

## Desafios éticos na teologia da missão integral<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

Como vimos nos textos anteriores, precisamos de uma ética que se constitua em unidade com a teologia (em sua tradição reformada) e a espiritualidade. Como ética na tradição reformada, será uma ética da liberdade em amor, expressão, permanentemente aberta à futuridade de Deus, de valores e princípios morais que possam orientar a ação cristã com vistas à transformação da pessoa e da sociedade na direção do Reino de Deus. Uma tal ética, alimentada pela teologia, nutre a espiritualidade cristã com densidade transformadora, e é nutrida mediante a prática da espiritualidade, de modo que a ação ética seja consequência do agir do Espírito Santo na pessoa e na comunidade cristã.

O trinômio teologia-espiritualidade-ética, por sua vez, configura a missão do povo de Deus, como ação em resposta à própria *missio Dei*. Como resposta ao agir salvífico-libertador de Deus, a ética cristã abrange todas as dimensões da vida – assim como a salvação divina engloba toda a criação (Ef 1,3-14; Cl 1,18-20). Esta percepção da integralidade do agir divino e da resposta humana já fazia parte da teologia reformada nascente: “É também nosso dever observar diligentemente que Deus ordena que cada um de nós leve em conta a sua vocação em todas as ações da sua existência.”<sup>2</sup>

A integralidade da salvação divina demanda a integralidade da missão e a integralidade da ética. Uma ética integral é uma ética multidimensional, focada na futuridade do Reino: dimensões cósmica, ecológica, global, nacional, regional, local, institucional, profissional, pessoal. Na prática, mediante o exercício do discernimento, cada pessoa e cada comunidade cristã (movimentos, instituições, etc.) estabelecerá as prioridades de sua ação missionária e, conseqüentemente, de sua ética. A partir de uma teologia discernidora, nutrida pelo Espírito de sabedoria e discernimento, a comunidade cristã poderá definir prioridades da ação face à integralidade da missão, levando em conta seus recursos, possibilidades e contexto de atuação: p. ex., poderá priorizar a ação contra a pobreza e a fome, ou a questão da falta de sentido de vida para a juventude (65% dos consumidores de drogas são jovens de classe média e média alta; a maioria das vítimas de assassinato são jovens de classes C, D e E,

---

<sup>1</sup> Este texto é um capítulo do livro: ZABATIERO, Júlio P. T. M. *Teologia Pública*. São Paulo: Fonte Editorial & FATIPI, 2016.

<sup>2</sup> “É também nosso dever observar diligentemente que Deus ordena que cada um de nós leve em conta a sua vocação em todas as ações da sua existência.” (CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*: edição especial com notas para estudo e pesquisa. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, vol. 4, p. 224.)

etc.), ou a questão do reconhecimento dos direitos de minorias, ou a defesa do meio-ambiente, etc.

A teologia da missão integral, como expressão da resposta cristã à *missio Dei*, ajuda a comunidade cristã a discernir as prioridades e dimensões da integralidade da ética cristã, possibilitando-nos reconhecer os desafios mais urgentes para a ação ética. Aberta à futuridade do Reino, a comunidade cristã estará com os olhos voltados para os desafios do tempo presente, a fim de enfrentá-los em sua ação missionária, em resposta à integralidade do agir de Deus.

Qualquer tentativa de responder aos desafios da globalização imperialista atual, terá de ser moldada em termos da solidariedade global na missão do Reino. Em outras palavras, terá de ser missão integral – a missão de Deus buscando colocar a totalidade da vida e a totalidade da criação sob o senhorio de Jesus Cristo pelo poder do Espírito e para a glória de Deus.<sup>3</sup>

Nesta reflexão, discutiremos alguns desses desafios, como exemplo de uma reflexão que conjugue, no mesmo tom, teologia, espiritualidade e ética.

## **1. O desafio da superação da mentalidade dualista.**

Toda a criação é fruto da ação divina, e em cada dimensão da vida no mundo Deus está presente e nos demonstra a sua bondade:

Portanto, devemos ter tal sentimento e afeto que nos leve a considerar a presente vida como um dom da benignidade divina, dom que não devemos repudiar. Porque, mesmo que não houvesse testemunhos da Escritura, a própria natureza nos exorta no sentido de que devemos render graças a Deus – porque nos criou e nos colocou neste mundo; porque nos sustenta e nos preserva nele; e porque nos supre de tudo quanto nos é necessário para a nossa subsistência na terra.<sup>4</sup>

O dualismo ontológico espírito-matéria tem suas origens no pensamento filosófico grego, especialmente em sua vertente platônica. Ele identifica a maldade, a transitoriedade e a morte com o *material*. Em contraste, o bem, a eternidade e a vida são identificados com o *espiritual* – que, neste caso, é equiparado com o imaterial e, especialmente, com o mundo das idéias, com os conceitos. De forma bem distinta, encontramos em o Novo Testamento uma dualidade de Espírito-carne, na qual o espírito é o Espírito de Deus (não as “idéias”, ou o “imaterial impessoal”, nem mesmo o espírito “humano”). Nessa dualidade, carne não é a

---

3 PADILLA, Carlos R. “Imperial Globalization and Integral Mission”, texto inédito, gentilmente cedido pelo autor, um dos pioneiros da teologia da missão integral na América Latina.

4 CALVINO, João. **As Institutas da Religião Cristã**: edição especial com notas para estudo e pesquisa. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, vol. 4, p. 214.

matéria, nem o corpo, mas uma estrutura de vida, uma tendência de vida que desconsidera a graça e a soberania divina e faz do próprio ser humano, a fonte e o árbitro dos valores e da vida. Nada poderia ser mais contrário à cosmovisão dualista grega.

A essa cosmovisão dualista também pertencem outras características importantes para a teologia. Uma delas é a do dualismo entre *natureza* e *cultura*, ou seja a afirmação de que a natureza (plantas, animais e minerais) é inferior ao ser humano, pois não possui a substância imaterial; enquanto a cultura – que é fruto da ação humana – é a dimensão espiritual da realidade e, portanto, superior à natureza (a falta de consciência ecológica é fruto desse tipo de dualismo). No dualismo deste tipo, o ser humano também é dividido em duas substâncias: *corpo* (material) e *alma* (ou espírito, imaterial) e, logicamente, a alma é vista como eterna e verdadeira, enquanto o corpo é perecível e ilusório, uma “prisão da alma” por assim dizer (daqui derivam as idéias de que o prazer corporal é ruim). Outra característica é de cunho ético, o dualismo de *bem* e *mal*: o mal é uma propriedade dos *corpos*, pois o mal é material, logo, o bem é algo imaterial, incorpóreo – são virtudes abstratas e ideais.<sup>5</sup>

Como consequência desse dualismo, surgem diversos problemas ético-morais. Por exemplo, a identificação do corpo com a maldade, faz com que tenhamos uma ética distorcida da sexualidade, ao mesmo tempo em que não somos capazes de lidar suficientemente bem com as questões ligadas à saúde (obesidade, sedentarismo, alimentação inadequada), ou, por outro lado, caímos presa do culto pós-moderno ao corpo (beleza, musculação, etc.). Um segundo exemplo tem a ver com as questões ecológicas – se a matéria é má, por que cuidar das plantas, rios, ar, animais? Quando enxergamos a natureza como oposta ao espírito, não nos preocupamos com ela, e deixamos de cuidá-la e, assim, descumprimos a vocação divina da humanidade (dominar a terra e cuidar dela, Gn 1 e 2).

Para superar esse tipo de dualismo, precisamos renovar a nossa teologia da criação, para que esta reencontre seu lugar na reflexão ética<sup>6</sup>. “Pela fé entendemos que foi o universo formado pela Palavra de Deus, de maneira que o visível veio a existir das cousas que não aparecem” (Hb 11,3). Este versículo de Hebreus introduz de maneira relevante nossa reflexão teológica sobre a Criação. Notemos os seguintes detalhes do texto: (a) afirmar que Deus criou o mundo é ato de *fé*, e não de vista, ou de pesquisa, ou de ação humana: “pela fé

---

5 ZABATIERO, Júlio P. T. et alli. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2006, cap. 2.

6 “A doutrina fundamental para compreendermos a visão de ética cristã de Calvino é a da criação. No ato da criação Deus faz existir não somente todas as criaturas, mas também 'a própria ordem de coisas' que as orienta. Esse ordenamento é o meio pelo qual Deus governa toda a sua criação. As criaturas, na sua diversidade, obedecem a Deus submetendo-se à 'ordem da natureza' que ele lhes determinou. Isto também vale para os seres humanos. Embora sejam distintos de todas as demais criaturas por terem sido criados à imagem de Deus, suas vidas ainda assim são governadas pela ordem da natureza. Isto prescreve suas relações com Deus, uns com os outros, e com o restante da criação.” (HASS, Günther, H. “Calvin's ethics”. In: McKIM, Donald K. (ed.) **The Cambridge Companion to John Calvin**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 93.)

entendemos”; (2) a *palavra* de Deus foi o instrumento divino da criação, descrita no texto como um “formar”, o que sugere que Deus formou o mundo para Seus propósitos; e (c) a própria palavra de Deus foi a matéria-prima de tudo o que existe: “o visível veio a existir das cousas que não aparecem” - o que nos mostra que o mundo “material” tem uma origem “espiritual”. A matéria, inclusive o corpo humano, faz parte da criação de Deus, e é, por isso, “boa” e “muito boa”, conforme as expressões do Gênesis.

Por isso, precisamos renovar nossa compreensão da corporeidade humana – o corpo não é uma “prisão da alma”, mas é a própria pessoa! Não só o corpo é o templo do Espírito (I Co 3,18), mas também é o corpo o sujeito da consagração cristã (Rm 12,1-2). Precisamos renovar nossa compreensão da natureza, pois esta não é algo meramente “impessoal” e inferior ao ser humano que dela poderia se aproveitar, mas é parte da criação divina, parte sobre a qual a humanidade tem a responsabilidade de “lavar e cuidar” (cf. Gn 2,15), natureza que partilha solidariamente da condição e esperança humanas (Rm 8,18-23).

Vista a ética na unidade com a espiritualidade e teologia, a renovação da teologia, conforme o exemplo da superação do dualismo sugere, faz parte integrante da construção de uma ética da liberdade em amor.

## **2. O desafio da construção de um *ethos* de cidadania**

Enquanto o dualismo ontológico tem raízes na antiguidade clássica, o dualismo pessoal-social, ou “público-privado” é fruto principalmente da organização moderna da vida humana. O indivíduo é o centro de direitos e deveres. É no indivíduo que está localizado o valor pleno da vida humana – e a sociedade deve ser estruturada para garantir os direitos e a felicidade individuais. Por um lado, a constatação do valor do indivíduo como detentor de direitos representou avanço significativo em relação a épocas anteriores da história humana. Por outro lado, porém, acabou por desembocar em um individualismo radical, no qual a universalidade dos direitos ficou ofuscada pela individualidade dos cidadãos nas sociedades democráticas.

Como um passo importante na superação desse dualismo, nas últimas décadas do século passado, a discussão sobre direitos humanos e democracia avançou significativamente, incluindo, além dos direitos individuais (ou civis), os direitos sociais, econômicos e culturais. Do ponto de vista da ética, o desafio que nosso tempo apresenta é o do desenvolvimento de uma ética evangélica da cidadania, especialmente na atual situação do mundo ocidental democrático, em que se constata um perigoso *déficit* de cidadania causado pelo crescimento

avassalador do mercado e da tecnologia.

Habermas, discutindo o assunto, lembra que “os cidadãos têm de exercer seus direitos de comunicação e participação de maneira ativa, não só em função de seu próprio interesse, mas em prol do bem comum. E isto exige um componente maior de motivação que não é possível impor por via legal.”<sup>7</sup> A motivação para agir como cidadão vem da cultura, dos valores, da comunicação entre as pessoas consolidada nos mundos-da-vida sociais. Cristãos, animados pelo Espírito Santo, vivenciam a liberdade como serviço ao próximo, e isto os capacita ao exercício pleno do ideal da cidadania democrática no século XXI, visto que esta exige uma “disposição de colocar-se a favor de cidadãos estranhos, que permanecerão anônimos, e a aceitar sacrifícios em nome do bem geral”<sup>8</sup>, disposição esta bastante rara. Como cidadãos da “cidade celestial”, podemos contribuir com a cidade terrena com uma atuação cidadã exemplarmente marcada pelo exercício do amor sacrificial.

Uma comunidade cristã cidadã não exerce uma ética de cristandade<sup>9</sup>, cooptada pela ética podre das instituições estatais no país. Uma ética da liberdade reestrutura o modo de exercer o poder e de resistir aos poderes que tentam reger a vida humana. No caso da participação política de evangélicos, o princípio de separação Igreja-Estado deve ser adequadamente mantido, ao mesmo tempo em que ele não seja confundido com a expulsão da política do âmbito da ética:

O Estado deve ser não-confessional. Foi justamente essa percepção por parte de alguns dos primeiros protestantes nos séculos 16 e 17 que deu início à separação entre Igreja e Estado. Com bases teológicas, eles perceberam que *a visão cristã do Estado é que o Estado não deve ser “cristão”*, no sentido de defender e promover uma determinada igreja ou religião. Este não é o papel de Estado nenhum na dispensação da graça. Entretanto, religião e política podem, sim, ser misturadas. Uma pessoa pode ser inspirada por sua fé religiosa a ingressar na política e defender certas propostas. Política confessional, sim; Estado confessional, não.<sup>10</sup>

Uma ética evangélica cidadã será fiel à atitude crítica que caracterizou a reforma protestante, como bem o percebeu Michel Foucault:

em uma época na qual o governo dos homens era essencialmente uma arte espiritual, ou uma prática essencialmente religiosa ligada à autoridade de

---

7 HABERMAS, Jürgen. “Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho”. In: **Entre naturalismo y religión**. Barcelona: Paidós, 2006, p. 110.

8 HABERMAS, Jürgen. “Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho”. In: **Entre naturalismo y religión**. Barcelona: Paidós, 2006, p. 110s.

9 FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: MOTTA, Manoel B. da (org.). **Foucault: Ética, sexualidade, política**. Ditos & Escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 286.

10 FRESTON, Paul. **Religião e política, sim; Igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política**. Viçosa: Ultimato, 2006, p. 10.

uma Igreja, ao magistério de uma Escritura, *não querer ser governado de tal modo seria* essencialmente buscar nas Escrituras uma relação outra, que a ligada ao funcionamento do ensinamento de Deus ... uma certa maneira de refutar, recusar, limitar (digam como vocês quiserem) o magistério eclesiástico, seria *um retorno às Escrituras*, seria a questão do que é autêntico nas Escrituras, do que está efetivamente escrito nas Escrituras, a questão de que espécie de verdade dizem as Escrituras, como ter acesso a esta verdade da Escritura na Escritura e a despeito, talvez, do escrito, e até chegarmos à questão finalmente muito simples: as Escrituras são verdadeiras? [...] Diremos que a crítica é historicamente bíblica.<sup>11</sup>

*Não querer ser governado de tal modo*, ou resistir aos poderes que desumanizam, significa inventar uma forma de viver marcada pela liberdade e solidariedade (amor ao próximo). Significa seguir o exemplo de Cristo, que não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate de muitos” (M 10,45). Uma ética evangélica da cidadania será ética do seguimento de Jesus Cristo – caminho em que se entrecruzam ética e espiritualidade:

A Missão Integral é preocupação de todo cristão. Queremos olhar os pobres com os olhos de Jesus, que ao ver as multidões teve compaixão delas porque estavam maltratadas e desvalidas como ovelhas sem pastor. Há necessidade de um discipulado integral que envolva o uso responsável e sustentável dos recursos da criação de Deus e a transformação das dimensões morais, intelectuais, econômicas, culturais e políticas de nossa vida.<sup>12</sup>

### **3. O desafio da superação da moralidade convencional**

O que entendo por “moralidade convencional”? Aquele modo de vida que é pautado pelas convenções sociais (normas, valores, leis), modo no qual a pessoa age, não a partir de suas próprias razões, mas a partir de razões que lhe são externas. Modo no qual a pessoa age de modo tal a não perder seu lugar na sociedade, de modo a continuar sendo aceito como um membro fiel de seu grupo social, um não-rebelde. O problemático na moralidade convencional não são as convenções enquanto tais, pois nenhuma sociedade se mantém sem tais convenções, e nenhuma pessoa se constitui como indivíduo a não ser na relação com os demais indivíduos de sua sociedade e na continuidade da história vital-cultural dessa sociedade.

O problema da moralidade convencional se localiza na ir-responsabilidade e na ir-racionalidade da tomada de decisões éticas. A pessoa que vive convencionalmente não se

---

11 FOUCAULT, M. “O que é a crítica? (Crítica e Aufklärung)”. In: BIROLI, F. & ALVAREZ, M. C. (orgs.) **Cadernos da F.F.C.** (Michel Foucault: Histórias e destinos de um pensamento). Marília: 2000, vol. 9, no. 1, p. 172.

12 **Declaração Miquéias sobre Missão Integral.** Texto de 2004. [http://www.redemiqueias.org/home/missao\\_integral/declara\\_o\\_miqu\\_ias](http://www.redemiqueias.org/home/missao_integral/declara_o_miqu_ias) Acesso em 05.05.2006.

sente responsável pelos seus próprios atos, nem debate sobre a validade das razões que motivam seu comportamento (por exemplo: em uma sociedade racista, indivíduos racistas não se sentem culpados e não se descrevem como “racistas”, mas apenas como pessoas que defendem o seu “modo de vida”). Retomando a descrição da convencionalidade hegemônica na sociedade brasileira, feita por Gilberto Freyre, brasileiros convencionais agem a partir de convenções tais como: patriarcalismo (a mulher é inferior ao homem, de modo que este deve ser o líder), familismo (minha solidariedade fundamental se dá com minha família, e isto supera mesmo a busca do bem comum da sociedade), privatismo (irmão gêmeo do familismo, o privatismo é a convenção social de transformar a coisa pública em privada, por vários mecanismos possíveis, entre eles o nepotismo), o messianismo (a passividade sócio-política, na qual os cidadãos esperam que alguém resolva os grandes problemas nacionais) – e a lista poderia continuar.

Em linguagem bíblico-teológica, a moralidade convencional equivale a: (a) o conformismo ao mundo - “E não vos conformeis a este mundo, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável, e perfeita vontade de Deus” (Rm 12,2); (b) a fé fraca, ou seja, a vida cristã vivida a partir da lei e não da graça, a partir de uma determinação externa, e não a partir da própria decisão baseada na liberdade em Cristo - “Um faz diferença entre dia e dia, mas outro julga iguais todos os dias. Cada um esteja inteiramente convicto em sua própria mente” (Rm 14,5; ver Rm 14 e I Co 8, capítulos que tematizam esta questão); (c) o tradicionalismo, e seu irmão gêmeo, o moralismo – que é a vida vivida a partir da adesão incondicional a pessoas ou a preceitos humanos, e não a Deus: “Vós, porém, não queirais ser chamados Rabi; porque um só é o vosso Mestre, e todos vós sois irmãos. E a ninguém sobre a terra chameis vosso pai; porque um só é o vosso Pai, aquele que está nos céus. Nem queirais ser chamados guias; porque um só é o vosso Guia, que é o Cristo” (Mt 23,8-10; ver todo o capítulo).

Para superar a moralidade convencional, precisamos de uma ética criativa, não uma que seja apenas uma ética de reação contra as “imoralidades” humanas. A ética cristã, como uma ética da liberdade em amor se configura como permanente renovação do seu próprio *ethos*, primariamente a partir da própria força renovadora da ação do Espírito Santo (cf. Rm 12,1-2; Ef 4,20-24). Tal ética criativa só existe em uma comunidade cristã que exercita o discernimento espiritual e, assim, permanentemente renova seu modo de viver (é um tipo de comunidade que, na linguagem da ética filosófica, se denominaria de pós-convencional).

A pessoa pós-convencional não é a pessoa individualista, que desconsidera o bem comum e vive em função exclusiva de seus próprios interesses. A pessoa pós-convencional é

aquela que assume a autoria de suas próprias ações e a responsabilidade por elas, refletindo criticamente sobre as convenções de sua sociedade, sobre seus próprios motivos para agir, sobre seus próprios desejos e sobre o bem comum. A pessoa pós-convencional não toma decisões éticas baseadas no constrangimento externo da lei, mas no constrangimento interno das razões<sup>13</sup>. Uma descrição bíblica da ética pós-convencional, que subordina a própria lei de Deus à tomada de decisão pessoal baseada na graça se encontra, por exemplo, em: “Ora, este é o pacto que farei com a casa de Israel, depois daqueles dias, diz o Senhor; porei as minhas leis no seu entendimento, e em seu coração as escreverei; eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo; e não ensinará cada um ao seu concidadão, nem cada um ao seu irmão, dizendo: Conhece ao Senhor; porque todos me conhecerão, desde o menor deles até o maior” (Hb 8,10-11, citando Jr 31,33-34). Em outras palavras, a relação de amor entre Deus e a pessoa tem primazia sobre a própria lei de Deus, pois esta é a vontade do próprio Deus, conforme revelada no ministério de Cristo, o verdadeiro sumo-sacerdote que elimina de uma vez por todas o sistema sacrificial (cf. Hb 8,1ss).

A ética da liberdade em amor é uma ética pós-convencional, na medida em que, além das restrições vistas acima ao convencionalismo, declara afirmativamente que a pessoa de fé deve exercer sua habilidade discernidora para decidir eticamente: “todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas convêm. Todas as coisas me são lícitas; mas eu não me deixarei dominar por nenhuma delas” (I Co 6,12); “todas as coisas são lícitas, mas nem todas as coisas convêm; todas as coisas são lícitas, mas nem todas as coisas edificam” (I Co 10,23). Para a pessoa de fé, pós-convencional, todas as normas e convenções sociais são como que *suspensas*, pois “todas as coisas me são lícitas”. Como a vida ética, porém, é vivida em sociedade, na busca do bem comum, essa *suspensão* é qualificada eticamente – pela responsabilidade (a pessoa pós-convencional é responsável perante si mesmo, perante os outros), autoria (a pessoa pós-convencional toma decisões éticas por si) e solidariedade (a pessoa pós-convencional não é individualista<sup>14</sup>).

Note as três dimensões da tomada de decisão ética em liberdade<sup>15</sup> – a dimensão da *responsabilidade*, configurada na expressão “mas nem todas as coisas convêm”, ou seja, a

---

13 Para uma descrição não-individualista desse constrangimento interno das razões, ver, por exemplo: HABERMAS, Jürgen. “Libertad y determinismo”. In: **Entre naturalismo y religión**. Barcelona: Paidós, 2006, p. 159-187; ou GUAY, Robert. “Nietzsche on Freedom”. In: **European Journal of Philosophy**. Oxford: Blackwell, 2002, vol. 10.3, p. 302-327.

14 Conforme Putnam, a ética da alteridade de Levinas é uma expressão da ética pós-convencional não-individualista: “Para Levinas, o fundamento irredutível da ética é *meu* reconhecimento imediato, quando confrontado com um ser humano em sofrimento, de que *eu* tenho a obrigação de fazer alguma coisa.” (PUTNAM, Hilary. **Ethics without ontology**. Cambridge: Harvard University Press, 2004, p. 24.)

15 Sobre as duas primeiras dimensões da tomada de decisão ética, ver o já citado artigo de Habermas sobre a liberdade e o determinismo, cf. nota 12 acima, p. 167-170.



pessoa pode decidir, mediante reflexão, o que convém ou não; a dimensão da *autoria*, configurada na expressão “mas eu não me deixarei dominar por nenhuma delas”, mesmo as coisas lícitas não se tornam uma força escravizadora; e a dimensão da *solidariedade*, configurada na expressão “mas nem todas as coisas edificam” - de modo que os interesses próprios podem ser subordinados ao bem comum, sempre que houver razões para tal (e.g.: “Mas, vede que essa liberdade vossa não venha a ser motivo de tropeço para os fracos” I Co 8,9; “Porque assim é a vontade de Deus, que, fazendo o bem, façais emudecer a ignorância dos homens insensatos, como livres, e não tendo a liberdade como capa da malícia, mas como servos de Deus” I Pe 2,15-16).

Um cristão só pode ser pós-convencional participando de uma comunidade pós-convencional, como a descrita em Ef 4,11-16, por exemplo – comunidade que tem como seu projeto de vida, seu modo de ser, o crescimento na direção da medida da estatura do Filho de Deus e pratica a verdade em amor, no serviço mútuo que seus membros prestam uns aos outros, e ao mundo amado por Deus. Este tipo de comunidade é uma comunidade aberta que, a partir da interpretação da Escritura, formula a sua ética à luz do imperativo missionário de universalização do Reino de Deus – em outras palavras, é comunidade da plena solidariedade e inclusão, que pode ser descrita também em linguagem filosófica:

A validade de normas morais (e jurídicas) 'consiste' no reconhecimento universal que tais normas merecem. Visto que as pretensões de validade moral carecem das conotações ontológicas que são características das pretensões de verdade, no lugar da referência ao mundo objetivo aparece aqui a orientação *mediante a ampliação do mundo social*, isto é, uma orientação para a inclusão contínua e progressiva de pretensões e pessoas de fora.<sup>16</sup>

A comunidade cristã pós-convencional<sup>17</sup> – aquela comunidade que age a partir do discernimento teológico, na força do Espírito, em seguimento ao Filho enviado pelo Pai – coloca constantemente sob a crítica do Evangelho do Reino as suas ordens institucionais e relações de poder (ou seja, sua “forma de governo”), seus padrões de socialização (ou seja, as suas convenções e normas disciplinares), sem descuidar da sua história, pois saberá realizar a crítica, não em oposição à tradição, mas ao tradicionalismo (conforme o ditado: “tradição é a fé viva de pessoas mortas, tradicionalismo é a fé morta de pessoas vivas”). Somente tal tipo

---

16 HABERMAS, Jürgen. “Acción comunicativa y razón sin trascendencia”. In: **Entre naturalismo y religión**. Barcelona: Paidós, 2006, p. 59.

17 “Um mundo-da-vida [termo técnico mais ou menos equivalente a sociedade] que, no tocante aos *ordenamentos institucionais* e aos *padrões de socialização*, seja organizado ao redor de estruturas pós-convencionais, exige, ademais, um *modo reflexivo de tradição*, que ligue com força a renovação de tradições à abertura para a crítica e à capacidade de inovação dos indivíduos”. HABERMAS, Jürgen. “Racionalidad de una forma de vida”. In: REDONDO, Manuel J. (org.) **Escritos sobre moralidad y eticidad**. Barcelona: Paidós, 1991, p. 89.

de comunidade consegue praticar a missão integral na sua dinâmica espaço-temporal, pois continuamente, no exercício do amor em liberdade, reformula suas prioridades missionárias, à medida em que as necessidades humanas se alteram e em que a sua visão teológica cresce em maturidade.

## CONCLUSÃO

A reflexão sobre a Reforma nos conduz a pensar sobre a identidade das igrejas evangélicas como uma identidade constituída a partir da unidade entre teologia, espiritualidade e ética, de tal forma que o princípio protestante seja reinventado praticamente a cada geração, tornando concreto o lema reformado “*ecclesia reformata et semper reformanda*”. Uma igreja que assim constitui-se a si mesma e sua identidade, será inevitavelmente uma igreja *em missão* – na medida em que a missão é, do ponto de vista do observador externo à igreja, a expressão de sua identidade; e, do ponto de vista dos participantes da comunidade cristã, a missão é a concretização de sua vocação.

Que a igreja não existe para si mesma, mas para Deus e sua criação, é o princípio eclesiológico fundante para toda reflexão teológica, para toda busca de espiritualidade, para toda criatividade ética. Lembrando-nos de alguns dos reformadores, o princípio missionário é co-fundante da tradição reformada – pois expressa a nossa resposta à soberana vocação de Deus (tradição calvinista), reafirma a nossa condição de livres de tudo, mas servos de todos (tradição luterana), abre nossos olhos para percebermos que a nossa paróquia é o mundo (tradição wesleyana). A ética cristã da liberdade em amor é vivida graciosamente na relação de amor e amizade que Deus, em Cristo, restabeleceu com a humanidade e toda a criação. Como tal, é ética vivida na força do Espírito Santo, pois a comunidade que vive no Espírito é continuadora da apostolicidade de Jesus (Jo 14,12).