

## **A DIMENSÃO COMUNICATIVA DA AÇÃO MISSIONÁRIA E AS CULTURAS**

---

Por David Mesquiati de Oliveira\*

### **RESUMO**

O presente artigo parte de uma crítica da modernidade do filósofo Jürgen Habermas para analisar seu desdobramento na teologia da missão. O ponto focal é a comunicação transcultural do Evangelho. O respeito às culturas no mundo, os modelos missionários vigentes e os objetivos da missão são confrontados reiteradas vezes com a chamada Missão de Deus. Tendo como pano de fundo a igreja-em-missão e as culturas, o trabalho analisa como o Evangelho pode contribuir para a transformação do mundo em que vivemos.

A teologia da missão passa por muitas mudanças e a igreja é confrontada a um mundo cada vez mais distinto. A modernidade exerceu forte influência na prática missionária e, também por isto, a missão ficou vulnerável a muitas críticas. Se considerarmos que o mundo atual está em uma fase de transição de paradigma, apresenta-se um grande desafio para a igreja-em-missão debater acerca dos

---

\*Mestrando em Teologia Prática pela EST; Professor de Missiologia na FUV; Missionário na Bolívia entre 2001e 2005; Ministro da Assembléia de Deus em Vitória-ES e Membro da Secretaria Estadual de Missões da CADEESO-CGADB.

novos parâmetros que começam a vigorar. O texto caminha nessa direção e se propõe a colocar no centro as principais questões que envolvem esse debate.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Ação missionária; Habermas; Missão; Culturas; Transformação; Missão de Deus.

### **ABSTRACT**

The present article has left of one criticizes of the modernity of the philosopher Jürgen Habermas to analyze its unfolding in the theology of the mission. The focal point is the transcultural communication of the Evangel. The respect to the cultures in the world, the models effective missionaries and the objectives of the mission is collated reiterated times with the call Mission of God. Having as deep cloth of the church-in-mission and the cultures, the work analyzes as the Evangel can contribute for the transformation of the world where we live. The theology of the mission passes for many changes and the church is collated to a world each more distinct time. Modernity exerted fort influences in the practical missionary and, also for this, the mission was vulnerable to many critical ones. If to consider that the current world is in a phase of paradigm transition, presents a great challenge church-in-mission to debate it concerning the new parameters that start to invigorate. The text walks in this direction and if it considers to place in the center the main questions that involve this debate.

### **KEY WORDS**

Missionary practice; Habermas; Mission; Cultures; Transformation; God's Mission.

### **INTRODUÇÃO**

Considerando a prática da missão em termos de *ação*, propõe-se utilizar a Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas

para analisá-la. Duas dimensões da ação foram selecionadas, a saber, a *estratégica* e a *comunicativa*, por entender que funcionam como meios de coordenação da ação coletiva em sociedade. A releitura da prática missionária vigente adotou a tese das mudanças de paradigmas na teologia da missão de David Bosch. Para esse estudo, tomou-se como base o último paradigma, o paradigma ecumênico, que emerge como seguinte ao paradigma moderno/iluminista.

A teologia da missão passa por muitas mudanças e a igreja é confrontada a um mundo cada vez mais distinto. Novos desafios se apresentam e com eles, novas perguntas. A prática missionária não passa ilesa no acontecer da igreja. Qual a dimensão da ação missionária no mundo atual? Como tem sido a relação com as culturas? Pode ser diferente? O que está mudando? Estas perguntas nortearam este trabalho.

Na primeira parte, recapitulam-se as principais características da dimensão *estratégica* e da dimensão *comunicativa* habermasiana. Na segunda, identificam-se o momento missionário atual, as principais mudanças na teologia da missão e faz-se uma crítica a modelos de evangelização do tipo “completo”, que se apresentam como formas finais em conteúdo e forma. Na terceira, reúnem-se os principais elementos para a comunicação transcultural do evangelho.

## 1. A DIMENSÃO ESTRATÉGICA/COMUNICATIVA DA AÇÃO DE HABERMAS

Jürgen Habermas afirma a existência de quatro *conceitos* de ação<sup>2</sup> presentes na sociedade. Se forem consideradas como *dimensões* da ação, podem ser várias, especialmente as dimensões *intencional*, *regulada por normas*, *identitária*, *habitual*, *estratégica*, *comunicativa* e *transcendental*<sup>3</sup>. As dimensões *estratégica* e *comunicativa* compartilham o fato de funcionarem como meios de coordenação da ação coletiva em sociedade. Por isso, foram selecionadas para auxiliar na análise da ação missionária no mundo. A seguir, serão expostos estes

<sup>2</sup> Neste trabalho, usa-se a terminologia “dimensões” no lugar de “conceitos” e assumem-se como sete as dimensões essenciais da ação humana, aceitando a sugestão de ZABATIERO, Julio P. T. As dimensões da ação: construindo o referencial teórico da teologia prática. Práxis Evangélica. n. 2. Londrina, FTSA, Descoberta, 2003, p.12.

<sup>3</sup> ZABATIERO, 2003, p. 12-23.

meios de coordenação da ação coletiva, o papel que desempenha a linguagem na construção do consenso coletivo e como se opõem estas duas dimensões.

### 1.1 Os meios de coordenação da ação coletiva em sociedade

As dimensões *estratégica* e *comunicativa* são consideradas dimensões avaliadoras<sup>4</sup> da ação. Para Habermas, por exemplo, a dimensão *comunicativa* é a mais importante para discutir a validade da coordenação das ações humanas.

A distinção entre estas dimensões somente faz pleno sentido no âmbito da visão bidimensional da sociedade de Habermas, mediante a qual se distinguem os aspectos simbólicos dos aspectos concretos da vida social.<sup>5</sup>

Na visão habermasiana a sociedade encontra-se dividida em “sistema” e “mundo-da-vida”. O primeiro diz respeito ao cotidiano estruturado, especialmente representado pelo dinheiro (Economia) e poder (Estado). Mas outros aspectos podem ser adicionados, como a *mídia* e a *ciência*. Nessa visão sistêmica a “lógica é impessoal”.

O segundo, “mundo-da-vida”, diz respeito ao simbólico, das relações pessoais. Aqui, os valores são constituídos pelo consenso. Há, portanto, uma separação entre esses dois aspectos. Nas sociedades pré-modernas, por exemplo, havia trocas entre simbólico e sistêmico (dupla via), onde um aspecto influenciava o outro. Mas nas sociedades modernas ocidentais, a lógica sistêmica domina a simbólica (mão única). Quando isso ocorre, a coordenação das ações obedece à dimensão *estratégica*. Esta, por sua vez, não cria valores (lógica impessoal), então o que faz é desacoplar da visão simbólica.

<sup>4</sup> Valho-me aqui de anotações em sala de aula por ocasião de aulas de Fundamentos de Práticas Pastorais com o Prof. Julio Zabatiéro, MINTER, EST/FUV, em 2008.

<sup>5</sup> ZABATIÉRO, 2003, p. 16.

Mas nem toda coordenação da ação coletiva na sociedade é perniciososa. Nas palavras de Habermas:

Toda a ação é intencional. Uma ação pode ser definida como a concretização de uma intenção de um agente que escolhe e decide livremente. A ação apresenta uma estrutura teleológica na medida em que todas as ações-intenções têm por finalidade alcançar a realização de um objetivo preestabelecido.<sup>6</sup>

Sobre a dimensão *intencional* (teleológica) Habermas disse também:

O conceito de ação teleológica ocupa desde Aristóteles o centro da teoria filosófica da ação. O ator realiza um fim ou faz com que se produza um estado de coisas desejado elegendo, em uma dada situação, os meios mais congruentes e aplicando-os de maneira adequada. O conceito central é o de uma decisão entre alternativas de ação, direcionada à realização de um propósito, dirigida por máximas e apoiada em uma interpretação da situação.<sup>7</sup>

Coordenar as ações dos outros está dentro de um quadro de normalidade, mesmo porque toda ação é *intencional*. O problema surge quando essa coordenação obedece a interesses escusos de indivíduos ou instituições. Os demais atores serão manipulados para se alcançarem objetivos pré-determinados. Trata-se de uma dimensão utilitarista, onde o “outro” é reduzido a um instrumento para se chegar a objetivos particulares em detrimento dos demais parti-

<sup>6</sup> HABERMAS, J. Alguns esclarecimentos suplementares sobre o conceito de racionalidade comunicativa. In: Racionalidade e Comunicação. Lisboa. Edições 70. 2002, p. 190.

<sup>7</sup> HABERMAS, J. O conceito de saber de Hanna Arendt. In: FREITAG, B. G. & ROUANET, S.P. (orgs). Habermas: Sociologia. São Paulo. 1980, p.111

cipantes. Essa ação *estratégica* faz com pessoas sejam usadas de forma dominadora para maximizar a utilidade.

Um outro elemento importante para assegurar a coordenação das ações é a linguagem. Dada sua singularidade na Teoria da Ação Comunicativa de Habermas, dedicou-se o tópico seguinte a uma breve exposição do mesmo.

### **1.2 O papel da linguagem na construção do consenso**

Dentro do projeto de ação comunicativa de Habermas a linguagem desempenha um importante papel. Ela é utilizada como meio para o entendimento, e como consequência, transforma a ação numa atividade produtora de sentido<sup>8</sup>. Citando Mathias Preiswerk, César Lopes afirma<sup>9</sup>:

...a importância da linguagem em Habermas se dá pelo fato de que ela tem o papel de assegurar, dentro do entendimento, a coordenação das ações. Não existe verdadeira comunicação sem verdadeiro consenso, e este deve ser perceptível no nível da linguagem.

A linguagem auxilia na interpretação adequada para formular consensos. Mas isso pode representar um perigo, quando os atos sociais ficam reduzidos às categorias interpretativas de interação. Deve ser mais que “falar” e “conversar”. Cada participante tem objetivos e a linguagem tem a função de possibilitar uma profunda e genuína interação. Contudo, somente o conceito de ação comunicativa pressupõe a linguagem como meio de entendimento:

Assim, a linguagem tem papel destacado na construção do consenso, quando pensamos numa

<sup>8</sup> LOPES, Cesar M. A dimensão estratégica da ação segundo Habermas e a pastoral protestante histórica. In: Práxis Evangélica, Londrina, FTSA, Descoberta, n. 4, p.50.

<sup>9</sup> LOPES, 2003, p.53.

ação comunicativa... No entanto, ela tem o seu papel totalmente pervertido dentro da ação estratégica quando é utilizada para a dominação/manipulação através do oferecimento aos agentes deste “complexo cognitivo-volitivo”.<sup>10</sup>

O consenso para Habermas não é um tipo idealista inatingível. Mas, apesar de ser o alvo, atingi-lo é a exceção na prática comunicativa cotidiana. Não há garantias de estabilidade e univocidade. Raras vezes será alcançada, sobretudo pela ausência de forças diretivas diretas. É concebida em termos de “comunicação difusa, frágil, constantemente submetida à revisão e só alcançada por poucos instantes...”.<sup>11</sup>

Cabe ressaltar as principais diferenças entre as dimensões *estratégica* e *comunicativa*. No próximo item, serão reunidas as principais características de cada uma, sob o risco de repetir algumas idéias, mas de todo importante para assentar as bases de critério para análise comparativa com a ação missionária da igreja no mundo, tema do próximo capítulo.

### 1.3 A dimensão estratégica em oposição à comunicativa

Essas duas dimensões são formas antagônicas de coordenação da ação coletiva. Habermas afirma a necessidade de se priorizar a dimensão *comunicativa*, sob pena de muitos problemas na priorização de outras dimensões.

A dimensão *estratégica* da ação é “aquela forma de coordenação da ação coletiva fundada no interesse próprio e no exercício do poder sistêmico...”<sup>12</sup> Nas palavras de Habermas:

A ação teleológica se amplia e converte em ação estratégica quando, no cálculo que o agente faz

<sup>10</sup> LOPES, 2003, p. 53

<sup>11</sup> HABERMAS, J. Teoria de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid. Taurus: 1987, p. 143-145.

<sup>12</sup> ZABATIERO, 2003, p. 16.

de seu êxito intervêm a expectativa das decisões de pelo menos um outro agente que também atua com vistas à realização de seus próprios propósitos. Este modelo de ação é interpretado amiúde em termos utilitaristas; então se supõe que o autor elege e calcula meios e fins desde o ponto de vistas da maximização de utilidade ou de expectativas de utilidade.<sup>13</sup>

A característica fundamental dessa dimensão é assentar-se na dimensão sistêmica de sociedade. Nesta, os valores do mundo-da-vida são reinterpretados. De fato, ocorre uma mudança na ordenação da ação, que passa da *linguagem* para os *meios diretivos*. Para se alcançar determinado objetivo, desenvolve-se uma influência generalizada sobre as decisões de outros participantes. Dessa forma, a ação coletiva passa a ser *estratégica*, desviando-se do processo de comunicação orientado-para-o-consenso.<sup>14</sup>

Outro aspecto dessa dimensão diretiva/avaliadora da ação é a ênfase na racionalidade cognitiva. Advém da necessidade de se obter informações objetivas em um mundo objetivo. Valoriza a exatidão dos conceitos e sua aplicabilidade. O problema está em assumir este tipo de saber, sobretudo no Ocidente, desconsiderando uma concepção ampliada de racionalidade. Ao fazer isto, assume também a opção de desvalorizar as outras racionalidades.<sup>15</sup>

O agente *estratégico* quer motivar os outros participantes a realizarem a ação desejada, que julga ser a melhor opção ou a única correta. Faz com que os atores se reúnam no diálogo simplesmente para serem induzidos em suas vontades. Não há formação de consensos nem debate. O alvo já está pré-determinado e os demais devem escolher *como* participar dessa ação definida. Caso não se convençam de que deveriam alinhar-se a esses objetivos, justifica-se até mesmo o uso da violência. Essa seria uma forma de comunicação distorcida:

---

<sup>13</sup> HABERMAS, 1987, p. 122s.

<sup>14</sup> ZABATIERO, 2003, p. 16.

<sup>15</sup> LOPES, 2003, p.52.

Na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o sucesso, isto é, para as consequências do seu agir eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus adversários.<sup>16</sup>

O critério de validade para uma ação *estratégica* é o critério da verdade e/ou eficácia. Isto porque as relações entre o ator e o mundo podem ser julgadas falsas ou verdadeiras de acordo com seu ajuste ou desajuste. César Lopes registra: “Pode-se ainda considerar se as intervenções propostas terão êxito ou fracasso, ou seja, se vão alcançar ou errar o efeito que propõem conseguir no mundo.”<sup>17</sup>

Assim, os critérios de validade da ação *estratégica* continuam dentro da racionalidade instrumental. Habermas chama a atenção para “os cálculos egocêntricos de utilidade”<sup>18</sup>:

O resultado da ação depende também de outros atores, cada um dos quais se orienta pela consecução de seu próprio êxito, e só se comporta cooperativamente à medida que este resultado se encaixa em seu cálculo egocêntrico de utilidades.

Ocorre, então, um processo de seleção de ações. Se estiverem alinhadas com os propósitos dos agentes *estratégicos*, ou seja, se maximizam o resultado desejado, as ações dos demais serão encorajadas/dirigidas. Mas se não maximizam as possíveis utilizações egocêntricas de cada autor, as ações dissonantes serão simplesmente descartadas.

<sup>16</sup> HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 164.

<sup>17</sup> LOPES, 2003, p. 54.

<sup>18</sup> HABERMAS, 1987, p.127.

A dimensão *comunicativa* da ação, por sua vez, difere em muito da dimensão retratada acima. Ela pressupõe interação de sujeitos capazes de linguagem e de ação. Debate e consenso são palavras-chave. Essa linguagem pode ser através de meios verbais ou não verbais, mas estabelecem uma relação interpessoal. Zabatiero afirma<sup>19</sup>: “Nas sociedades complexas, não se dá [a ação comunicativa] apenas na interação pessoal imediata, mas também na interação pessoal mediada por instituições e movimentos sociais, e se configuraria como a forma mais adequada de coordenação democrática da ação coletiva”.

Esta dimensão prioriza a interpretação da realidade e, a partir de uma situação de fala, prioriza o relacionamento triplo com os mundos subjetivo, social e normativo. Aqui, a linguagem é utilizada como meio para entendimento. Conforme sinalizado no ponto anterior (1.2), como consequência dessa abordagem, a ação humana se transforma numa atividade produtora de sentido.

Os atores buscam chegar a um consenso sobre uma situação de ação para poder, assim, coordenar, *sem reservas*, de comum acordo, seus planos de ação e, com isso, suas ações. O conceito aqui central, o de *interpretação*, se refere primordialmente à negociação de definições da situação suscetíveis de consenso”.<sup>20</sup>

É possível diferenciar ainda em ação comunicativa *forte* e ação comunicativa *fraca*<sup>21</sup>. A ação comunicativa é *forte* quando o consenso é fruto do debate concreto, onde consensos vigentes perderam sua força e precisam ser reconstruídos. É ação comunicativa *fraca* quando o consenso é fruto de entendimentos unilaterais, pois agentes sociais não questionam mais os consensos estabelecidos.

<sup>19</sup> ZABATIERO, 2003, p. 19.

<sup>20</sup> ZABATIERO, 2003, p. 17 e 18 grifos dele.

<sup>21</sup> HABERMAS, 2002, p. 205.

Contudo, a dimensão *comunicativa* é a dimensão da ação que pode produzir mais efeitos benéficos para a sociedade. Não é por acaso que no pensamento de Habermas essa dimensão receba um lugar privilegiado. Em resumo<sup>22</sup>:

(a) é a dimensão da ação que tem o maior potencial para as transformações sociais em direção à justiça; (b) é aquela dimensão da ação que expressa mais adequadamente a racionalidade emancipatória – comunicativa – que transcende o simples cálculo de interesses, e inclui as dimensões normativa e expressiva da razão, pelo que, na interpretação da situação de ação são levados em conta dados provenientes não só do “mundo” objetivo, mas também do social e subjetivo; (c) é a dimensão da ação que mais diretamente corresponde aos imperativos do mundo-da-vida. Coordenar comunicativamente a ação em sociedade significa agir, consensualmente, visando à plena emancipação humana.

## 2 A PRÁTICA MISSIONÁRIA NO MUNDO E AS CULTURAS

Como poderíamos classificar a ação missionária cristã no mundo pós-moderno/ecumênico<sup>23</sup>? No concernente a *intencionalidade* e o *respeito às culturas*, a prática missionária atendeu a dimensões *estratégicas* ou *comunicativas*? Esses são aspectos relevantes na teologia da missão e serão brevemente explorados a seguir. Este capítulo inicia com as considerações do novo paradigma emergente, faz um repasso sobre os problemas envolvendo o Evangelho e as culturas e ter-

<sup>22</sup> ZABATIERO, 2003, p. 18.

<sup>23</sup> “Pós-moderno” no sentido usado por BOSCH, David J. **Missão transformadora**: mudanças de paradigma na teologia da missão. Tradução de Geraldo Korndorfer; Luis M. Sander, 2 ed. São Leopoldo, EST, Sinodal, 2002. Não como “antimoderno”, como Jurgen Habermas o interpreta. Bosch reconhece ser um termo inadequado, e passa a substituí-lo por “novo paradigma emergente ecumênico”, p. 632.

mina analisando o processo de inculturação como uma expressão da ação missionária, numa tentativa de relacionar a prática missionária atual com a Teoria da Ação Comunicativa de Habermas.

### **2.1 O novo paradigma missionário ecumênico emergente**

A emergência de um novo paradigma está ocorrendo<sup>24</sup>. A era “moderna” ou “iluminista” influenciou decisivamente o pensamento e a prática missionários do seu tempo. Segundo David Bosch, “são necessárias décadas, às vezes até séculos, para que se desenvolvam contornos nítidos. O novo paradigma ainda está, pois, emergindo, e, por enquanto, não está claro que configuração final assumirá”.<sup>25</sup> Mas claro parece estar que a era moderna chegou ao fim ou pelo menos está sendo duramente contestada e que se vive um momento de transição. Não é o propósito desse estudo analisar os desdobramentos da fragmentação do paradigma iluminista – ainda que se recorra a algumas críticas ao longo do texto – mas tecer um esboço muito amplo e geral desse novo paradigma.

O paradigma missionário emergente está composto de vários elementos, que podem ser destacados da seguinte forma<sup>26</sup>:

- A Missão como a igreja-com-os-outros;
- Missão como *missio Dei*;
- Missão como mediação da salvação;
- Missão como busca por justiça;
- Missão como evangelização;
- Missão como contextualização;
- Missão como libertação;
- Missão como inculturação;
- Missão como testemunho comum;
- Missão como ministério por parte de todo o povo de Deus;
- Missão como testemunho a adeptos de outras religiões vivas;
- Missão como teologia;
- Missão como ação em esperança.

---

<sup>24</sup> BOSCH, 2002, p. 419.

<sup>25</sup> BOSCH, 2002, p. 419.

<sup>26</sup> BOSCH, 2002, p. 442-608.

Bosch defende que esses elementos estão todos inter-relacionados e, ao abordar-se um elemento específico, os outros estarão sempre presentes de alguma maneira. A ênfase adequada é tratá-los na integralidade e indivisibilidade do paradigma. A característica predominante é o caráter ecumênico da missão e o conceito abrangente é o da *missio Dei*.

Há uma abertura ao diálogo como nunca antes visto. A missão até então realizada nas esteiras do iluminismo, determinadas pelas maximizações de utilidade, colonização e mais próximas da dimensão *estratégica* da ação, avançam para uma dimensão *comunicativa*, orientada para o consenso.

No programa missionário da igreja, especialmente no século 20, foram experimentadas várias abordagens sob a influência iluminista. Algumas tentavam negar o ataque da razão enquanto outras se aliavam a ela. Cinco são os casos mais evidentes<sup>27</sup>:

“(1) o cristianismo foi propagado como uma experiência religiosa impar; (2) como algo destinado apenas à vida privada; (3) como mais racional que a ciência; (4) como uma norma para toda a sociedade; (5) como o que liberta a humanidade de qualquer fixação religiosa redundante.”

A igreja-em-missão está hoje diante de um mundo fundamentalmente diferente de tudo que enfrentou antes. Esse fato, por si só demanda uma nova compreensão de missão. Mas “uma mudança de paradigma sempre significa continuidade e câmbio, fidelidade ao passado e coragem para enfrentar o futuro, constância e contingência, tradição e transformação.”<sup>28</sup> No entendimento expresso de Bosch:

nem as abordagens reacionárias em extremo nem as revolucionárias em demasia vão ajudar a igreja

<sup>27</sup> BOSCH, 2002, p. 421.

<sup>28</sup> BOSCH, 2002, p. 439.

e a missão cristã a alcançar uma maior clareza ou a servir melhor a causa de Deus... tanto as forças centrífugas quanto as centrípetas do paradigma emergente – diversidade *versus* unidade, divergência *versus* integração, pluralismo *versus* holismo – terão de ser levadas em consideração do começo ao fim. Uma noção crucial será, nesse sentido, a de *tensão criativa*: só no campo de força de aparentes opostos começaremos a acercar-nos de uma forma de teologizar relevante para nossa época.<sup>29</sup>

Muitas mudanças ocorreram dentro e fora da igreja. A própria igreja perdeu sua posição privilegiada em alguns países e ao mesmo tempo incorporou elementos de discussão feitos na periferia da igreja, antes tidos como não-oficiais. As práticas ecumênicas e a ousada aceitação cada vez mais comum do diálogo inter-religioso colocou na mesma reunião grupos formados por credos antes perseguidos e perseguidores, para contato e cooperação ecumênicas.

Nos “campos de missão” tradicionais, a posição de agências missionárias e missionários ocidentais sofreu uma revisão fundamental. Os missionários não vão mais como embaixadores ou representantes do poderoso Ocidente a territórios submetidos a nações brancas e “cristãs”. Eles se dirigem atualmente a países, muitas vezes, hostis a missões cristãs. (...) As grandes religiões mundiais, antes consideradas moribundas, tornaram-se missionárias em um grau até mais agressivo do que o foi o cristianismo em qualquer outra época. (...) E no contexto da atual atitude de diálogo com os adeptos de outros credos, cresce o

---

<sup>29</sup> BOSCH, 2002, p. 40 e 41.

número de missionários que se indaga se ainda faz sentido ir até os confins da terra por causa do evangelho cristão.<sup>30</sup>

Outra nova realidade são as relações com as chamadas igrejas “jovens”, onde os missionários ocidentais ainda são bem-vindos (ou tolerados). Bosch descreve o novo cenário onde os atores sociais estão mais próximos de uma relação de *mão dupla*. Aquele movimento unilateral para com as igrejas jovens parece ter mudado frente um “amadurecimento” das mesmas (na leitura dos missionários de antanho) ou a tomada de consciência dessas igrejas. A constatação é o que segue:

Ficou claro que o missionário não é essencial à vida e ao futuro das igrejas jovens; em um número crescente de países (e especialmente na China), ficou demonstrado que o missionário não apenas não é central, mas pode ser, em realidade, um embaraço e uma desvantagem. Muitas das grandes instituições construídas por agências missionárias, freqüentemente a grandes custas e com tremenda dedicação – hospitais, escolas, faculdades, editoras e afins – mostraram ser obstáculos em vez de fatores positivos para a vida e o crescimento das igrejas jovens.<sup>31</sup>

No geral, a tendência do paradigma missionário emergente parece conduzir a esfera do diálogo. Palavras como tolerância, unidade e releitura parecem tomar a ordem do dia. Indica que haverá mais espaço para que a dimensão *comunicativa* da ação se estabeleça. Mas isso não quer dizer que esse paradigma missionário ecumênico emergente vá eliminar por completo resquícios do anterior mode-

---

<sup>30</sup> BOSCH, 2002, p. 437.

<sup>31</sup> BOSCH, 2002, p. 438.

lo iluminista de prática missionária, mais voltado para a ação *estratégica*. Contudo, deveriam ser incentivadas as práticas missionárias orientadas-para-o-consenso.

A definição de missão de Brandt denota um caminho parecido:

missão é um impulso para a transformação. (...) Essa definição formal deixa em aberto quem dá ou recebe o impulso, no que consiste esse impulso esse impulso e o que o desencadeia. Ela deixa em aberto que é que se transforma. Há impulsos recebidos que não foram enviados de forma consciente ou com um alvo específico. E existem impulsos transmitidos que não são recebidos. Há impulsos que provocam transformações não-intencionadas. E existe a experiência de que aqueles que eu queria (ou não queria) transformar transformam a mim.<sup>32</sup>

No item seguinte será reforçado como o aspecto cultural é importante na construção de consensos para teologia da missão, bem como os perigos de não se considerar devidamente essa relação entre o Evangelho e as culturas.

## 2.2 O Evangelho e as culturas

A questão da cultura afeta cada aspecto da missão. Ignorá-la é se permitir errar seriamente na interpretação das situações. O evangelho é transmitido através da cultura e as muitas situações culturais na vida da Igreja Primitiva não deveriam ser tomadas como modelos fechados para a igreja. Não se trata de fazer aplicações diretas e literais sobre o pretexto de fidelidade bíblica. A própria natureza ocidental da fé cristã é um desafio na teologia da missão.

A reflexão bíblico-teológica e a missão da igreja não podem acontecer prescindindo da cultura. Para este entender necessita-

<sup>32</sup> BRANDT, Hermann. *O encanto da missão*: ensaios de missiologia contemporânea. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 36.

mos não só das línguas bíblicas senão também das ciências sociais e a antropologia em particular. Roberto Zwetsch fala sobre a subvalorização da cultura do *outro*, quando não a considerava a altura da cultura ocidental. Com certeza, a evangelização nessas condições sofreu grandes entraves:

Hoje começamos a nos dar conta de que o evangelho é hóspede em toda e qualquer cultura ou lugar (...) Ele anima, mas não impõe caminhos. Ele é da ordem da graça, enquanto a cultura é da ordem da lei própria de cada grupo humano. Por isso mesmo, a relação entre evangelho e cultura, tendo de permeio a experiência religiosa, é sempre dialética: de aproximação e distância, de questionamento e aceitação, numa mútua fecundação.<sup>33</sup>

E na Bíblia, existem situações relevantes envolvendo estas duas questões centrais? Sim. Nos tempos do Novo Testamento, por exemplo, à medida que crescia o cristianismo entre os gentios, um novo contexto pluricultural se apresentou. Os judeus cristãos enfrentaram o desafio de viver a fé cristã já não só em um contexto judeu monocultural, senão também em um contexto greco-romano:<sup>34</sup>

La diversidad cultural es una de las marcas sobresalientes del mundo del Nuevo Testamento. En él convergen, conviven y entran en conflicto las culturas judía, greco-romana, semitas, etc. Pero este fenómeno no es nuevo: ya en el Antiguo Tes-

<sup>33</sup> ZWETSCH, Roberto E. Evangelho, missão e culturas – o desafio do século XXI. In: **Teologia prática no contexto da América Latina**. SCHNEIDER-HARPPRECHT(org). 2 ed. São Leopoldo: Sinodal: ASTE, 1998. p. 224.

<sup>34</sup> PAREDES, Tito. **El evangelio**: um tesoro em vasijas de barro. Perspectivas antropológicas y misionológicas de la relación entre el evangelio y la cultura. Buenos Aires: Kairos, 2000, p. 83.

tamento se planteaba el dilema de la relación entre el pueblo judío e los pueblos gentiles.

O fato é que a fé cristã pode estar à vontade em qualquer cultura. Consequentemente, o cristianismo tem tantos centros quanto o número de culturas de seus adeptos. Tomando o referencial quenótico, a presença do evangelho na cultura torna-se mais importante que sua propagação verbal. O tema da “inculturação”, então, ganha notoriedade justamente neste ponto, pois aponta para a encarnação do evangelho e pressupõe uma igreja policêntrica. Esse tema é o que segue.

### 2.3 A inculturação como ação comunicativa

Já foi apresentado na seção 2.1 a característica *comunicativa* predominante no novo paradigma da missão. Também foi ressaltado naquela ocasião que os elementos constitutivos desse paradigma emergente não deveriam ser considerados como fenômenos isolados. Mas foi escolhido esse elemento, pois representa com clareza uma tentativa mais próxima de consenso por via da *mão dupla*. Ademais, os outros elementos também estão presentes, mesmo quando se referindo a este em particular.

J. Andrew Kirk, citando Thomas Stransky registrou o seguinte: “a inculturação opera dialeticamente num ‘intercâmbio maravilhoso’: a transformação de uma cultura pelo evangelho e a re-expressão do evangelho em termos daquela cultura”<sup>35</sup>. Esse intercâmbio é dinâmico e desafiador para a igreja. Especial atenção deverá tomar-se para o processo de transformação da cultura, pois a forma como é levada a cabo pode pender para uma ação *estratégica*. Não pode ser uma simples adaptação de um evangelho rígido e definido de forma ahistórica e supracultural.

Na avaliação que faz sobre o evangelho e as culturas, Kirk finaliza assim seu estudo:

“A inculturação do evangelho é um imperativo em qualquer abordagem missionária. A fidelida-

<sup>35</sup> KIRK, J. Andrew. **O que é missão?** Teologia bíblica de missão. Londrina, Descoberta, 2006, p. 126.

de ao evangelho é nossa única contribuição para o tesouro comum da sociedade. Unir esses dois numa tensão permanente e criativa, para que aprendam um com o outro, é o desafio básico da missão... As comunidade eclesiais em formação, inspiradas pelo Evangelho, poderão exprimir progressivamente a própria experiência cristã em modos e formas originais, em consonância com as próprias tradições culturais”<sup>36</sup>

O termo teve seu nascedouro nas fileiras católicas na segunda metade do século 20, mas rapidamente foi incorporado pelos protestantes<sup>37</sup>. A inculturação representa um modelo de contextualizar a teologia. Reconheceu-se que uma pluralidade de culturas pressupõe uma pluralidade de teologias, rompendo assim, com a abordagem eurocêntrica. Bosch afirma que vários modelos de inculturação já são correntes, como os modelos antropológico, da práxis, sintético e semiótico<sup>38</sup>.

Contudo, a inculturação também tem seus limites. Várias razões apontam sua dimensão crítica<sup>39</sup>: (1) Fé e sua expressão cultural não são totalmente coincidentes. Não se trata de destruir uma cultura e construir algo novo cristianizado. Tampouco aceitar toda manifestação de fé como válida e equivalente na sua forma atual. (2) O evangelho é estranho a qualquer cultura. Ele sempre constituirá um sinal de contradição. (3) Ao mesmo tempo, o evangelho está em casa em qualquer cultura e toda cultura se encontra em casa com o evangelho. (4) O evangelho pode ser visto como libertador da cultura, mas também pode tornar-se prisioneiro da cultura.

Bosch, citando Pedro Arrupe, diz que a inculturação visa a tornar-se “um princípio que anima, orienta e unifica a cultura, trans-

---

<sup>36</sup> KIRK, 2006, p. 131.

<sup>37</sup> Para um repasso histórico do termo, BOSCH, 2002, p. 535.

<sup>38</sup> BOSCH, 2002, p. 541.

<sup>39</sup> BOSCH, 2002, p. 543.

formando-a e refazendo-a de modo a produzir uma “nova criação”. Acrescenta: “O foco está, portanto, na “nova criação”, na transformação do velho, na planta que, tendo brotado de sua semente, é, ao mesmo tempo, algo completamente novo quando comparado àquela semente.”<sup>40</sup>

Assim, a fé cristã precisa ser repensada, reformulada e revivida em cada cultura humana, muito além de um modelo de adaptação/anúnciação de um evangelho pronto e estranho às culturas. Para uma ação missionária *comunicativa*, o modelo da inculturação apresenta um grande potencial positivo. Sobretudo porque é um processo tentativo e continuado, repleto de surpresas.

### 3 A COMUNICAÇÃO TRANSCULTURAL DO EVANGELHO

Por comunicação transcultural do evangelho faz-se referência à comunicação do evangelho a outros povos, cruzando as barreiras sócio-culturais. São mais que limítrofes geográficos. De fato, *toda* comunicação do evangelho é transcultural. A ênfase está, justamente, no aspecto de que ele não é próprio de uma cultura, e portanto, deve ser trabalhado de forma muito específica quando transita de uma cultura para outra. É a preocupação sobre o conteúdo e a forma de estabelecer a comunicação para compartilhar o evangelho.

#### 3.1 Superando o proselitismo

Parte do avanço missionário do século XX deveu-se a propósitos proselitistas e de dominação. Concebia-se o cristianismo em termos de *iluminados* e os demais como que “nas trevas”. A missão foi reduzida a “tarefa evangelizadora”. Bonino acentua:

o protestantismo latino-americano teve a tendência de confundir evangelização e missão; ou seja, de reduzir a totalidade da missão de Deus à “tarefa evangelizadora” concebida de modo estreito como o anúncio do chamado “plano de salva-

---

<sup>40</sup> BOSCH, 2002, p544.

ção” e o convite à conversão. Embora possamos dizer, com gratidão, que essa obra tem sido abençoada e milhões de pessoas tiveram um verdadeiro encontro com o Senhor e entraram numa nova vida, também devemos dizer, com pesar, que nos temos recusado a participar da plenitude da obra do Deus trino.<sup>41</sup>

Cumprir a missão estava associado à idéia de arrebanhar pessoas, mormente almas, para o Reino de Deus. Quer intencionalmente, quer não, essa mentalidade sugere que as pessoas não são salvas pela graça, mas por se tornarem membros dessa ou daquela organização (na maioria das vezes, “da minha organização”).

No paradigma missionário emergente a igreja é essencialmente missionária<sup>42</sup>. Mas não em termos de convencimento verbal, fazendo com que pessoas venham aderir à fé cristã. É missionária por natureza no seu engajamento no mundo. Os membros estão equipados para exercer sua vocação na sociedade, muito além da evangelização e incluindo o trabalho em prol da justiça e da paz. O espectro se ampliou mais e a missão evoluiu para até restauração da criação de Deus.

Outras preocupações começam a tomar os agentes nessa nova ação. Investimento no social, no ser humano como todo, na participação política e nas diferentes profissões, é cada vez mais comum. Afinal, Deus se preocupa com o mundo inteiro<sup>43</sup>.

A visão proselitista vem sendo paulatinamente substituída por uma ação mais tolerante. Alguns chegam ao extremo de não querer se envolver com a missão transcultural, hipervalorizando as expressões de fé nas culturas. Outros querem voltar à prática missionária unilateral, que não via capacidade de escolha nos povos não-cristãos. Mas a relação fé e fé não-cristã é uma das questões mais fundamentais e controversas na teologia da missão.

<sup>41</sup> BONINO, Jose Miguez. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 126 a 127.

<sup>42</sup> BOSCH, 2002, p. 446.

<sup>43</sup> BOSCH, 2002.

### 3.2 O encontro com religiões do mundo

Como uma religião monoteísta que proclama a existência de um único Deus vivo, criador e redentor de todas as coisas, o cristianismo é desafiado a perguntar a si mesmo acerca da existência de outras religiões na providência de Deus. Seriam elas, talvez, o resultado da falha do povo de Deus em testemunhar fielmente a revelação? Ou seriam revelações parciais de Deus? Ou expressões da “graça comum” de Deus em ação (cf. At 14.17)? Representam uma busca genuína de Deus (At 17.23,4)? Ou, negativamente, seriam criações de mentes em inimizade contra Deus (Rm 1.28; 8.7)?<sup>44</sup>

Intimamente relacionado a estas questões está o triste dilema causado pelas diferentes afirmações em relação à revelação. Muitas religiões apelam para as Escrituras Sagradas como o fundamento para suas crenças e práticas. Esses documentos se colocam num relacionamento especial com a verdade, da forma como a entendem. O Alcorão, por exemplo, seria o testamento final de Deus para toda humanidade, para os muçulmanos. Nele, Deus não se revela tanto, mas declara sua vontade a respeito de todos os aspectos da vida. Se para os cristãos Jesus Cristo é o meio de se avaliar todas as alegações a respeito de Deus, como um cristão avalia essas outras alegações? Elas representam uma perspectiva validada, ainda que parcial, da verdade de Deus? Ou refletem simplesmente o melhor da sabedoria humana lançada na forma de revelação divina?<sup>45</sup>

No paradigma moderno, cada indivíduo era livre para procurar sua felicidade, independentemente do que outros pensassem e discutissem. Para romper com toda essa autonomia, Bosch salienta:

é preciso que reafirmemos a indispensabilidade da convicção e do compromisso. A longo prazo, ninguém realmente consegue sobreviver sem eles.

---

<sup>44</sup> KIRK, 2006, p. 163.

<sup>45</sup> KIRK, 2006, p. 163.

O que se faz necessário é a vontade de tomar uma posição, mesmo que seja impopular ou até perigosa.<sup>46</sup>

A razão “instrumental” do iluminismo tem que ser suplementada pela razão “comunicativa” (Habermas), visto que a existência humana é, por definição, existência intersubjetiva. “Aqui reside a pertinência da redescoberta da igreja como corpo de Cristo e da missão cristã como edificação de uma comunidade das pessoas que partilham um destino comum.”<sup>47</sup>

A posição a ser tomada com vistas à formação dessa comunidade é defendida por Bosch nesses termos:

A missão inclui a *evangelização* como uma de suas dimensões essenciais. Evangelização é a proclamação da salvação em Cristo às pessoas que não crêem nele, chamando-as ao arrependimento e à conversão, anunciando o perdão do pecado e convidando-as a tornar-se membros vivos da comunidade terrena de Cristo e a começar uma nova vida de serviço aos outros no poder do Espírito Santo.<sup>48</sup>

Para debater é preciso posicionar-se, tomar partido. Vale a pena reforçar opiniões e abrir-se para novas possibilidades. O espírito de aceitar todas as opiniões e aglutiná-las não é sinônimo de consenso. A missão tem *suas* verdades e *seus* pontos de vistas. Entra em diálogo com os demais atores não com uma atitude exclusivista, mas como abertura para questionamentos e formulações locais. Contudo o referencial para a vida continua sendo Jesus. É preciso pensar em uma comunidade *includente*, no modelo crístico. No tópico seguinte, para fechamento do capítulo, aponta-se para a contribuição de Cris-

---

<sup>46</sup> BOSCH, 2002, p. 435.

<sup>47</sup> BOSCH, 2002, p. 434.

<sup>48</sup> BOSCH, 2002, p. 28.

to nessa postura, considerando o agir de Jesus como ministério abrangente. Essa dimensão foi relegada no paradigma missionário moderno, que se mantém como diretriz em algumas formas da missão vigente, mas está sendo recuperada no paradigma emergente.

### 3.3 Jesus como referencial para o agir missionário transcultural

O evangelho de Jesus resgatou o *outro* valorizando-o como pessoa igual. Obrou em categorias que valorizava e dignificava o ser humano. Com isso, quebram-se barreiras de separação entre povos, culturas, classes religiões, sexos<sup>49</sup>.

O modelo de Jesus foi de missão oniabrangente<sup>50</sup>:

O que nos assombra reiteradamente é a *inclusividade* da missão de Jesus. Ela abarca tanto os pobres quanto os ricos, tantos os oprimidos quanto os opressores, tanto os pecadores quanto os devotos. Sua missão consiste em desfazer a alienação e em derrubar muros de hostilidade, em cruzar fronteiras entre indivíduos e grupos. (...) sua proclamação nada tem de coerção. Ela sempre permanece um convite. É possível imaginar um espírito missionário mais ardente e impelente?

A base da fé cristã é a auto-comunicação de Deus em Jesus Cristo. O fundamento teológico da missão só é possível se referir-se continuamente a essa base da fé. “A missão cristã dá expressão ao relacionamento dinâmico entre Deus e o mundo, particularmente à maneira como ele foi retratado... de modo supremo, no nascimento, vida, morte, ressurreição, e exaltação de Jesus de Nazaré”<sup>51</sup>.

Não deveria haver necessidade de justificar o papel do cristão na superação da violência e na construção da paz como um

<sup>49</sup> ZWETSCH, 1998, p.

<sup>50</sup> BOSCH, 2002, p.48-50. Grifo dele.

<sup>51</sup> BOSCH, 2002, p. 26, 27.

aspecto indispensável de seu chamado para a missão. Jesus se recusou em usar a violência como uma estratégia de missão. É preciso refletir também sobre “a rejeição da violência, da prática de políticas não-violentas, da recusa de ser levado a aceitar estereótipos do ‘inimigo’ e da rejeição da retaliação como sendo atitudes coerentes com a missão no caminho de Cristo e também como meios mais garantidos para se trazer uma mudança verdadeira.”<sup>52</sup>

O sacrifício de Jesus é um meio de recuperar a harmonia nos relacionamentos. Seu evangelho da paz “é uma mensagem de valiosa reconciliação em que as injúrias causadas pela alienação são sanadas”<sup>53</sup>. Não se pode conceber uma prática missionária que desconsidere o problema da violência. Construir a paz, através da reconciliação genuína das partes hostis, é um aspecto fundamental das boas novas de Jesus Cristo.

Em termos gerais, fica inteiramente claro que a prática missionária deveria seguir no caminho de Jesus Cristo em um ministério de construir condições de reconciliação e paz<sup>54</sup>. No encontro com as religiões no mundo, muitos erros foram cometidos por ambos os lados. A reconciliação terá lugar quando o arrependimento for aceito por ambos, e o perdão for oferecido para uma relação de paz. Talvez, esperar que uma situação desse nível ocorra num mundo tão conflituoso seria pedir muito. Mas cabe a igreja-em-missão, através de uma prática missionária *comunicativa*, instigar esse processo. O desafio parece ser ir além da comunicação transcultural do evangelho; há que se considerar o envolvimento com a missão de Deus e atentar para a forma de envolver-se.

## CONCLUSÃO

A distinção entre ação *comunicativa* e ação *estratégica* é muito útil à teologia da missão. A prática missionária da igreja no mundo pode ser avaliada criticamente, sobretudo na sua relação com as

---

<sup>52</sup> KIRK, 2006, p. 192.

<sup>53</sup> KIRK, 2006, p. 193.

<sup>54</sup> KIRK, 2006, p. 210, 211.

culturas e os não-cristãos. A missão não deveria ser levada a cabo de forma *estratégica*, manipulando as culturas e promovendo formas de dominação unilaterais.

O referencial é a missão de Deus, que munido de amor pela humanidade entregou-se por ela, buscando o benefício dos seus interlocutores. Não se trata de promover a instituição ou indivíduo que proclama a Boa Nova, mas no seguimento de Jesus, importar-se com os demais.

O agir do Senhor Jesus Cristo serve como modelo inspirador. Em sua vida terrena, viveu e anunciou o Reino de Deus, um projeto de vida centrado na fidelidade à vontade do Pai, na prática da justiça e na solidariedade para com pecadores e marginalizadas em geral. A missão não tem como objetivo simplesmente uma sociedade melhorada, nem cristianizar as culturas do mundo. A proposta deve ir muito além da propagação do Evangelho e da fé cristã.

Na perspectiva de testemunhas de Cristo, o papel do cristão/misionário é fazer menção do que Deus está realizando, inclusive o que fez e o que crê que Ele fará. Não realiza nada com seus próprios esforços, mas depende em tudo de Deus, do poder que emana dele. Assim, o que realiza não é mérito próprio; o máximo que faz é dar testemunho do agir de Deus. Por isso, suas ações deveriam fazer jus ao mesmo nível de ação que testifica.

A missão deve reconhecer que não pode salvar, *nem mesmo levar a salvação*. Ela testifica e é Deus quem salva. Conhecer a Deus e receber a vida de Jesus Cristo, no Espírito, parece ser sua melhor contribuição ao mundo. Não conhece a verdade, mas apenas *em parte*. Não deveria agir como superior pelo seu conhecimento de Deus nem apresentar seus ensinamentos em categorias universais incontestáveis, pois é necessário reconhecer a multiforme ação de Deus fora do entorno da igreja e abrir-se para o debate respeitoso com as culturas. Este enfoque diminui a importância da ação humana como tal, e aumenta as responsabilidades do cristão, pois redireciona para Deus.

A tentação de elaborar modelos missionários antropocêntricos parece dominadora. Ora, a ênfase recai sobre a necessidade das pes-

soas, ora sobre a capacidade dos cristãos em supri-las. No entanto, o chamado missionário é um convite à missão de Deus. O desafio é ser testemunha, não herói capacitado e treinado.

A dimensão da ação missionária no mundo atual está passando por mudanças profundas. Romper com o paradigma da modernidade trouxe novos ares para a missão. A crença num mundo melhor pelas vias do racionalismo, da maximização de utilidades, dos cálculos frios que desumanizaram a sociedade, mostrou-se frustrada. A prática missionária dentro daquele modelo arrolou para si a pretensão de validade universal, tanto em conteúdo como em forma. Não poderia esperar-se um tipo de ação que não fosse *estrategicamente* elaborada.

O momento atual, ao contrário, caminha para uma abertura ao diálogo, com possibilidades de se configurar novas práticas missionárias mais tolerantes, capazes de encontrar nas culturas elementos de unidade, ao invés de motivos para dominação. Contudo, o caminho do debate não garante estabilidade, mas é sem dúvida, uma forma de amar, de respeitar e reconhecer no outro a si mesmo. É um repúdio as formas autoritárias de fazer missão. Sobre tudo, a dimensão comunicativa da ação missionária no mundo potencializa a prática da justiça, da valorização do ser humano e da transformação social.

## REFERÊNCIAS

- BARRO, Antonio Carlos e KOHL, Manfred Waldemar (orgs.). **Missão integral transformadora**. 2 ed. Londrina: Descoberta, 2006.
- BOSCH, David J. **Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão**. Tradução de Geraldo Korndorfer; Luis M. Sander, 2 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- BONINO, Jose Míguez. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- BRANDT, Hermann. **O encanto da missão: ensaios de missiologia contemporânea**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- COMBLIN, Jose. **Teologia da missão**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- DENNETT, Jo Anne. **Florescendo em outra cultura: um manual para missões transculturais**. Londrina: Descoberta, 2004.
- HABERMAS, J. **O conceito de saber de Hanna Arendt**. In: FREITAG, B. G. & ROUANET, S.P. (orgs). Habermas: Sociologia. São Paulo, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Teoria de la accion comunicativa. Racionalidade de la acción y racionalización social**. Madrid: Taurus, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Consciência moral e agir comunicativa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Alguns esclarecimentos suplementares sobre o conceito de racionalidade comunicativa**. In: Racionalidade e Comunicação. Lisboa: Edições 70: 2002.
- HESSELGRAVE, David J. **A comunicação transcultural do evangelho**. 3 vls. São Paulo: Vida Nova, 1994.
- KIRK, J. Andrew. **O que é missão? Teologia bíblica de missão**. Londrina: Descoberta, 2006.
- LOPES, Cesar M. **A dimensão estratégica da ação segundo Habermas e a pastoral protestante histórica**. In: Práxis Evangélica, Londrina: FTSA, Descoberta, n. 4, 2003.

- PADILLA, Carlos René. **Missão Integral: ensaios sobre o Reino e a Igreja.** São Paulo: FTL-B/Temática, 1992.
- PAREDES, Tito. **El evangelio: um tesoro em vasijas de barro. Perspectivas antropológicas y misionológicas de la relación entre el evangelio y la cultura.** Buenos Aires: Kairos, 2000.
- PATES, Larry D. **Misionologia: nuestro cometido trasncultural.** Florida: Vida, 1987.
- SILVA, Jarbas F. da. **Tropeços na ação missionária: tolice humana ou cilada de Satanás?** São Paulo: Vida Nova, 2003.
- SOBRINO, Jon. **O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados.** Petrópolis: Vozes, 1984.
- VICEDOM, Georg F. **A missão como obra de Deus: introdução a uma teologia da missão.** São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- ZABATIERO, Julio P. T. **As dimensões da ação: construindo o referencial teórico da teologia prática.** Práxis Evangélica. n. 2. Londrina: FTSA, Descoberta, 2003.
- ZWETSCH, Roberto E. **Evangelho, missão e culturas – o desafio do século XXI.** In: Teologia prática no contexto da América Latina. SCHNEIDER-HARPPRECHT (org). 2 ed. São Leopoldo: Sinodal, ASTE, 1998.