando isso é feito, o teólogo será tentado a mudar o discurso por causa da pressão que sofrerá, já que poderá ser perseguido por confessar a verdade; ele estará sob *Tentatio*.

Essa situação pode ser explicada assim: quando um teólogo e pastor ou pai e mãe ensinam o que está nas Escrituras, tal ensino pode ser rejeitado por ser loucura à razão, por ir contra uma tradição humana (da igreja ou de famílias) ou até, nos dias de hoje, por ser culturalmente insensível. E quando isso ocorre, o cristão sofre pressão para abandonar o ensino bíblico e “dizer as coisas como elas **não** são”, abandonando a Palavra escrita.⁶ Em outras palavras, aquele que confessa e ensina conforme diz a Escritura, vai sofrer por causa disso. É à luz disso que a missiologia precisa reafirmar que o teólogo da cruz diz as coisas como elas são.⁷

6 Essa pressão pode vir de dentro da própria igreja, o que Lutero sofreu intensamente. Essa é a razão pela qual Lutero ironicamente agradece ao papa, pois este, guiado pelo diabo, teria feito de Lutero um teólogo muito melhor do que seria se não tivesse sofrido essa forma de perseguição (LUTHER, 1960, p.287).

7 A ênfase em dizer “as coisas como elas são” não deve ser entendido como um incentivo à arrogância quando se estuda teologia. O próprio reformador reconhece a potencialidade ao erro que todo teólogo tem. Em *Sobre a Igreja e os Concílios*, do mesmo ano, Lutero se utiliza da frase atribuída a Agostinho reconhecendo isso ao dizer *erare potero, haereticus non ero* (“Eu posso errar, mas não serei um herege”), ao falar que o erro teológico por si só não configura uma heresia, mas, sim, a insistência no erro após a correção (LUTERO, 1992). Além disso, em 1533, Lutero pregou um sermão sobre a descida de Cristo ao inferno, no qual ele reconhece que temos uma “razão cega”. Lutero tinha se recusado a explicar mais do que a Bíblia explica sobre o tema, dando a entender

Dito isso, é possível resumir esta seção da seguinte maneira: a Teologia da Cruz é uma rejeição ao otimismo sobre a capacidade humana de ascender a Deus. Além disso, tanto a cruz como os meios da graça são maneiras de Deus se revelar de modo *posteriora* e de aparente contradição à sua glória e poder. Quanto ao teólogo da cruz, este fala as coisas como elas são, conforme revelado na Escritura, e sofre por causa disso. E, a partir deste último ponto, é possível afirmar que assim como na eclesiologia luterana (CA VII), na Missiologia da Cruz e nas missões luteranas, é importante não meramente que a Palavra esteja presente de alguma forma ou outra nas ações da igreja e no culto em particular. É necessário que ela seja pregada e ensinada dizendo as coisas como elas são conforme reveladas na Escritura em sua totalidade.

Tudo o que foi apresentado até aqui precisa ser contrastado às maneiras mais predominantes de se entender a vida cristã à luz da cruz de Cristo bem como ao significado simbólico dela no período anterior à Reforma. As duas visões a serem apresentadas a partir de agora servirão também para entender manifestações da Teologia da Glória na missiologia e nas ações da igreja.

A CRUZ COMO SÍMBOLO DE TRIUNFO E SÍMBOLO DE HUMILDADE A SER IMITADA

Em seu livro sobre a Teologia da Cruz, o teólogo luterano Vitor Westhelle (WESTHELLE, 2006) descreve o “uso e abuso da cruz”, referindo-se às maneiras como a cruz de Cristo foi usada como símbolo na história da igreja, muitas vezes deturpando seu significado original. Esta seção oferece um panorama de duas maneiras de entender e usar a cruz presentes no século 16 – a cruz como símbolo de triunfo e veneração e como símbolo da humildade de Cristo. Além de terem dado forma à teologia e práticas no contexto de Lutero, esses dois entendimentos podem ser vistos na missiologia mais tarde, e, por isso, receberão atenção neste ensaio.

que ir além do texto iria requerer confiança na razão (FC, Art. IX). Humildemente, portanto, ele apenas afirma o que a Escritura lhe permite dizer. Ou seja, é muito mais coerente interpretar Lutero sem atribuir a ele uma defesa à arrogância teológica. Dizer “as coisas como elas são” simplesmente afirma que o teólogo confessa com coragem aquilo que a Escritura diz, sem deixar que as pressões de fora e até de dentro da igreja o silenciem.

A CRUZ COMO SÍMBOLO DE TRIUNFO

O entendimento e uso da cruz como símbolo de triunfo começou provavelmente no século 4º (da presente era). No início daquele século, surgiu a narrativa sobre a conversão de Constantino, na qual o imperador romano teria visto o símbolo da cruz no céu durante uma batalha. Junto à imagem da cruz, ele também teria visto os dizeres: “Por este sinal, vencerás” (SASSE, 2013, p.389). Seja esta uma narrativa histórica ou não, ela contribuiu para o entendimento da cruz como símbolo de triunfo e para a veneração dela, principalmente a partir da construção da igreja do Santo Sepulcro por Constantino e do acúmulo de “reliquias da santa cruz”, como lembra Hermann Sasse (2013, p.390). Esse desenvolvimento resultou em peregrinações a Jerusalém e, mais tarde, à igreja da Santa Cruz, em Roma. Tais práticas tinham como propósito a veneração de objetos que, supostamente, estavam relacionados à cruz ou que seriam pedaços dela própria, e eram formas de indulgência no século 16. Além disso, veneração da cruz está diretamente ligada a uma visão de triunfo, visto que a cruz a ser venerada era símbolo presente nas marchas triunfais após vitórias dos romanos sobre seus inimigos (a partir do século 4º). A ênfase teológica aqui é o Jesus triunfante sentado em seu trono.

Essa teologia e uso da cruz triunfalistas têm implicações lógicas que precisam ser pontuadas. Se a cruz é símbolo de triunfo, o Deus que morreu na cruz é associado a uma vida cristã de triunfo. O sucesso, poder e riquezas do ponto de vista humano são conectados à presença de Deus na vida do cristão. O sofrimento e o fracasso (aos olhos humanos), por outro lado, são vistos então como como sinal da ausência de Deus (ou até como punição divina). Assim, o que se percebe nessa teologia é que não há o entendimento bíblico de que Deus se revela e age sob aparente contradição. Aquilo que enche os olhos humanos e representa glória e sucesso são vistos como sinais do favor de Deus. Não é sem motivo que Sasse observa que essa teologia triunfalista surgida no século 4º mais tarde seria chamada por Lutero de Teologia da Glória (SASSE, 2013, p.391).

Mas as implicações dessa teologia não param por aí. Segundo Westhelle, a cruz se tornou “símbolo do triunfo de Constantino, e depois das Cruzadas e da conquista do Novo Mundo” (WESTHELLE, 2006,

loc.189). É nesse uso (ou abuso) da cruz para fins de conquistas que se vê também uma visão de missões que receberá atenção em breve, após uma breve exposição do uso da cruz como símbolo de humildade que levava à imitação de Jesus.

A CRUZ COMO SÍMBOLO DE HUMILDADE A SER IMITADA

Na Idade Média, surgiu uma outra teologia sobre a cruz com uma ênfase distinta da ideia triunfalista. O Cristo crucificado passou a ser visto não mais como o Cristo vitorioso, mas como o “homem de dores” pendurado e sofrendo de forma agonizante na cruz. Passou-se então a enfatizar o “Deus-homem”, que na cruz sofreu o estado de mais profunda humilhação e agora deve ser visto como o irmão dos seres humanos e um exemplo a ser seguido (SASSE, 2013, p.391). Essa teologia da Idade Média se tornou o ideal de piedade cristã medieval. Agora, em vez de ver na cruz um símbolo de triunfo ou vitória, as pessoas viam a cruz de Cristo como um símbolo de humildade. Em vez da veneração, ela promovia a “imitação de Cristo” (*imitatio Christi*), visão representada pela obra *De imitatione Christi* (1498), de Thomas de Kempis.

Um dos resultados desse entendimento sobre a cruz é uma forte autoconfiança do cristão e um certo otimismo quanto à capacidade humana de imitar Jesus. Na vida cristã, o que se percebe é o que Althaus chama de “ativismo moralista” (ALTHAUS, 1966, p.28). Teologicamente, segundo Regen Prenter, essa era uma “teologia da cruz sem a Palavra” (PRENTER, 1972, p.5).

Isso não quer dizer que até a Reforma iniciada por Lutero (século 16) pouco ou nada se ensinou sobre a cruz que viria a ser importante para a própria teologia de Lutero. Sasse lembra seus leitores que ao final do século 11, por exemplo, Anselmo de Cantuária escreveu sua obra “Por que Deus se tornou homem?” (*Cur Deus Homo?*), na qual o conceito de “satisfação vicária” (*Satisfactio vicaria*) foi introduzido com clareza à teologia cristã (SASSE, 2013, p.392.). Nos escritos de Lutero e nas Confissões contidas no *Livro de Concórdia* (1580), se percebe com clareza o quanto Lutero e as Confissões tornaram explícito o consolo que vem da confiança na obra de Cristo em nosso lugar.

Ainda assim, a ideia de vida cristã atrelada a práticas de imitação de Jesus presentes também no século 16 obscurecia o sacrifício vicário. Dessa forma, a satisfação vicária era muito mais uma teoria sobre a cruz, distante da vida cristã, já que no dia a dia cristãos eram levados a confiar na sua própria capacidade de imitar Cristo.

Essa teologia sobre a cruz como imitação de Cristo também possui expressões contemporâneas, vistas em missiologias que parecem ser bastante otimistas quanto à capacidade do cristão de imitar Jesus.

Por tudo isso, é importante agora olhar para a missiologia e as ações missionárias da igreja com as lentes desenvolvidas até aqui.

MISSIOLOGIAS DA GLÓRIA(?): TRIUNFALISMOS E OTIMISMOS NAS MISSÕES

Como o leitor pode ver, o subtítulo desta seção coloca um ponto de interrogação entre parênteses após o termo “missiologias da glória”. A razão disso é que esta seção não busca provar que há missiologias da glória. O objetivo desta seção é mostrar que há problemas similares ao que Lutero chamou de Teologia da Glória na missiologia mais predominante entre protestantes, a fim de levar à reflexão e oferecer orientação à luz da Teologia da Cruz.

Para isso, eu gostaria de compartilhar algo perceptível no pensamento e atitudes de um missionário que conheci na África quando ele estava deixando o campo missionário. Ele tinha servido por aproximadamente cinco anos na África e teve o privilégio de viajar para diferentes localidades e países para pregar o evangelho e ensinar teologia. Ele não era luterano, mas tinha uma ênfase bíblica e hermenêutica da Reforma muito próximas à visão luterana. Apesar de ter conseguido pregar o evangelho e ensinar teologia bíblica, ele estava indo embora do campo missionário extremamente triste e frustrado. Um dia lhe perguntei: “O que houve, meu amigo?”, ao que ele disse: “Não realizei nada aqui. Não vi qualquer projeto em que estive envolvido decolar. Não consegui transformar a realidade das pessoas com quem trabalhei. Me sinto um fracassado”. Apesar de fazer exatamente o que Jesus enviou seus ministros a fazerem – pregar, batizar, ensinar – esse missionário se sentia um fracassado por não ter feito coisas grandiosas aos olhos humanos.

De onde vem essas expectativas otimistas com respeito ao campo missionário? Para explicar esse problema, eu gostaria de mencionar as palavras de Sasse ao falar da relevância da Teologia da Cruz em seus próprios dias. O teólogo luterano critica expressões de Teologia da Glória no século 20, algo que ele chama de “ilusões” de seu tempo. Entre os objetos de sua crítica, ele cita as palavras que encerraram a chamada “Conferência de Edimburgo” de 1910, um dos marcos das missões protestantes do século 20: “O fim da conferência é o começo da conquista. O fim do planejamento é o começo do realizá-lo [...] e que antes de muitos de nós passar pela morte, nós deveremos ver o Reino de Deus vir com poder” (MOTT apud SASSE, 1966, p.399). Para Sasse, essas palavras revelam um certo triunfalismo nas missões protestantes. É importante entender esse problema em detalhes.

TRIUNFALISMO NAS MISSÕES: A CRUZ COMO ALGO DO PASSADO DA IGREJA (APENAS)

O otimismo e a atitude triunfalista que Sasse identificou na Conferência de Edimburgo não surgiu naquela geração. Para entendê-lo, é necessário um breve panorama da teologia calvinista que predominou nas missões, principalmente na Inglaterra e nos Estados Unidos da América.

Nessa teologia, três elementos importantes merecem atenção. Um deles é a forte ênfase na ação do Cristo exaltado à direita do Pai, capturada pelo termo *regnum Christi*, que João Calvino utilizou. Ligado a isso, o segundo elemento é o entendimento de que a igreja age como uma espécie de “intermediária entre o Cristo exaltado e a ordem secular” (BOSCH, 1991, p.256). As ações missionárias da igreja eram assim vistas como que indo muito além de instrumentalizar a ação de Deus pelos meios da graça para alcançar pecadores. A partir dessas ênfases, entendeu-se que transformar sociedades por meio de reformas sociais, educacionais e até políticas faria parte das ações da igreja em missão. Assim, o reino de Cristo seria estendido por meio da igreja tanto pela “renovação interna espiritual como pela transformação” das sociedades (BOSCH, 1991, p.256). O terceiro elemento é a escatologia calvinista mais predominante na teologia protestante de missão. Para Bosch (1991, p.256), Calvino “subscrevia a uma escatologia num processo de ser cumprida”. Seguindo o entendimento de Calvino, teólogos desenvolveram a ideia de que a história da huma-

nidade se dividiria em diferentes estágios, e no último deles haveria “o melhoramento das condições humanas por meio da benevolência cristã e programas educacionais” (DE JONG, apud BOSCH, 1991, p.259). Assim, nessa última era, a igreja reinaria com Cristo exercendo um certo domínio no mundo.

Nessa teologia de triunfo da igreja, é importante lembrar que a vida sob a cruz seria algo do passado, anterior à expansão missionária (moderna). Segundo Bosch (1991, p.56), visto que “Calvino escreveu uma teologia para a igreja sob a cruz”, mas que esta situação representava o estágio histórico sob domínio do papado apenas, a cruz na vida da igreja seria algo do passado (BOSCH, 1991, p.260). Após a era do domínio do papado, no período das missões protestantes, seria como se a igreja em missão caminhasse rumo ao triunfo, conduzindo sociedades e a própria história a uma era de paz, justiça e o reconhecimento da soberania de Deus sobre os povos, tendo o Cristo triunfante ao seu lado. As missões eram marcadas pelo Jesus triunfante sentado em seu trono, visão na qual a cruz representa o triunfo da igreja, assim como Westhelle explica a progressão da cruz como símbolo da “conquista do novo mundo” (embora ele se referisse às missões católicas primeiramente).

A tendência triunfalista das missões modernas se torna ainda mais evidente quando o otimismo escatológico se confundiu com ideais iluministas na teologia protestante, tal como o ideal de progresso. Esse ideal passa pela introdução de uma visão mecanicista de mundo na filosofia, na qual tudo se explicaria a partir das leis naturais de causa e efeito. Tais leis explicariam os problemas e as realizações das sociedades. Já que “a causa determina o efeito” (BOSCH, 1991, p.265) nessa visão, entendeu-se que o ser humano poderia fazer planos, controlar os processos e antecipar os resultados. Essa “fé no ser humano” racional influenciou as missões protestantes, levando a um forte otimismo quanto ao potencial da igreja ocidental de acabar com os problemas do mundo, auxiliada pelas ferramentas do “progresso” ocidental (BOSCH, 1991, p.271).

Em termos mais concretos, essa visão levou ao entendimento de missão em termos de “técnicas” e projetos que poderiam (supostamente) antecipar o “sucesso” das ações missionárias. Com o tempo, as leis de causalidade deram lugar às ciências sociais, mas a fé no ser humano como capaz de resolver problemas ao aplicar técnicas e antecipar resultados

permaneceu nas missões. A partir dessa influência, muitos entenderam que sem técnicas ou sem métodos evangelísticos lógicos e bem estruturados dificilmente as missões aconteceriam. Por outro lado, tendo esses mecanismos, acreditou-se que grandes resultados numéricos seriam alcançados. Em países africanos, a preocupação com os números nem sempre dizia respeito a pessoas convertidas, mas a projetos de “desenvolvimento” (uma nova palavra para “progresso” após a Segunda Guerra) sendo implantados. No mundo ocidental, até mesmo o que se chama hoje de “revitalização de igreja” foi impactada por essa mentalidade moderna, quando se entendeu que o uso de estratégias e modelos organizacionais informados pela sociologia é o que faria a igreja voltar a crescer.

A soma desses pensamentos teologicamente triunfalistas e antropologicamente otimistas sobre a capacidade humana resultaram nos “pactos” ou “compromissos” pela missão, que revelam um otimismo exagerado quanto à ação humana no engajamento missionário. Sasse (2013, p.399, 400) critica isso ao falar de Edimburgo. Naquela ocasião, o pacto era evangelizar o mundo naquela geração. Hoje, os pactos são diferentes, com linguagem diferente, mas continuam presentes e podem ser vistos em muitos programas, em capas de livros sobre ações missionárias atuais, e até mesmo em planejamentos estratégicos de igrejas. O foco raramente está nos meios de participar na missão de Deus, sob os quais Deus revela seu poder sob aparente contradição. Geralmente o foco está nos resultados numéricos.

Esse otimismo, no entanto, mudou de foco com o passar do tempo. E essa mudança envolve o viés teológico que mudou do Jesus triunfante para o Jesus humilde a ser imitado.

OTIMISMO ANTROPOCÊNTRICO NAS MISSÕES: O ROMANTISMO QUANTO ÀS CULTURAS

A partir da segunda metade do século 20 é possível notar uma mudança. Houve uma certa desilusão quanto ao potencial do cristianismo ocidental em trazer justiça e paz para o mundo por causa do que ocorrera na Segunda Guerra, quando nações ditas “cristãs” colocaram todo seu esforço, tecnologia e inteligência para destruir outras “nações cristãs”. A

partir disso, o otimismo pareceu voltar-se para as culturas das pessoas a serem alcançadas com o evangelho.

A partir disso, o modelo de engajamento missionário passou do Cristo triunfante para o Cristo humilde a ser imitado. Isso não quer dizer que houve uma mudança linear consecutiva de um modelo para o outro de modo que a visão triunfalista cessou. Na verdade, há ambas as visões ainda hoje (e elas podem se misturar). O que estou dizendo é que a ênfase geral na missiologia e nas ações missionárias passou a ser fundamentada mais na imitação de Cristo como modelo para as missões, com ênfase na “*kenosis* de Cristo”, o que é algo já documentado por missiólogos (SCHULZ, 2009, p.126-128). Com um certo otimismo voltado às culturas, “encarnar-se” passou a ser sinônimo de ter sensibilidade cultural, valorizando ao máximo as culturas, principalmente as culturas não ocidentais ou de pessoas financeiramente mais pobres.

Um exemplo disso se percebe na maneira de se entender as missões a partir dos anos 1960. Com uma visão também iluminista, porém em seu período tardio, cresceu a ideia de que a igreja precisava se “secularizar” para sobreviver e continuar sua missão. Na Conferência de Estrasburgo da Federação Mundial de Estudantes Cristãos, em 1960, jovens cristãos foram recomendados a “começar radicalmente a dessacralizar a igreja” (ANDERSON, 1998, apud BOSCH, 1991, p.326). Esse foi um momento em que muitos entendiam que o mundo deveria determinar “a agenda” da igreja, conforme consta no relatório do Conselho Mundial de Igrejas de 1977 (p.20-23). Isso impactou as missões tanto no mundo ocidental como fora dele. Diante do desenvolvimento cultural da secularização, portanto, muitos concluíram que missões mais “seculares” (atendendo a demandas sociais e políticas, às vezes de forma exclusiva) e que um tipo de culto “dessacralizado” seriam a melhor estratégia de missão para alcançar o ser humano dito “secular”.

Fora do mundo ocidental, um exemplo disso pode ser visto na história da *Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus*, uma das Igrejas Luteranas da Etiópia, conhecida pela sigla EECMY. Em 1972, o Rev. Gudina Tumpsa, secretário-geral da igreja etíope, precisou declarar à Federação Luterana Mundial que sua igreja não deixaria de pregar o evangelho. Isso ocorreu porque havia pressões para que a verba vinda de fora fosse empregada quase que exclusivamente em projetos de “desenvolvimento”

para fins de aliviar a pobreza (TUMSA, 2003, p.85). Essa visão exemplifica uma visão secularizada das ações da igreja, atendendo às demandas do desenvolvimento cultural ocidental chamado secularização. Na ocasião em questão, Tumpsa afirmou o compromisso da igreja etíope em atender às necessidades físicas e sociais na Etiópia e enfatizou o lugar do evangelho no modelo de missão que a EECMY buscava: “Ao mesmo tempo, a Igreja, em fidelidade ao seu Senhor, percebeu sua obrigação de pregar o Evangelho para as multidões sempre crescentes que esperavam mais do que o pão”. Tumpsa conclui dizendo que a igreja não poderia apenas dar o pão físico e deixar de pregar a palavra para multidões que estavam carentes por “ouvir a BOA NOVA” (TUMPSA, 2003, p.86. Ênfase do autor). O ponto aqui é exemplificar como o desenvolvimento cultural da secularização (do hemisfério norte) passou a moldar as missões, algo que foi rejeitado com ênfase pelo líder etíope luterano.

A secularização das missões também ocorreu no hemisfério sul a partir de uma abordagem à contextualização do evangelho. Em seu livro clássico sobre paradigmas de missão, Bosch falou sobre o perigo do que chamou de “absolutismo do contextualismo” (BOSCH, 1992, p.428). Com esse termo, o autor fez uma breve crítica a teologias que reivindicam ser a verdadeira voz do povo e que realmente leva a sério a vida concreta das pessoas. Aqueles que professam essas teologias seriam a verdadeira “igreja encarnada” no mundo. Bosch parece direcionar essa crítica a Teologias da Libertação. Eu gostaria de ir um pouco além da crítica que Bosch fez, mostrando certos pressupostos que ajudam a entender o “absolutismo do contextualismo”, revelando a cultura da secularização por trás dele.

Há dois aspectos que subjazem o problema que Bosch criticou, a saber, a secularização da missão e a romantização das culturas minoritárias. O primeiro problema se vê no fato que a Teologia da Libertação da América Latina, berço dessas teologias, tem como ponto de partida uma leitura do contexto a partir de lentes sociológicas. Essas lentes são aplicadas não apenas ao contexto para fins de se buscar e avaliar informações da cultura local, mas também à Escritura.⁸ Por vezes até se critica o texto bíblico em si a partir dessas lentes externas e estranhas ao texto; o apóstolo Paulo,

8 Um breve olhar para a chamada *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* evidencia este ponto, na qual temas claramente sociológicos servem como lentes para se ler a Escritura.

por exemplo, às vezes é visto como o representante de uma cultura judaica opressora. Para isso, textos de Paulo são colocados em oposição à vida e ações de Jesus. Ou então se coloca a Palavra falada (proclamação) em oposição à Palavra escrita (Escrituras).⁹ Ou seja, nesse viés sociológico, Jesus passa a ser representado como alguém que morreu por se compadecer dos pobres a partir de acusações levantadas por instituições religiosas poderosas e pelo poder do Estado. Assim, por um lado, a cruz é vista como sinal de que Jesus se compadece dos mais pobres porque ele também sofreu humilhação e morreu na mão de opressores. Essa primeira ênfase se atribui ao povo que sofre, mas que ainda não teria tomado ciência do potencial revolucionário das ações de Jesus. Por outro lado, entre teólogos da libertação em particular, a morte de Jesus na cruz serve como símbolo de resistência política, e Jesus passa a ser visto como um revolucionário social que veio para libertar os pobres ou grupos minoritários.¹⁰ A partir disso, o teólogo, pastor ou missionário que realmente contextualiza a mensagem e é “encarnacional” em sua abordagem – assim se entende – deve imitar Jesus trabalhando por uma revolução político-social. As ações de igreja em missão, portanto, deveriam ser voltadas a responder a problemas do âmbito horizontal. Como resultado, pouca ou mínima atenção é dada à restauração da relação da criatura humana caída com seu Criador por meio de Deus Filho. Neste ponto é onde se vê uma das razões para o “absolutismo do contextualismo”. A Teologia da Libertação aplica lentes sociológicas de forma normativa não apenas para descrever o contexto, mas também para ler as Escrituras. O exemplo mais óbvio disso é a lente de análise social marxista das teologias da libertação. Consequentemente, ela propõe um tipo de engajamento social-político que outras abordagens questionam. Como resultado, é fácil de se concluir, da parte dos praticantes da Teologia da Libertação, que somente ela promoveria a verdadeira contextualização que leva a realidade das pessoas a sério. Entendo que isso ajuda a compreender

9 Este segundo exemplo em particular se vê na obra “Lutero e a Libertação”, na qual o autor tenta demonstrar que o próprio Lutero colocava a Palavra proclamada em oposição à Escritura (ALTMANN, 2016, 130-132). É necessário dizer que a importante distinção que Lutero e os luteranos fazem não deveria ser confundida com oposição entre as duas formas da palavra de Deus. A distinção não significa oposição entre Palavra proclamada e Palavra escrita.

10 Esta segunda ênfase é a mais comum na Teologia da Libertação hoje. É perceptível uma clara intencionalidade em superar tanto o Jesus triunfante quanto o Jesus humilde e sofredor para fins de se afirmar um suposto lado político e socialmente radical de Jesus.

o problema criticado por Bosch. Indo um pouco além disso, é importante perceber que, embora essas teologias se apresentem como a voz do povo sofredor latino-americano, elas refletem fortemente a influência da cultura da secularização do hemisfério norte nas missões, além de sua lente de análise contextual ser europeia.

Ao que concerne o presente estudo em particular, é importante tornar claro qual é o problema em questão: o problema não é a preocupação com pessoas que sofrem devido à pobreza ou opressão. Luteranos também são levados a terem esta preocupação a partir da Teologia da Cruz. O problema principal é a clara re-interpretação da morte de Cristo na cruz. Parece que Deus não teria se compadecido do mundo a ponto de enviar o Filho Jesus para “tirar os pecados do mundo” (Jo 1.18). Parece que ele teria se compadecido dos pobres e oprimidos ao morrer por se opor ao poder e estruturas opressoras. Consequentemente, a categoria cristológica da “encarnação” perde seu caráter redentor e se torna mero modelo de vida santificada em termos de imitação de Jesus com viés secular político. Assim, o sacrifício vicário perde a sua centralidade, e a revelação de Deus como o Salvador do mundo por meio da cruz é obscurecida. A partir disso, é possível reverberar a crítica de Prenter sobre teologias da cruz modernas e dizer que a Teologia da Libertação apresenta claros traços de uma teologia da cruz sem a Palavra.

Levantar questões sobre o lugar da Palavra nas missões permite falar do segundo aspecto que subjaz as teologias em questão, a saber, o risco de se romantizar as culturas minoritárias. Conforme Paul Hiebert descreveu, a “contextualização acrítica” parece pressupor que culturas e práticas culturais são sempre neutras, em vez de serem vistas como boas ou más à luz de lentes teológicas bíblicas (HIEBERT, 2009, p.24-26). Nessa visão, a maneira como se fala da contextualização do evangelho, enfatizando somente questões epistemológicas, parece que a Palavra nunca desafia a cultura. Hiebert rejeita essa abordagem. Ao fazê-lo, o autor não está negando que muitos elementos culturais são apenas “diferentes” de uma cultura para a outra.¹¹ O que ele rejeita é o pressuposto de que

11 Nesse assunto, é importante dizer que Hiebert não está negando o argumento de Duane Elmer (ELMER, 2002) sobre o fato de que muitos elementos culturais devem ser considerados apenas “diferentes”, ao se comparar culturas distintas, evitando-se assim as categorias “certo” ou “errado” para tudo. Um exemplo de aspectos culturais que são apenas “diferentes” é a chamada “escala de

práticas culturais seriam sempre neutras, visão esta que leva a um certo relativismo cultural onde tudo é válido e à adaptação da mensagem cristã a preferências culturais.

Indo um pouco além da descrição e crítica de Hiebert e colocando-a em termos luteranos, na contextualização acrítica parece que Deus deve ser encontrado na cultura; nem sempre é claro se o que está sendo afirmado é a presença de Deus como aquele que preserva a sua criação ou se está sendo dito que os sinais da revelação natural de Deus são suficientes e que, portanto, não seria mais necessário pregar o Cristo crucificado. Por consequência, o perigo disso é que missionários podem acabar deixando de dizer as coisas como elas são, deixando também de chamar ao arrependimento quando práticas ou um modo de vida são situados na categoria “práticas culturais”, pois estas seriam neutras ou boas.

O problema que estou apontando pode ser exemplificado por meio de um trabalho de uma aluna de mestrado africana que tive no último semestre, quando lecionei “Antropologia Cultural e Cristianismo”. Diácona em sua congregação ao sul da Etiópia, a aluna revelou em seu trabalho que fora vítima de uma prática cultural de mutilação da genital feminina. Segundo a aluna, cristãos naquela localidade, cuja fê foi semeada por missionários europeus nos anos 1960s, não dizem qualquer coisa contra tal prática simplesmente porque esta seria uma “prática cultural”, e o evangelho deveria respeitar as culturas. Parte do problema é que esse tipo de entendimento romantizado das culturas está sendo confundido com o entendimento de ser uma igreja encarnacional, como se Jesus tivesse legitimado ou aceitado quaisquer práticas contra a lei de Deus enquanto “habitou entre nós”. Então, se argumenta que a igreja que se “encarna” hoje também deveria respeitar diferentes práticas ou desenvolvimentos culturais (mesmo quando tais práticas são contrárias aos Mandamentos e outros ensinamentos bíblicos). É claro que quando as coisas são ditas às claras como estou afirmando aqui, dificilmente alguém defenderia a mutilação

valores culturais”, de Shewood Lingenfelter (LINGENFELTER, 2016). A partir dessa escala, por exemplo, é possível perceber que, para certas culturas, tempo e precisão tem grande valor, enquanto que, para outras culturas, eventos tem mais valor (não importando a hora que começa e que termina o culto, por exemplo). Para algumas culturas, tarefas a serem realizadas ocupam mais a agenda, enquanto que para outras, os relacionamentos interpessoais cultivados são mais importantes do que quaisquer tarefas. Estes são apenas alguns exemplos que caberiam na categoria proposta por Elmer que diz respeito a elementos “diferentes” (e não como “errados” ou “certos”).

da genital feminina como prática cultural neutra ou boa; muito menos se usaria o termo “encarnação” para defender sensibilidade cultural a tal prática. Mas o que estou apontando é que a visão romantizada da cultura, que dá pouca ou nenhuma atenção ao ensino bíblico sobre o pecado e mantém um forte otimismo quanto às capacidades humanas, pode estar criando as condições necessárias para que erros assim ocorram da parte de missionários e igrejas.

Ou seja, as manifestações contemporâneas da imitação de Cristo, por um lado, politizam as missões (no viés mais secular). Por outro lado, elas podem acabar legitimando um entendimento romantizado das culturas, pois a palavra de Deus (falada e escrita) parece ter de ser adaptada ao que lentes sociológicas afirmam ou às práticas culturais. Dessa forma, missionários deixariam de dizer as coisas como elas são.

Já na visão triunfalista explicada anteriormente, a cruz é vista como símbolo de vitória. A partir dessa visão, a vida cristã é vista como uma vida de sucesso e poder (humanos), na qual o carregar da cruz seria algo do passado, e a igreja parece marchar poderosamente para conquistar o mundo e as culturas. Aqui, perde-se quase que completamente o entendimento de que Deus age de modo aparentemente contrário à sua glória, poder e majestade, tal como quando ele coloca a cruz nos ombros do cristão.

Por tudo isso, a seção final busca mostrar como a Teologia da Cruz, que não é apenas parte da explicação do segundo artigo do Credo, mas que envolve o todo da teologia de Lutero, oferece um entendimento integrado (e não fragmentado) sobre o Cristo crucificado.

A IGREJA EM MISSÃO “MARCADA” PELA CRUZ

Conforme mostrado anteriormente, a missiologia protestante mais predominante possui elementos do que Lutero chamou de Teologia da Glória. Essa missiologia combina a ênfase no Cristo exaltado, uma visão linear de história em que a igreja caminha triunfalmente, sem mais a cruz sobre seus ombros, rumo ao estabelecimento do reino de Deus pelo esforço da igreja. Esse esforço, no entanto, não se dá exclusivamente pela pregação do evangelho e o batismo. Ele se daria fortemente por meio de reformas políticas e sociais. Como o teólogo da cruz articula

esses elementos? Como o fato de que Jesus está sentado à direita do Pai confessado a cada domingo por meio do Credo e a vida sob a cruz moldam missões luteranas?

O AVANÇO DO REINO COM PODER “SOB APARENTE CONTRADIÇÃO”

No Segundo Artigo do Credo Apostólico, Lutero afirma que Jesus Cristo está sentado à direita do Pai. Lutero explica esse artigo no Catecismo Menor dizendo que Cristo nos resgatou do poder do diabo e, assim, agora vivemos submissos a ele em seu reino (LUTERO, 2021, 390[4]). Também na explicação da Segunda Petição do Pai-Nosso – “Venha o teu reino” – do Catecismo Maior, Lutero reafirma este ponto, citando o mesmo artigo do Credo e acrescentando que Cristo vem também para reinar entre nós “como rei da justiça, vida e da bem-aventurança, contra o pecado, a morte e uma consciência má” (LUTERO, 2021, 480[51]). Portanto, embora luteranos confessem com clareza que Cristo reina, nessas palavras de Lutero fica evidente que há uma forte diferença entre o que luteranos confessam e a teologia que tem predominado nas missões protestantes. Na missiologia com traços da Teologia da Glória explicada acima, afirma-se o reinar da igreja com Cristo em que ela intermedia a relação entre o Rei Jesus e as estruturas da sociedade, buscando um certo avanço do reino no mundo em termos de conquista, algo que facilmente leva a visões teocráticas. Em Lutero, por outro lado, há uma conexão do reino aos meios da graça no que concerne às ações da igreja. Assim como Cristo disse que seu reino “não é deste mundo” (Jo 18.36), Lutero definiu a vinda do reino de Cristo a nós como que trazendo “bênçãos eternas”, e não meramente “bênçãos perecíveis”.

Além disso, ao falar do pedido para que o reino venha a nós, Lutero oferece um entendimento sobre o reino que é (ou precisa ser) fundamento para ações missionárias distinto da teologia triunfalista apresentada acima. Em primeiro lugar, para Lutero, o reino vem a nós pela “santa Palavra”. O reformador também diz: “Mas também pedimos que a palavra de Deus encontre aceitação e seguidores entre outras pessoas e marche poderosamente pelo mundo todo, a fim de que muitos, trazidos pelo Espírito Santo, venham ao reino da graça e se tornem participantes na redenção [...]”

(LUTERO, 2021, p. 481). Há importantes pontos a serem destacados aqui. Primeiro, Lutero entende essa petição do Pai-Nosso como que contendo o que nós poderíamos chamar hoje de um caráter “missionário”, pois oramos para que o reino também venha a outros que ainda não pertencem a ele. Segundo, o avançar do reino “poderosamente” se dá pela “santa Palavra”, não pela conquista de sociedades. Tais palavras de Lutero, portanto, não nos permitem entender a vinda do reino de Cristo de modo triunfalista, com otimismo e com esperanças de bênçãos meramente “percebíveis”, como seria o caso de uma “sociedade melhorada”. Esta lógica reflete a Teologia da Cruz porque, conforme se vê na Escritura, o crescimento do reino e o poder do Espírito se encontram sob aparente contradição, de modo *posteriora*, pois são ligados tão somente à Palavra externa – escrita, pregada e visível – que nada possui de glamour ou especial aos olhos humanos.

Esse entendimento não triunfalista sobre a vinda do reino se vê com ainda mais clareza quando Lutero afirma que esta petição se refere também ao retorno de Cristo, nos lembrando que na nossa vida presente, vivemos sob a cruz. Por meio desta petição, segue Lutero, pedimos que ao final, o reino do diabo seja “totalmente aniquilado, e o pecado, a morte e o inferno sejam exterminados, a fim de vivermos eternamente em plena justiça e bem aventurança.” (LUTERO, 2021, p.481 [54]). Como a destruição dos inimigos do cristão ocorrerá somente no retorno de Cristo, este ponto nos leva a reconhecer que a igreja continuará com a cruz em seus ombros até o último dia. A igreja em missão continuará marcada pela cruz.¹²

Dessa forma, a confissão de fé de que Jesus está à direita do Pai não nega a afirmação da vida sob a cruz. O problema descrito na seção anterior é que parece ser possível escolher “o Jesus do trono” ou “o Jesus da cruz” arbitrariamente. Na Teologia da Cruz, no entanto, o Cristo crucificado é o mesmo que agora, tendo triunfado sobre a morte, o pecado e o diabo, está à direita do Pai. Confessar essa verdade não nega que enquanto a igreja

12 Essa teologia não triunfalista se vê também na Confissão de Augsburg, quando ela fala sobre o retorno de Cristo (Artigo XVII). Além de confessar a fé no julgamento final, na ressurreição da carne e na condenação eterna aos ímpios, o artigo rejeita certas “opiniões” otimizistas sobre o fim. Entre alguns judeus se ensinava que, “antes da ressurreição dos mortos, os santos e pessoas piedosas possuirão um reino terreno e aniquilarão todos os impiedosos”. Ou seja, o artigo rejeita um ensino triunfalista, que implicaria em uma vida de triunfo neste mundo. Tal visão excluiria o entendimento da vida cristã como vida sob a cruz. A CA, portanto, rejeita tal visão.

estiver neste mundo, ela será marcada pela cruz. Assim como é narrado em Atos, a convicção de que Cristo está à direita do Pai (At 2.34; 7.55) não excluiu o carregar da cruz na vida da igreja. Tal realidade resultou até em martírio (At 5.17-42; 7.58-60). A confiança e imagem de Cristo em seu trono serviu de consolo aos apóstolos e líderes da igreja, pois eles eram lembrados que todos os inimigos do cristão um dia estarão como “estrado” debaixo dos pés de Jesus (At 2.35; Hb 10.12, 13). Até aquele dia, no entanto, a igreja continuará marcada pela cruz.

Indo adiante, é necessário olhar para o segundo problema apontado acima a partir das lentes da cruz. Como o leitor deve se lembrar, em certo período, surgiu uma forte confiança na capacidade humana de fazer a igreja crescer a partir de planejamentos estratégicos e pactos de missão. Também Scudieri afirma que missões são baseadas exageradamente em “técnicas” quando afirma a necessidade da Teologia da Cruz (SCUDIERY, 2002, p.56). Como essa teologia ajuda a evitar tais problemas?

É preciso que se olhe para tais desenvolvimentos missiológicos à luz do entendimento de Lutero sobre Deus se revelar sob aparente contradição ao seu poder e glória. Criticando a eclesiologia papista ao explicar a marca da cruz na vida da igreja, o reformador contrasta o glamour e grandes estruturas da igreja romana aos meios da graça. Ele então faz referência ao fato que batismo, santa ceia e a Palavra são meios “lentos” ou que “operam de modo invisível” (LUTERO, 1992, p.426). Aplicando isso à presente reflexão, pode-se concluir que a igreja em missão informada pela Teologia da Cruz não se ilude com o glamour e grandeza de feitos humanos. Assim como ela rejeita a confiança no potencial humano de ascender a Deus, a Teologia da Cruz não se deixa iludir por coisas que enchem os olhos do ser humano, mesmo quando estes são feitos por cristãos em missões. Teólogos, pastores e missionários da cruz não precisam “ver” grandes feitos ou realização em números que impressionam para se certificarem de que estão fazendo o seu trabalho. O trabalho de missão no sentido restrito, no que cabe à igreja, é feito quando a Palavra é pregada entre aqueles que ainda não são parte do reino de Cristo (ou quando um único visitante não cristão a ouve no culto). Podemos pensar e trabalhar assim, sabendo que, por esses meios, conforme confessado no artigo V da Confissão de Augsburgo, o Espírito “opera a fé onde e quando lhe apraz, naqueles que ouvem o evangelho [...]”.

Isso não quer dizer que a igreja não precise dar atenção a diferentes formas de alcançar mais pessoas com o evangelho. Oramos dominicalmente como igreja reunida dizendo “venha o teu reino”, e confessamos com Lutero que nesta petição pedimos para que o reino venha àqueles que ainda estão fora do reino de Cristo também. Ao mesmo tempo, Lutero e o Artigo V da CA nos lembram que é pela pregação e o administrar dos sacramentos que isso acontece. Na verdade, quando se fala em missões como alcançar os que não creem, os meios são Palavra e batismo em particular. Conseqüentemente, precisamos, sim, pensar e planejar sobre como alcançar mais pessoas. A utilidade do planejamento e possíveis métodos que se utilize, no entanto, não está em estabelecer resultados otimistas como se o plano ou alguma estratégia pudesse estabelecer a relação (vertical) entre pecadores e Deus. Na verdade, um planejamento precisa ser visto como uma ferramenta para ajudar a igreja a alcançar mais pessoas em sua relação (horizontal) com o mundo. Quanto aos resultados, no entanto, isso deixamos nas mãos daquele que é o único capaz de operar a fé meio da pregação da Palavra e do batismo.

Reconhecer a centralidade e a essencialidade dos meios da graça nas missões não quer dizer que somos indiferentes aos contextos e desafios contextuais. Este ponto requer uma reflexão para responder aos problemas levantados anteriormente.

DIZENDO “AS COISAS COMO ELAS SÃO” EM CADA CULTURA

Conforme dito por Werner Klan (2020, p.21-42), enfatizar os meios da graça e nossa confissão de fé não nega que o “contexto importa”. É preciso dar atenção às realidades culturais, considerando possíveis barreiras ao evangelho e as maneiras de as culturas potencialmente condicionarem o entendimento das pessoas. Ao mesmo tempo, é preciso considerar como utilizar (ou por que não utilizar) o entendimento limitado e (até distorcido) de Deus que as pessoas têm—tal como Paulo fez ao iniciar sua fala em Atos 17 com o “Deus desconhecido” – a fim de apresentar o Deus revelado em Cristo e sua cruz. Ou seja, a atenção ao contexto não deve pressupor uma visão altamente otimista quanto às culturas das pessoas a serem alcançadas com o evangelho.

Antes de falar mais a este problema e à pregação da cruz, é necessário voltar ao problema da secularização das missões internacionais junto ao “absolutismo do contextualismo”. Conforme explicado acima, a partir da Segunda Guerra, passou-se a entender que a legitimidade das missões residiria em ações para aliviar a pobreza e lutar contra as injustiças sociais. Na América Latina, essa secularização das missões tomou forma de maneira mais evidente na Teologia da Libertação. Por isso, é importante deixar claro que a Teologia da Cruz não nega a importância de realizar obras de misericórdia a pessoas em necessidade, ao lado da pregação do evangelho. No mesmo texto da lista estendida das marcas da igreja estudado aqui, Lutero inclui a ação de amor ao próximo como sendo de grande importância na vida da igreja. Lutero deixa isso claro ao dizer o seguinte: “pois o Espírito Santo também nos santifica no que diz respeito à segunda tábua de Moisés, quando nos ajuda a honrarmos de coração a pai e mãe, e eles, por sua vez, educarem seus filhos cristãmente e viverem honestamente” (LUTERO, 1992, p.522). Lutero deixa claro que tais obras não configuram uma marca distinta da igreja, “visto que até pagãos se exercitam em tais obras” (LUTERO, 1992, p.424); as marcas distintas são os meios da graça, que estabelecem e mantêm a igreja na sua essência (LUTERO, 1992, p.404-21). Ainda assim, as obras de amor da Segunda Tábua fazem parte da vida daqueles que foram chamados pelo poder do evangelho e são, pela Palavra e pela santa ceia, preservados na fé e santificados pelo poder do Espírito. Isso quer dizer que as missões informadas pela Teologia da Cruz não ignoram a realidade do próximo em necessidade.¹³ Ainda assim, o altíssimo otimismo quanto às culturas minoritárias precisa ser vista de forma crítica.

Conforme exemplificado acima, culturas parecem ter sido romantizadas nas últimas décadas. Para tratar esse ponto, é preciso primeiro oferecer um breve entendimento teológico sobre as culturas. Lutero nos auxilia nessa direção. Para o reformador, a chamada “bênção física” do domínio sobre

13 Este ponto é importante também porque, como lembra Althaus (ALTHHAUS, 1966, p.30), a Teologia da Cruz não é uma teologia do Segundo Artigo apenas. Ela se manifesta nos três artigos do Credo. No ponto demonstrado acima, na Teologia da Cruz a santificação não é vivida num escapismo do mundo, nem com ativismo dentro da igreja. Nessa teologia, a santificação é vivida dentro da criação, de volta ao Primeiro Artigo, razão pela qual Lutero fala que o Espírito nos santifica na Segunda Tábua, quando nos ajuda a servir na família, a mais básica estrutura da criação (Gn 2) de Deus, bem como nos outros lugares em que Deus colocou o cristão para servir.

a criação dada ao ser humano envolve o “cultivar” do jardim. Tal bênção é mantida mesmo após a queda em pecado, e não se limita ao cultivo da terra, mas envolve o construir de cidades, a habilidade de construir vida em comunidade, governar e até desenvolver instrumentos musicais por exemplo. Lutero explica isso ao falar dos descendentes de Caim, em suas exposições sobre Gênesis (LUTERO, 1958, p.204, 311).

Isso tudo que Lutero coloca como bênçãos do Primeiro Artigo configuram o que Robert Kolb (2002, p. 37-53), estudioso em Lutero, chama de “dons específicos de cada cultura”. Em sua contribuição ao livro *The Theology of the Cross for the 21st Century*, Kolb lembra que ao conceder a bênção do domínio às criaturas humanas, Deus também deu responsabilidades com respeito aos dons de cada cultura. Ou seja, Lutero e teólogos luteranos situam o que chamamos hoje de culturas ou desenvolvimentos e práticas culturais primeiramente dentro do Primeiro Artigo, da Criação. Isso não quer dizer, no entanto, que luteranos romantizam as culturas. Seguindo o pensamento de Lutero, Kolb explica: “Todas as culturas carregam as marcas e cicatrizes da rebelião contra Deus, e cada cultura cega e ensurdece a si mesma para a voz do Criador e Senhor em uma série de maneiras” (KOLB, 2002, p.40).

Consequentemente, culturas precisam ser vistas à luz do entendimento de criação e queda em pecado, mantendo uma certa tensão entre o bem da criação e o mal que o pecado traz em cada cultura. Em cada cultura, há deuses a serem rejeitados e há pecados relativos à Segunda Tábua a serem apontados com a lei e que requerem arrependimento. E isso se aplica tanto a culturas do mundo ocidental quanto do oriental, tanto ao hemisfério norte quanto ao sul, tanto aos condomínios fechados de luxo como às periferias das cidades. Estou ciente que isso é óbvio para luteranos, mas é importante dizer isso porque a romantização das culturas mencionada acima às vezes faz parecer que pecado tem origem geográfica ou econômica quando se pensa em missões em continentes mais pobres ou nas periferias de grandes cidades. Mesmo que certas práticas sejam consideradas “práticas culturais”, teólogos da cruz são levados a avaliar tais práticas à luz dos Mandamentos e das estruturas básicas que Deus estabeleceu na criação.¹⁴

14 Para ver mais sobre este ponto, ver Fuhrmann (2020, 65-81).

É por isso também que é preciso dizer que a Teologia da Cruz leva a igreja a entender que a revelação especial de Deus, que leva à salvação, ocorre com o próprio Deus vindo de fora das culturas, e não com ele sendo encontrado nelas. O fato de que cada cultura possa refletir o bem da criação em algum aspecto ou outro, tal reflexo não leva a uma relação de harmonia com Deus. Conforme já mencionado, o que estou chamando de romantização das culturas nas missões parece partir do pressuposto que a igreja meramente encontra Deus na cultura ao tentar contextualizar a mensagem. Isso pode ser verdade apenas em termos de encontrar sinais de uma “revelação natural” de Deus. Mas como a Teologia da Cruz em Lutero pressupõe, tal revelação não restaura a relação entre criatura e Criador. É por isso que situo essa romantização das culturas como expressão contemporânea da Teologia da Glória; além de ser altamente otimista quanto às capacidades humanas, ela falha em reconhecer a necessidade da revelação especial de Deus. Na Teologia da Cruz, por outro lado, a relação com Deus se dá por meio da revelação especial de Deus por meio da Palavra encarnada (de maneira plena), pela Palavra pregada e Palavra escrita. Assim, conforme afirma Kolb: “Deus deve vir de fora de cada cultura e endereçar pessoas com a Palavra da vida. Ele vem, no entanto, para o meio da cultura, usando a linguagem dela, assim como Ele usou a carne humana como o veículo do clímax e do aperfeiçoamento de sua revelação a nós” (KOLB, 2002, 40). Assim, podemos ser “agentes da Palavra Dele” (KOLB, 2002, p. 40), em vez de agentes de nossa própria cultura ou da cultura dos receptores do evangelho.

Esse entendimento das culturas e da revelação de Deus estabelece uma certa tensão ou quase que aparente contradição, pois a cultura não é neutra, mas tanto má quanto boa, e sempre requer uma lente crítica. Ao mesmo tempo, Deus se comunica pela mediação de culturas, na medida em que a linguagem para comunicar o evangelho e as maneiras cognitivas de apreender a mensagem são sempre culturais. Ainda assim, quando a pregação é fiel às Escrituras, dizendo as coisas como elas são, para toda e qualquer cultura o evangelho é “loucura”.

Estou ciente que esta reflexão está longe de ser uma resposta a todas as questões que surgem em debates sobre contextualização, que inclui epistemologia, teorias sobre culturas e, de maneira ainda mais importante, discussões sobre como ser igreja, identidade, culto, entre

outros. O que apresento aqui entendo ser importante como ponto de partida para tais discussões. A Teologia da Cruz é uma teologia que não se deixa limitar aos padrões de racionalidade de qualquer cultura, nem mesmo aos padrões dos dias que vivemos, em que parece que o radicalismo em qualquer posição que se assuma é o padrão, o que também me parece ser uma forma de triunfalismo. Nesse contexto polarizado e radical, é importante lembrar que a Teologia da Cruz apresenta tensões inerentes a ela. É mantendo as devidas tensões que conseguimos olhar para as realidades culturais a partir da Teologia da cruz. Desfazer essas tensões pode resultar em Teologia da Glória.

Por fim, é importante que se perceba de que formas a cruz marca a vida da igreja. Por um lado, o batismo nos une à morte de Cristo na cruz e à sua ressurreição (Rm 6.4-6). Por outro, no nosso dia a dia se vê que a cruz é vivida nas experiências mais básicas da vida cristã. Já que o teólogo da cruz diz as coisas como elas são, pastores ou missionários da cruz continuarão chamando pecado como tal, como algo em oposição à vontade de Deus. Ao fazerem isso, dirão palavras de lei com vistas ao arrependimento, para poderem proclamar o perdão dos pecados. Quando isso ocorre, e aquele que crê em Cristo diz o “amém” após a absolvição, esta pessoa passa a lutar contra as suas fraquezas. Então se vê como a cruz é marca nos aspectos mais básicos na vida do cristão, pois o ser humano sofre ao lutar contra o seu pecado, pois precisa “negar-se a si mesmo” (Mt 16.24). Essa, portanto, talvez seria uma das maneiras mais básicas de carregar a cruz – a luta contra o velho homem. A força para essa luta, força para a jornada carregando a cruz, não vem de pensamentos positivos, sejam estes ligados a uma visão triunfalista de vida cristã ou a uma autoconfiança do cristão quanto à sua capacidade de imitar Jesus. A força para a luta é a Palavra de absolvição ao pecador arrependido que confia na obra de Cristo em seu lugar. A Palavra também o fortalece, anima e guia de diferentes maneiras.

Ao mesmo tempo, o pastor ou missionário que chama ao arrependimento sofrerá pressões do mundo para **não** “dizer as coisas como elas são”. A *Tentatio*, portanto, é parte da vida do pastor, do missionário (e de cada cristão). A cruz é carregada quando a igreja da cruz faz aquilo que é da sua essência – pregar a Palavra dizendo as coisas como elas são. Ela faz isso para que as pessoas reconheçam sua necessidade por Cristo.

Quando isso ocorre, a igreja em missão aponta para a cruz objetiva de Cristo, dizendo claramente “as coisas como elas são **em Cristo**”. Isso ocorre quando os ministros da Palavra dizem: “Eu te perdoo em nome e por ordem de Cristo”. A realidade em Cristo que resulta disso é que quem escuta e confia em tais palavras é de fato perdoado e pode viver em paz com seu Criador. Mesmo que os meios escolhidos por Deus para realizar essa obra sejam aos nossos olhos “disformes e pareçam ruínas”, assim é a “palavra da cruz [...] loucura para os que se perdem, mas para nós, que somos salvos, ela é poder de Deus” (1Co 1.18).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHAUS, Paul. *The Theology of Martin Luther*. Translated by Robert Schulz. Minneapolis: Fortress, 1963.

ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

BOSCH, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Missions*. New York: Orbis Books, 1991.

ELMER, Duane. *Cross Cultural Connections*. [S.l.]: IPVA Academics, 2002.

GERHARD, Forde O. *On Being a Theologian of the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

HIEBERT, Paul G. *The Gospel in Human Contexts: Anthropological Explorations for Contemporary Missions*. Grand Rapids: Baker Academics, 2009.

KOLB, Robert. “Nothing But Christ Crucified: The Autobiography of a Cross-Cultural Communicator.” In: GÁRCIA, Alberto; RAJ, Victor A. R. *The Theology of the Cross for the 21st Century*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2022: 37-54.

LINGENFELTER, Sherwood; MAYERS, Marvin. *Ministering Cross culturally*. Royal Oak: Baker Academics, 2016.

LIVRO DE CONCÓRDIA. *As Confissões da Igreja Evangélica Luterana*. Trad. Arnaldo Schüler. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2021.

LUTERO, Martinho. “Dos Concílios e da Igreja”. In: *Obras Seleccionadas*. Porto Alegre: Concórdia, 1992: 300-432. v.3.

_____. “O Debate de Heidelberg”. In: *Obras Seleccionadas*. Porto Alegre: Concórdia, 1987: 35-54. v.1.

LUTHER, Martin. *Luther's Works*. Philadelphia: Fortress; Saint Louis: Concordia, 1958. v.1.

_____. “Preface to the Wittenberg Edition of Luther's German's Writings”. In: *Luther's Works*. Minneapolis: Fortress, 1960: 283-88. v.34.

PRENTER, Regin. *Luther's Theology of the Cross*. Minneapolis: Fortress, 1971.

SASSE, Herman. *Letters to Lutheran Pastors*. Translated by Matthew Harrison. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2013. v.1.

SCHULZ, Klaus Detlev. *Mission From the Cross: The Lutheran Theology of Mission*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2009.

SCUDIERI, Robert. “A Missiology of the Cross.” In: GÁRCIA, Alberto; RAJ, Victor A. R. *The Theology of the Cross for the 21st Century*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2022: 55-66.

VEITH, Gene E. *The Spirituality of the Cross*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2010.

WESTHELLE, Vítor. *The Scandalous God: The Use and Abuse of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.